

SABINA BRAKONIECKA

## SALAFIZM WOBEC WŁADZY ŚWIECKIEJ – MYŚL POLITYCZNA MUHAMMADA YUSUFA, IDEOLOGA ORGANIZACJI BOKO HARAM<sup>1</sup>

### Streszczenie

Artykuł przedstawia myśl polityczną Muhammada Yusufa, ideologa północnonigeryjskiej zbrojnej organizacji odnowy islamu, znanej jako Boko Haram. Muhammad Yusuf reprezentował nurt salaficki, głosząc konieczność powrotu do źródeł religii, pełnej implementacji szariatu i budowy państwa muzułmańskiego w oparciu o tradycję kalifatu Sokoto. Jako salafita, Yusuf uważał demokrację za system nielegalny, stanowiący przejaw politeizmu. Polityków i innych przedstawicieli świeckiej administracji państwowej nazywał bałwochwalcami, odmawiając im prawa do nazywania siebie muzułmanami. Jego nauki, przepelnione krytycyzmem wobec oficjalnej władzy, zapewniły mu szerokie poparcie społeczne w północnej części kraju i zainspirowały nastroje antyrządowe w tej części kraju.

### Słowa kluczowe:

Boko Haram, islam, Muhammad Yusuf, Nigeria, salafizm

### Wstęp

Niechlubne oblicze północnonigeryjskiego salafizmu ukazuje zbrojna organizacja odnowy islamu, znana pod nazwą Boko Haram, która powstała około 2002 r. jako

---

<sup>1</sup> Organizacja ta oficjalnie nosi nazwę Społeczność Ludzi Sunny, Misji i Dżihadu (arab. *Dżama'at Ahl as-Sunna li-d-Da'wa wa-l-Dżihad*), a od 2015 r. także Prowincja Państwa Islamskiego w Afryce Zachodniej (arab. *Wilajat Gharb Ifrikijja*). Zob. A. Thurston, „*The disease is unbelief*”: *Boko Haram's religious and political worldview*, The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World, Analysis Paper, 22, 2016, s. 9. Nazwę Boko Haram (w języku hausa: „zachodnia cywilizacja jest zabroniona dla muzułmanów”) nadali jej nigeryjscy dziennikarze w początkowym okresie jej działalności. Sami członkowie tej organizacji nie akceptują tego określenia, uważając, że trywializuje ono propagowaną przez nich ideologię. Mimo to w piśmiennictwie popularnym i naukowym traktującym o tej organizacji powszechnie stosuje się określenie Boko Haram. Niniejszy artykuł utrzymuje tę konwencję z uwagi na wysoką rozpoznawalność tej nazwy.

niewielka grupa studencko-modlitewna, a obecnie szuka silnych sojuszników na Bliskim Wschodzie i podejmuje starania przyłączenia się do Państwa Islamskiego<sup>2</sup>. Ideologiczne zaplecze Boko Haram zbudował kaznodzieja Muhammad Yusuf (1970-2009). Trzonem jego nauk było założenie, że islam wymaga rewitalizacji poprzez wypalenie innowacji oraz literalną interpretację przepisów zawartych w Koranie i sunnie. W praktyce, zdaniem Yusufa, oznaczało to sprzeciw wobec świeckiego systemu politycznego w Nigerii. Muhammad Yusuf, posługując się argumentacją z pogranicza polityki i teologii islamu, udowodniał w swoich kazaniach tezę, że władza, która nie pochodzi od Boga, jest nielegalna. Celem tego artykułu jest przedstawienie poglądów Muhammada Yusufa na władzę świecką w kontekście myśli salafickiej.

### Nurt salaficki w islamie

Salafizm, zamiennie określany wahhabizmem<sup>3</sup>, jest ortodoksyjnym nurtem w islamie sunnickim, zakładającym odnowę religii poprzez oczyszczenie jej z innowacji (arab. *bid'a*) i przywrócenie jej pierwotnej formy, praktykowanej przez Mahometa oraz pierwsze pokolenia jego naśladowców. W XXI w. wzrosło znaczenie polityczne salafizmu wskutek wzmożonego rozwoju ruchów walczącego islamu, które swoją działalność militarną legitymizują w oparciu właśnie o idee salafickie. O wadze tego nurtu w świecie muzułmańskim świadczy jego status oficjalnej doktryny religijnej w Królestwie Arabii Saudyjskiej<sup>4</sup>.

Początki ruchu salafickiego datowane są na koniec XIX w., kiedy szybkiego tempa nabrał rozwój idei reformy islamu w środowisku intelektualistów egipskich<sup>5</sup>. Za twórców salafizmu uważa się Dżamala ad-Dina al-Afghaniego (1838-

<sup>2</sup> Szerzej na temat historii tej organizacji zob. S. Piłaszewicz, *Ferment w życiu religijnym Nigerii. Ruch Boko Haram*, „Afryka”, 35, 2012, s. 27-40; tegoż, *Odrodzenie i radykalizacja sekty Boko Haram*, „Afryka”, 36, 2012, s. 11-23; S. Brakoniecka, *Spór o zachodnią edukację. Od 'Yan Izala do Boko Haram*, „Afryka”, 40, 2014, s. 71-84; tejże, *Wpływ przywództwa Abubakara Shekau na rozwój organizacji Boko Haram*, „Afryka”, 42, 2015, s. 31-48.

<sup>3</sup> Terminy te odwołują się do podobnego zespołu idei. Istnieją jednak pewne różnice w zakresie ich stosowania. „Salafizm” jest określeniem neutralnym, odwołującym się do jednej z koncepcji odnowy islamu, niezawierającym komponentu krytycznego. Termin „wahhabizm” przekazuje natomiast dodatkową informację o pochodzeniu tychże idei od saudyjskiego uczonego Muhammada ibn Abd al-Wahhaba (1703-1792). Odnosi się zatem do związków salafitów z saudyjskimi elitami i politycznego znaczenia salafizmu na Półwyspie Arabskim. Poza Arabią Saudyjską termin „wahhabizm” jest zwykle używany w nieprzychylnym kontekście w celu podkreślenia obcego charakteru tych idei. Obecnie sami przedstawiciele tego nurtu rzadko określają siebie wahhabitami. Zwykle stosują ten termin jedynie w kontakcie z odbiorcą zachodnim. Zob. Q. Wiktorowicz, *Anatomy of the Salafi movement*, „Studies in Conflict & Terrorism”, 29, 2006, s. 207, 235.

<sup>4</sup> A. Brigaglia, *The Volatility of Salafi Political Theology, the War on Terror and the Genesis of Boko Haram*, „Diritto e questioni pubbliche”, 15, 2, 2015, s. 180n.

<sup>5</sup> P. Shinar, *Salafiyya*, w: C.E. Bosworth i in. (red.), *The Encyclopaedia of Islam*, t. VIII, E.J. Brill, Leiden 1995, s. 900.

1897) oraz jego uczniów, Muhammada Abduha (1849-1905) i Raszida Ridę (1865-1935), którzy spotkali się z Al-Afghanim w czasie studiów na uniwersytecie Al-Azhar w Kairze. Muhammad Abduh jako pierwszy świadomie identyfikował się z salafizmem, wskutek czego okres jego działalności postrzega się jako faktyczny początek istnienia tego nurtu w islamie<sup>6</sup>. Al-Afghani i jego uczniowie głosili konieczność odtworzenia pierwotnej formy religii muzułmańskiej poprzez literalne rozumienie Koranu i sunny oraz odrzucenie tych interpretacji świętych tekstów, które powstały w późniejszych wiekach. Przeprowadzona w ten sposób reforma religii służyć powinna odrodzeniu jedności *ummy*, czyli społeczności muzułmańskiej na całym świecie<sup>7</sup>.

Jak każdy ruch religijny, salafizm nie jest monolitem. Organizacje utożsamiające się z tym nurtem proponują rozmaite metody (arab. *manhadz*) odnowy islamu. Wachlarz tych metod rozpina się od promocji wychowania w duchu literalnej interpretacji świętych tekstów, poprzez działalność kaznodziejską, obecność salafitów w życiu politycznym danego kraju, aż do użycia przemocy w celu ustanowienia państwa teokratycznego lub walki z niewiernymi (arab. *kuffar*; l. poj. *kafir*). Ze względu na tę różnorodność salafizm niełatwo poddaje się próbom przejrzystej systematyzacji<sup>8</sup>.

Heterogeniczna natura ruchu salafickiego nie wyklucza jednak istnienia szeregu idei wspólnych dla wszystkich jego przedstawicieli. Podstawą myśli salafickiej jest koncepcja powrotu do pierwotnej formy islamu głoszonej przez proroka Mahometa i pierwszych muzułmanów, określanych mianem *as-salaf as-salih* (pobożni przodkowie)<sup>9</sup>. Salafici uważają, że tylko trzy pierwsze pokolenia muzułmanów praktykowały czystą formę islamu. Byli to ludzie, którzy mieli bezpośredni kontakt z prorokiem Mahometem, czyli jego towarzysze, zwani w języku arabskim *as-sahaba*, następnie ich uczniowie (arab. *at-tabi'un*) oraz uczniowie ich uczniów (arab. *tabi' at-tabi'in*). Zgodnie z tradycją salaficką muzułmanie należący do tych trzech generacji traktowani są jako wzorowi wyznawcy islamu, ponieważ poznawali religię od samego Proroka w formie nie zniekształconej pod wpływem kontaktów z innymi kulturami i religiami. Do najmłodszej generacji *as-salaf as-salih* należał między innymi Ahmad ibn Hanbal (780-855), twórca jednego z czterech *mazhabów*, czyli muzułmańskich szkół prawnych. Niektórzy wyznawcy islamu włączają w poczet pobożnych przodków wielkich uczonych, którzy nie żyli w czasach bliskich Prorokowi, jednak wnieśli znaczny wkład w rozwój idei powrotu do

<sup>6</sup> F. Hafez, *Salafism. A Historical Approach*, „Orient”, 2, 2016, s. 8n.

<sup>7</sup> Zob. J.L. Esposito, *Salafi*, w: J.L. Esposito (red.), *The Oxford Dictionary of Islam*, Oxford University Press, Oxford 2003, s. 275.

<sup>8</sup> M.S. Umar, *Salafi Narratives Against Violent Extremism in Nigeria*, Centre for Democracy and Development, Zaria 2015, s. 1n.

<sup>9</sup> P. Shinar, dz. cyt., s. 900.

źródeł religii. Wśród nich szczególnym uznaniem cieszą się Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111), Taki ad-Din Ibn Tajmijja (1263-1328) oraz Muhammad ibn Abd al-Wahhab<sup>10</sup>.

Szczególne miejsce w teologii salafickiej zajmuje koncepcja jedynobóstwa (arab. *tauhid*). Wprawdzie jest ona wspólna dla wszystkich muzułmanów bez względu na ich samoidentyfikację z różnymi nurtami w islamie, a jej wagę wyraża pierwszy człon wyznania wiary: „Nie ma bóstwa oprócz Boga, a Mahomet jest wysłannikiem Boga”<sup>11</sup>, jednak wedle myśli salafickiej z akceptacji tej idei płyną konsekwencje, których nie uwzględnia główny nurt religii muzułmańskiej. Naczelną implikacją przyjęcia zasady jedynobóstwa, powszechnie uznawaną w świecie islamu, jest podporządkowanie życia muzułmanów woli i prawu bożemu poprzez stosowanie się do zaleceń i przepisów szariatu. Salafici posuwają się jednak o krok dalej, konstruując koncepcję „negacji *tauhidu*”<sup>12</sup>. Polega ona na przekonaniu, że pewne uczynki mogą unieważnić deklarację wiary w jedynego Boga, jeśli noszą znamiona politeizmu. Za sprzeczne z zasadą jedynobóstwa uznają oni między innymi praktyki sufickie, takie jak pielgrzymki do grobów wybitnych postaci lub wiara w ich pośrednictwo między Bogiem a ludźmi. Salafici uważają, że człowiek staje się niewiernym poprzez popełnienie czynu negującego *tauhid*, nawet jeśli nie ma intencji odrzucenia wiary<sup>13</sup>. Efektem przyjęcia takiej interpretacji zasady jedynobóstwa jest szeroka dowolność salafitów w uznawaniu współwyznawców za politeistów (arab. *takfir*) na podstawie subiektywnej oceny ich uczynków i, w następstwie, obciążanie ich wynikającymi z tego konsekwencjami, w niektórych przypadkach przybierającymi formę stosowania przemocy usprawiedliwianej w kategoriach teologicznych.

Kolejnym elementem myśli salafickiej jest przyjęcie zasady literalnego rozumienia Koranu i sunny przy jednoczesnym zakazie ich interpretowania w sposób metaforyczny, jak również w oparciu o racjonalne rozumowanie. Salafici uznają za rzeczywiste wszystkie przymioty Boga opisane w świętych tekstach, bezrefleksyjnie akceptując słowo pisane. W efekcie wierzą w fizyczne istnienie atrybutów Boga, jak na przykład tron, o którym mówi Koran w wersecie 255. sury drugiej pt. *Al-Bakara* (Krowa): „Jego tron jest tak rozległy jak niebiosa i ziemia”<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> F. Hafez, dz. cyt., s. 11.

<sup>11</sup> Brzmienie *szahady* w języku polskim podają za: J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, „Dialog”, Warszawa 2007, s. 125.

<sup>12</sup> Termin ten podają za: M.S. Umar, dz. cyt., s. 2.

<sup>13</sup> *Ibidem*. Szerzej na temat możliwości wykluczenia ze społeczności muzułmańskiej na podstawie intencji popełnienia grzechu zob. A. Kassim, *Defining and Understanding the Religious Philosophy of Jihadi-Salafism and the Ideology of Boko Haram*, „Politics, Religion & Ideology”, 16, 2-3, 2015, szczególnie s. 176n.

<sup>14</sup> M.S. Umar, dz. cyt., s. 2. Wszystkie cytaty koraniczne w niniejszym artykule pochodzą z następującego źródła: *Koran*, z języka arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył J. Bielawski, Faktor, Warszawa 2009.

Zwolennicy salafizmu uważają, że powierzono im misję oczyszczenia islamu z innowacji i odtworzenia jego utraconej, szlachetnej formy, praktykowanej w pierwszych wiekach hidżry. Poddają krytyce wszelkie interpretacje prawa islamu, praktyki ludowe i synkretyczne, zakorzenione w obrządku religijnym, oraz działalność bractw sufickich, utożsamianych z muzułmańskim mistycyzmem. Przeświadczenie o powierzonej im misji oczyszczenia islamu implikuje ekskluzywistyczny charakter tego nurtu. Salafici żywią przekonanie, że stanowią „ocaloną sektę”<sup>15</sup> (arab. *al-firka al-nadzija*), zgodnie z sunną jedyny prawowity odłam islamu, który w dniu Sądu Ostatecznego uniknie ognia piekielnego<sup>16</sup>.

### Szkic salafickiej myśli politycznej

Idea salafizmu, mimo że we współczesnym dyskursie publicznym pojawia się najczęściej w kontekście politycznym, jest koncepcją z gruntu teologiczną<sup>17</sup>, ponieważ opiera się na projekcie odnowy religijnej. Jedynie z totalnego charakteru islamu wynika fakt, że również nurt salaficki wytworzył pewne idee polityczne, z propozycją utworzenia państwa teokratycznego na czele. Stanowisko salafitów w kwestiach politycznych wyraża się w koncepcji *hukm bi-ghajri ma anzala Allah* (rządy podporządkowane prawu innemu niż boskie)<sup>18</sup>. Bazując na literalnym znaczeniu wersetu 44. sury piątej pt. *Al-Ma'ida* (Stół zastawiony) o następującym brzmieniu: „(...) A ci, którzy nie sądzą według tego, co zesłał Bóg, są niewiernymi” oraz innych wersatów koranicznych o podobnej wymowie<sup>19</sup>, salafici zakładają, że stosowanie prawa stanowionego przez człowieka jest sprzeczne z islamem. Bóg uważany jest za jedyne i absolutne źródło prawa, wobec czego akceptacja faktu, że kodeksy mogą być układane przez ludzi jest stawianiem człowieka na równi z Bogiem, niejako wkraczaniem w zakres jego kompetencji, a tym samym – zaprzeczeniem dogmatu o jedynobóstwie (*tauhid*) i w rezultacie aktem politeizmu (arab. *szirk*). Doktryna salaficka nakazuje zatem nie tylko podporządkowanie się

<sup>15</sup> Słowo „sektą” jest dosłownym tłumaczeniem arabskiego terminu *firka*. Zob. J. Danecki, dz. cyt., s. 256.

<sup>16</sup> Zob. hadis nr 3992 cytowany przez Ibn Madżę (824-887): „Moja wspólnota podzieli się na siedemdziesiąt trzy sekty, jedna z nich znajdzie się w Raju, a siedemdziesiąt dwie w Piekło”, *English Translation of Sunan Ibn Majah*, compiled by M.B. Yazeed, I.M. Al-Qazwini, *Maktaba Dar-us-Salam*, Riyadh 2007, s. 204, <https://futureislam.files.wordpress.com/2011/12/sunan-ibn-majah-volume-5.pdf> (30.05.2017).

<sup>17</sup> T. Hegghammer, *Jihadi-Salafis or Revolutionaries: on Religion and Politics in the Study of Militant Islamism*, w: R. Meijer (red.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, Columbia University Press, New York 2009, s. 250.

<sup>18</sup> A. Kassim, dz. cyt., s. 175, 179.

<sup>19</sup> Katalog wersatów stanowiących kanon dla salafickiej myśli politycznej wymienia A. Kassim: 4:60, 4:65, 5:50, 6:121, 7:54, 9:31, 12:40, 18:26, 24:47, 42:21, 47:9, 47:24-26. Por. tegoż, dz. cyt., s. 179.

przepisom szariatu, ale także jawny i świadomy sprzeciw wobec praw pochodzących z innego źródła<sup>20</sup>.

Ludzie, którzy uzurpują sobie prawo do stanowienia przepisów mających zastąpić szariat okreśłani są w myśli salafickiej jako *tawaghit* (l. poj. *taghut*), czyli obiekty bałwochwalstwa, idole i bożki czczone przez politeistów<sup>21</sup>. Abu Muhammad al-Makdisi (ur. 1959), jeden z czołowych współczesnych teoretyków radykalnej odmiany salafizmu, rozszerzył pojęcie *tawaghit*, odnosząc je nie tylko do polityków pracujących w organach legislacyjnych, ale także przywódców państw świeckich, których władza opiera się na fundamencie prawa stanowionego przez człowieka, a nawet do obywateli, którzy oddali swoje głosy na takich przywódców w procesie wyborczym, legitymizując ich sprzeczne z islamem rządy<sup>22</sup>. W świetle takiej upolitycznionej definicji bałwochwalstwa wypowiedzenie posłuszeństwa przywódcom w państwie świeckim i walka z ich elektoratem są dla salafitów obowiązkiem religijnymi, które, gdy wypełnione, pieczętują wyznanie wiary w jedynego Boga<sup>23</sup>.

Opierając się na idei *hukm bi-ghajri ma anzala Allah* salafici poddają krytyce przede wszystkim reżimy demokratyczne. Z faktu przyjęcia za filar demokracji zasady suwerenności ludzi wyciągają wnioski o nieprzystawalności tego systemu rządów do islamu. Demokrację, której wariant zachodni jest szeroko propagowany w państwach świata muzułmańskiego, utożsamiają z cywilizacją judeo-chrześcijańską, układami kolonialnymi i neokolonialnymi, a także z procesami akulturacji oraz utraty tożsamości, które są wynikiem, pośród innych czynników, również kontaktów świata islamu z Zachodem.

## Salafizm w Nigerii

Historia wpływów salafickich w Nigerii sięga lat sześćdziesiątych XX w., kiedy ówczesny premier Regionu Północnego, Ahmadu Bello (1910-1966), nawiązał bliskie kontakty dyplomatyczne z Arabią Saudyjską, umożliwiając tym samym przepływ idei religijnych z kraju zdominowanego myślą wahhabicką<sup>24</sup>. Ponad sto lat wcześniej pewne elementy doktryny uznawanej dzisiaj za salaficką propagował na tych terenach Usman dan Fodio (1754-1817), uczoney z ludu Toronkawa, który

<sup>20</sup> M.S. Umar, dz. cyt., s. 2.

<sup>21</sup> Szerzej o tej koncepcji zob. T. Fahd, *Taghut*, w.: P.J. Bearman i in. (red.), *The Encyclopaedia of Islam*, t. X, E.J. Brill, Leiden, 2000, s. 93. W Koranie słowo *taghut* (w cytowanym przekładzie J. Bielawskiego zapisane w formie *Sagut*) występuje jako imię przedmuzułmańskiego bożka.

<sup>22</sup> A.M. al-Maqdisi, *Democracy: a Religion!*, Al Furqan Islamic Information Centre, Springvale South, Australia 2012, s. 16.

<sup>23</sup> A. Kassim, dz. cyt., s. 185.

<sup>24</sup> A. Thurston, *Salafism in Nigeria. Islam, Preaching, and Politics*, Cambridge University Press, New York 2016, s. 78n.

nawoływał do zreformowania islamu poprzez oczyszczenie go z heretyckich innowacji i literalną interpretację świętych tekstów<sup>25</sup>. W wyniku interwencji zbrojnej podjętej na początku XIX w. Fodio ustanowił na terenie północnej Nigerii państwo muzułmańskie, zwane kalifatem Sokoto, które funkcjonowało aż do czasów kolonialnych. Postać Usmana dan Fodio inspirowała wielkich myślicieli salafickich z innych części świata, takich jak Etiopczyk Muhammada Amana al-Dżamiego (1930-1416), który podziwiał upór Fodio w dążeniu do przywrócenia czystej formy islamu<sup>26</sup>. Uznanie jednak Usmana dan Fodio za salafitę byłoby kłopotliwe, ponieważ należał on do Kadirijji – jednego z bractw sufickich, wedle myśli salafickiej uważanych za siedliska heretyckich innowacji<sup>27</sup>.

Salafizm w Nigerii jest co prawda zjawiskiem o relatywnie krótkiej historii, ale cieszy się znaczną popularnością. Zdaniem Andrei Brigaglii nurt ten znajduje w tym kraju najwięcej zwolenników w skali całej Afryki Zachodniej<sup>28</sup>. Przyczyniło się do tego Stowarzyszenie do Walki z Innowacjami i Umacniania Sunny (*Dżama'at Izalat al-Bid'a wa Ikamat as-Sunna*), legalna organizacja muzułmańska utworzona z inspiracji Abubakara Gumiego (1922-1992), uczonego w prawie i teologii islamu. Gumi posiadał szerokie kontakty w Arabii Saudyjskiej, w której spędził kilka lat, pełniąc funkcję opiekuna nigeryjskich pielgrzymów w Mekce. Dzięki wpływom znajomościom usprawniał proces przyznawania stypendiów rządu saudyjskiego nigeryjskim studentom, a także nadzorował przepływ finansów z Arabii Saudyjskiej, mających wspierać rozwój edukacji muzułmańskiej w północnej i środkowej części Nigerii<sup>29</sup>.

Stowarzyszenie do Walki z Innowacjami i Umacniania Sunny propaguje myśl wahhabicką w Nigerii. Fundamentalnym elementem programu tej organizacji jest odnowa religii poprzez wyplenienie herezji (arab. *izalat al-bid'a*), a odpowiedzialnością za popularność innowacji w islamie obarcza ona bractwa sufickie. Podążając za nurtem salafickim, Stowarzyszenie to uznaje za herezje wszystkie wierzenia i praktyki religijne współcześnie utrwalone w islamie, które nie zostały ustanowione przez Koran i sunnę. Stowarzyszenie to dąży również do zmiany sytuacji politycznej w kraju poprzez wspieranie kandydatur salafitów na stanowiska w administracji państwowej. Odegrało istotną rolę w trakcie reformy systemu

<sup>25</sup> F. Hafez, dz. cyt., s. 12. Szerzej na temat dżihadu Usmana dan Fodio zob. M. Kuś, *Boża ścieżka i jej rozstaje. Dżihad Usmana dan Fodio i dzieje emiratów fulańskich*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2003.

<sup>26</sup> M.A. al-Dżami, *Madżmu rasa'il al-dżami fi al-akida wa-as-sunna* (Zbiór traktatów o wierze i sunnie), Dar Ibn Radżab, Medina 1993, s. 323n. Podają za: A. Thurston, *Salafism...*, s. 6, 79.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 79n.

<sup>28</sup> A. Brigaglia, dz. cyt., s. 182.

<sup>29</sup> Szerzej na temat Abubakara Gumiego i Stowarzyszenia do Walki z Innowacjami i Umacniania Sunny zob. S. Brakonieczka, *W trosce o czystość wiary. Północnonigeryjski ruch 'Yan Izala a fundamentalistyczna myśl muzułmańska*, Elipsa, Warszawa 2014.

prawnego na przełomie XX i XXI w., kiedy wprowadzono elementy szariatu do kodeksów karnych obowiązujących na północy kraju, zamieszkaną przez większość muzułmańską<sup>30</sup>.

Wielu dawnych członków Stowarzyszenia do Walki z Innowacjami i Umocnienia Sunny założyło własne organizacje religijne. Motywacją takich decyzji mogła być chęć uniezależnienia się od nauczycieli w następstwie wypracowania własnych poglądów na kwestie polityki bądź teologii islamu lub konflikty personalne. Kusiła również perspektywa podwyższenia statusu społecznego oraz ekonomicznego na stanowisku przywódcy innej organizacji religijnej. Efektem procesów odśrodkowych było między innymi powstanie organizacji *Ahl as-Sunna* (Ludzie Sunny), zrzeszającej nigeryjskich absolwentów Uniwersytetu Islamskiego w Medynie<sup>31</sup>, oraz częściowe, acz zauważalne, uniezależnienie się młodszej generacji członków Stowarzyszenia od jego fundatorów<sup>32</sup>.

Owoce rozłamów w Stowarzyszeniu do Walki z Innowacjami i Umocnienia Sunny było również powstanie organizacji Boko Haram. Jej główny ideolog, Muhammad Yusuf, należał do Stowarzyszenia w latach dziewięćdziesiątych XX w. W początkowym okresie członkostwa w tej organizacji głęboko angażował się w jej działalność. Został protegowanym znanego kaznodziei Ja'fara Mahmuda Adama, który z biegiem czasu, obserwując zapal Yusufa do pracy, przekazywał mu kolejne obowiązki związane z reprezentowaniem Stowarzyszenia w stanie Borno w północno-wschodniej Nigerii.

Około 2003 r. Yusuf wdał się w konflikt z Adamem i odszedł z organizacji. Rozpoczął własną działalność kaznodziejską w Maiduguri i innych miastach regionu północnego. Wygłaszał regularne kazania w piątkowych meczetach, wykladał swoje idee podczas spotkań ze zwolennikami lub w ramach publicznych dyskusji polemicznych z uczonymi muzułmańskimi. W tym okresie zyskał rzesze sympatyków. Pod wpływem jego porywających nauk uczniowie Yusufa zaczęli kształtować organizację znaną dzisiaj jako Boko Haram. Muhammad Yusuf prowadził działalność kaznodziejską aż do swej tragicznej śmierci, do której doszło w lipcu 2009 r. podczas interwencji zbrojnej nigeryjskich służb mundurowych w Maiduguri. Oficerowie policji zastrzelili go bez procesu sądowego, na podstawie podejrzeń o propagowanie nastrojów antyrządowych. Zwolennicy Yusufa

<sup>30</sup> Szerzej na temat wprowadzenia szariatu w Nigerii zob. S. Piłaszewicz, *Kontrowersje wokół szari'atu w Nigerii*, „Afryka”, 15, 2002, s. 21-41.

<sup>31</sup> Szerzej na temat tej organizacji zob. A. Brigaglia, dz. cyt., s. 182.

<sup>32</sup> Autor anonimowy nazywa tę nową generację wychowanków Stowarzyszenia *Izala B*, w opozycji do *Izala A* – pokolenia założycieli. *Izala* stanowi popularne w Nigerii określenie Stowarzyszenia, utworzone na podstawie jego oryginalnej nazwy w języku arabskim. Na temat *Izala A* i *Izala B* zob. Autor anonimowy, *The Popular Discourses of Salafi Radicalism and Salafi Counter-Radicalism in Nigeria: the Case Study of Boko Haram*, „Journal of Religion in Africa”, 42, 2012, s. 118-144.



uznali to wydarzenie za pierwszą śmierć męczeńską w imię walki ze świeckim rządem, którą do dzisiaj prowadzi organizacja Boko Haram<sup>33</sup>.

## Muhammad Yusuf jako salafita

Nauki Muhammada Yusufa zachowały się w formie nagrań wideo w języku hausa, przedstawiających jego wykłady, kazania i debaty z uczonymi w islamie. Jego idee znane są również z książki traktującej o konieczności odnowy religii muzułmańskiej, którą opublikował w języku arabskim pt. *Hazihi akidatuna wa-minhadz da 'watuna* (To jest nasz manifest i program naszej misji)<sup>34</sup>, a później zaprezentował słuchaczom nieznającym języka arabskiego podczas serii wykładów wygłoszonych w języku hausa<sup>35</sup>. Głoszone przez niego idee reprezentują nurt salaficki. Yusuf poświęcił wiele uwagi zasadzie *tauhidu* i politycznym konsekwencjom jej respektowania oraz krytyce zachodniej demokracji. Nawoływał do umocnienia pozycji szariatu w północnej Nigerii i odbudowy kalifatu, który ustanowiony został przez Usmana dan Fodio dwa stulecia wcześniej.

Muhammad Yusuf świadomie identyfikował się z nurtem salafickim. W 2002 r. założył centrum edukacji muzułmańskiej – meczet i szkołę koraniczną w północno-wschodnim mieście Maiduguri, które nazwał imieniem Ibn Tajmijji, jednego z klasycznych twórców myśli salafickiej. Legitymizował głoszone przez siebie poglądy, odwołując się do wybitnych uczonych salafickich. W jednym ze swoich kazań powiedział: „Nie są prawdziwymi uczonymi w islamie ci, którzy podważają wartość dorobku Ibn Tajmijji, Sajjida Kutba, Hassana al-Banny oraz Usamy ibn Ladina”<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Wywiad ze zwolennikiem Muhammada Yusufa, który uczęszczał na jego kazania w latach 1999-2003, przeprowadzony przez autorkę 31 lipca 2016 r. w Kano w Nigerii.

<sup>34</sup> Wydawnictwo Al Farba, Maiduguri 2005.

<sup>35</sup> Wykłady zarejestrowano w formie nagrania audio i opublikowano 30 maja 2008 r. pod tytułem *Fassarar littafin „Hazihi aqeedatuna wa-minhajji da 'awatuna”* (Interpretacja książki „To jest manifest i program naszej misji”). Nagranie dostępne jest w serwisie Youtube w dwóch częściach pod adresem: [https://www.youtube.com/watch?v=JWfWa2rfsKw&index=6&list=PLbai-O5hJvf63GwhGgd8Pn2\\_mlVwhqe-l](https://www.youtube.com/watch?v=JWfWa2rfsKw&index=6&list=PLbai-O5hJvf63GwhGgd8Pn2_mlVwhqe-l) i [https://www.youtube.com/watch?v=\\_OFTRSi5Ips](https://www.youtube.com/watch?v=_OFTRSi5Ips) (14.10.2015).

<sup>36</sup> M. Yusuf, *Tarihin Musulmai* (Historia muzułmanów), kazanie opublikowane w serwisie YouTube, bd., <https://www.youtube.com/watch?v=eUQYNucjUE> (14.10.2015). Wymienione przez Yusufa postaci są autorami idei ważnych dla nurtu salafickiego. Ibn Tajmijja, zwany też ojcem salafizmu, nawoływał do oczyszczenia islamu z innowacji i powrotu do nauk pierwszych muzułmanów. Sajjid Kutb (1906-1966) był aktywistą egipskim, który zasłynął dzięki swym antyzachodnim poglądom i sprzeciwowi wobec laicyzacji władzy prowadzonej przez prezydenta Nasera. Hassan al-Banna (1906-1949) był założycielem egipskiego Stowarzyszenia Braci Muzułmanów, walczącego z dominacją brytyjską w okresie kolonialnym. Usama ibn Ladin (1957-2011) współtworzył organizację terrorystyczną Al-Ka'ida. Szerzej na temat Ibn Tajmijji, Kutba i Al-Banny zob. W. Grabowski, *Fundamentalizm muzułmański na Bliskim Wschodzie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2013, s. 20-26, 32-49. Szerzej na temat Usamy ibn Ladina zob. jego biografię w portalu *Global Security*: <http://www.globalsecurity.org/military/world/para/ubl.htm> (17.07.2017).

Deklaracje przynależności do nurtu salafickiego pojawiały się u Yusufa często. W kazaniu zatytułowanym *Guzurin mujahidai* (Wyposażenie bojowników za wiarę) mówił:

„Wyznajemy ideologię salaficką i podporządkowujemy się fatwom publikowanym przez uczonych salafickich. Zanim zaakceptujemy czyjekolwiek poglądy, musimy wiedzieć, czy są one podporządkowane zasadom salafickim. Nasza organizacja nie uznaje indywidualnych interpretacji i osądów. Naszym zdaniem każda opinia musi być wsparta naukami uczonych salafickich”<sup>37</sup>.

W innym miejscu uwydatniał rolę pierwszych muzułmanów w konstruowaniu idei przyświecających jemu i jego zwolennikom: „Naszą religią jest islam, naszym credo jest wiara pobożnych przodków (*as-salaf as-salih*) (...), a naszym programem jest dżihad”<sup>38</sup>.

Yusuf posługiwał się aparatem pojęciowym typowym dla przedstawicieli nurtu salafickiego. Namawiał swoich zwolenników do wypowiedzenia posłuszeństwa świeckiemu rządowi oraz reprezentującym go instytucjom. Przedstawiciele elit politycznych, bez względu na ich wyznanie, nazywał *tawaghit*, argumentując, że skoro sprawują oni władzę w ramach struktur świeckiego państwa, ignorują konieczność pełnego wprowadzenia szariatu<sup>39</sup>. Gdy przedstawiał treść swojej książki w języku hausa, przywołał kolejno kluczowe pojęcia dyskursu salafickiego:

„Wierzmy, że szariat jest jedyną prawdą. Konstytucja jest kłamstwem i przejawem pogaństwa (*kufri*). Demokracja jest kłamstwem i przejawem pogaństwa. Praca w instytucjach rządu, który podlega prawu innemu niż szariat, jest kłamstwem i przejawem pogaństwa. Współpraca ze służbami bezpieczeństwa jest kłamstwem i przejawem pogaństwa. Wszystkich ignorantów uświadomcie, że muzułmanie powinni podjąć emigrację, aby uchronić się przed bałwochwalstwem (*tawaghit*)”<sup>40</sup>.

Yusuf wykazywał się zdolnościami oratorskimi, które pozwalały mu umacniać jego argumentację poprzez odwołania do sztandarowych dla salafizmu koncepcji oraz do twórczości wybitnych myślicieli tego nurtu.

## **Myśl polityczna Yusufa w świetle nauk salafickich**

Obszerną część swojej książki Yusuf poświęcił krytyce zachodniej demokracji. Już na początku drugiego rozdziału rozprawę wyłożył jasno:

<sup>37</sup> M. Yusuf, *Guzurin Mujahidai* (Wyposażenie bojowników za wiarę), kazanie opublikowane w serwisie YouTube, bd., <https://www.youtube.com/watch?v=VWCNdqwGU-M> (10.10.2015).

<sup>38</sup> M. Yusuf, *Fassarar*...

<sup>39</sup> A. Kassim, dz. cyt., s. 189.

<sup>40</sup> M. Yusuf, *Fassarar*...

„Nie wierzymy w demokrację, nie współpracujemy [z demokratycznym rządem – SB] i nie podejmujemy pracy w jego strukturach, ponieważ tak postępują tylko niewierni. Podporządkowanie się regułom demokracji, współpraca z takim systemem rządów i korzystanie z jego dobrodziejstw stanowią akty niewiary. Nie jest dozwolone, by mużulmanin kandydował lub oddawał głos w wyborach demokratycznych”<sup>41</sup>.

Yusuf potępiał demokrację w oparciu o salaficką interpretację zasady jedy-nobóstwa (*tauhid*). Uważał, że gwarantowana przez system demokratyczny suwerenność ludu narusza naczelną regułę islamu o wyłącznej władzy Boga nad ludźmi. Przekazanie rządów w ręce ludu stanowi jego zdaniem dodawanie Bogu towarzyszy (*szirk*) i zaprzeczenie podstaw monoteizmu. Yusuf uważał zatem za uzasadnione nałożenie klątwy *takfiru* na tych mużulmanów, którzy akceptowali reżim demokratyczny w Nigerii<sup>42</sup>.

Zdaniem Jusufa zatrudnienie w państwowych organach legislacyjnych oraz w instytucjach władzy wykonawczej jest zabronione (arab. *haram*), ponieważ Nigeria jest państwem świeckim, a jej rząd – niemuzułmański<sup>43</sup>. Skoro moc ustanawiania prawa posiada, zdaniem Jusufa, tylko Bóg, każda próba modyfikacji przepisów danych przez Boga bądź ukształtowania niezależnego systemu legislacyjnego podjęta przez człowieka stanowi negację *tauhidu*. Uważał, że mużulmanin, który podporządkowuje się prawu stanowionemu przez człowieka, a więc będącemu zaprzeczeniem jedyności Boga, dokonuje odstępstwa od wiary i ciąży na nim grzech politeizmu<sup>44</sup>. Mówił:

„Ci, którzy ustanawiają diabelskie prawa w swoich parlamentach, czynią się współtowarzyszami Boga – niezależnie, czy są tego świadomi, czy się z tym zgadzają i czy mieli taką intencję. Ci, którzy podporządkowują się [świeckiemu – SB] systemowi prawnemu i przystają na to, by ich procesy toczyły się w [świeckich – SB] sądach, oddają część bożkowi Taghutowi, więc są bałwochwalcami (...) Parlamentarzyści (...) uczynili z siebie bogów i dodali towarzyszy Bogu jednemu. Obiektem kultu stała się dla nich laska marszałkowska – oddają jej pokłony, poddają się jej, darzą miłością i używają jej, mimo że jest to symbol szirku. Bez niej nie ustanawiają żadnych przepisów ani nie podejmują decyzji, ponieważ wydaje im się, że nie miałyby one umocowania prawnego”<sup>45</sup>.

Muhammad Yusuf wprowadzał pojęcie bałwochwalstwa do rozważań o idealnym systemie jurysdykcji. Umacniał swoją argumentację odwołując się do fragmentów Koranu traktujących o bożku Sagucie, takich jak werset 60. sury czwartej

<sup>41</sup> Cytuję za: M.S. Umar, dz. cyt., s. 6.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> M. Yusuf, *Fassarar...*

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> M. Yusuf, *Hazihi...*, s. 66n. Cytuję za: K. Mohammed, *The Message and Methods of Boko Haram*, w: M.A. Pérouse de Montclos (red.), *Boko Haram: Islamism, Politics, Security and the State in Nigeria*, African Studies Centre, Leiden 2014, s. 16.

pt. *An-Nisa* (Kobiety): „(...) Oni chcą się poddać pod sąd bożka Saguta, a przecież zostało im nakazane, by w niego nie wierzyli. Szatan chce ich sprowadzić na dalekie bezdroża”<sup>46</sup>. Literalne rozumienie tego i podobnych wersetów prowadziło go do konkluzji, że władza, szczególnie jej wymiar sądowniczy, powinna pochodzić od Boga, a każda forma odstępstwa od tej reguły jest wynikiem działania Szatana.

Muhammad Yusuf uważał efekty reformy sądowniczej przełomu XX i XXI w. w północnej Nigerii, włączające jedynie elementy szariatu do kodeksów karnych, za niezadowalające. Żył przekonanie, że konieczne jest pełne wprowadzenie prawa koranicznego w północnej Nigerii, a proces taki może zakończyć się sukcesem jedynie wówczas, gdy nastąpi zmiana systemu politycznego na teokratyczny. Demokracja i świecka konstytucja oparte są bowiem na założeniu suwerenności ludu, a więc zawierają zaprzeczenie władzy Boga *ex definitione*. Nie mogą zatem w ramach jednej struktury politycznej współistnieć zasady demokratyczne i prawo szariatu<sup>47</sup>.

Yusuf widział w demokracji zagrożenie dla fundamentalnych zasad islamu. Ustrój demokratyczny gwarantować ma przecież pewne swobody obywatelskie, takie jak wolność słowa i wyznania, które niosą ryzyko społecznego przyzwolenia na apostazję. Wolność wyboru przywódcy politycznego bez względu na jego poglądy religijne oraz swoboda tworzenia partii politycznych umożliwiają natomiast promocję świeckiego stylu życia ze szkodą dla wartości muzułmańskich<sup>48</sup>. Yusuf krytykował także arbitralny charakter decyzji podejmowanych przez przedstawicieli administracji państwowej i korupcję, toczącą policję, służby bezpieczeństwa<sup>49</sup>, armię oraz inne organa porządku publicznego<sup>50</sup>. Nie uznawał ponadto władzy sułtana Sokoto, który zgodnie z tradycją uważany jest za duchowego przywódcę wszystkich muzułmanów w Nigerii. Tytułował go Królem Sokoto (*Sarkin Sokoto*)<sup>51</sup>, dając wyraz przekonaniu, że jako osoba sprawująca oficjalny urząd akceptuje on świecki charakter państwa, a więc nie może uważać się za przywódcę nigeryjskiej *ummy*.

## Tęsknota do kalifatu

Modelowym przykładem inicjatywy zbrojnej, która przyniosła pożądane efekty w postaci obalenia rządów niewiernych i ustanowienia w ich miejsce władzy

<sup>46</sup> Zob. także werset 51. tejże sury: „Czy nie widziałeś tych, którym została dana część Księgi? Oni wierzą w fałszywe bóstwa: Gibta i Saguta, i mówią o tych, którzy nie uwierzyli: «Ci są na lepszej drodze aniżeli ci, którzy uwierzyli!»”.

<sup>47</sup> M.A. Pérouse de Montclos, *Nigeria's Interminable Insurgency? Addressing the Boko Haram Crisis*, Chatham House Research Paper, London 2014, s. 8.

<sup>48</sup> Cytuję za: M.S. Umar, dz. cyt., s. 6.

<sup>49</sup> R. Loimeier, *Boko Haram: the Development of a Militant Muslim Movement in Nigeria*, „Annual Review of Islam in Africa”, 12, 1, 2013-2014, s. 15-22, s. 19.

<sup>50</sup> M.S. Umar, dz. cyt., s. 6.

<sup>51</sup> R. Loimeier, *Boko Haram...*”, s. 19.

muzułmańskiej, był dla Yusufa dżihad Usmana dān Fodio<sup>52</sup>. Postulował odrestaurowanie kalifatu, w którym obowiązywałby szariat, a na czele państwa, podobnie jak za czasów Fodio, stałby przywódca sprawujący jednocześnie władzę religijną i polityczną<sup>53</sup>.

Yusuf interpretował akt podporządkowania kalifatu Sokoto administracji kolonialnej w 1903 r. jako element wojny religijnej chrześcijan z muzułmanami:

O wy, wierzący! Nie zapominajcie o czynach brytyjskich i francuskich<sup>54</sup> władz kolonialnych w kraju Hausa i w państwie Borno (...). Zabijano wyznawców islamu, palono ich domy i meczety, spłonęła flaga z muzułmańskim credo, sprofanowano Koran i na rozkaz Wielkiej Brytanii obalono kalifat utworzony przez szajcha Usmana dān Fodio. Zaatakowano muzułmanów w Sokoto i okolicznych miastach, co zmusiło emira Muhammada Tahira I i licznych wyznawców islamu do udania się na wygnanie. Wyemigrował wraz z grupą swoich zwolenników (...) do Burmi, lecz ci żydzi [sic! – SB] podążyli za nimi i zniszczyli miasto, a w nim meczety. Zabili Muhammada Tahira i muzułmanów, którzy przebywali wraz z nim. Jak więc długo, o bracia w wierze, będziemy naśladować tych ludzi, którzy zamordowali naszych ojców i zwalczały islam? Jak długo jeszcze będziemy niewolnikami tych kryminalistów? Jak długo jeszcze będziemy uczniami naszych wrogów?<sup>55</sup>

W kazaniu zatytułowanym *Tarihin Musulmai* (Historia muzułmanów) podkreślał ciężar odpowiedzialności kolonizatorów za osłabienie struktur kalifatu i wprowadzenie systemu rządów świeckich, a więc takich, które mają charakter obcy, nieznyany ludności północy Nigerii w dobie przedkolonialnej:

Gdy pojawili się europejscy uczeni, całkowicie wypaczyli historię islamu. Twierdzili, że nawet Prorok przybył [na ziemię – SB] nie po to, by dać początek wierze muzułmańskiej i państwu religijnemu, lecz aby stanąć na czele wojny plemiennej. Obalili więc kalifat i zdeorientowali mało inteligentnych i słabo wierzących (...) Gdy Europejczycy wycofywali się z większości państw muzułmańskich i przekazywali władzę w ręce obywateli, petryfikowali rozdział między religią a polityką, podkreślając, że przepisy religijne nie odnoszą się do reguł administrowania państwem. Takie nauki przejęli od kolonizatorów pierwsi rządzący u progu niepodległości. Kładli nacisk na utrzymanie świeckiego charakteru państwa, wprowadzanie demokracji i przestrzeganie praw człowieka. Flagi i symbole islamu zamieniono na flagi i symbole narodowe. Szariat, Koran i sunna zostały zastąpione prawem świeckim<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> J. Zenn, *Boko Haram's International Connections*, Combating Terrorism Center, 14 stycznia 2013, <https://www.ctc.usma.edu/posts/boko-harams-international-connections> (20.02.2017).

<sup>54</sup> Imperium Kanem-Borno i kalifat Sokoto leżały nie tylko na terenie dzisiejszej Nigerii, lecz częściowo zajmowały również terytoria przynależące dzisiaj do Nigru i Czadu, dawnych kolonii francuskich.

<sup>55</sup> Podaję za: A. Kassim, dz. cyt., s. 195.

<sup>56</sup> M. Yusuf, *Tarihin...*

Jeden z zastępców i przyjaciel Yusufa, Mamman Nur, postrzegał czasy istnienia kalifatu Sokoto jako złoty wiek islamu, erę, w której muzułmanie cieszyli się dostatkiem i pokojem, a dziś żywią za nią tęsknotę:

Dan Fodio i inni uczeni muzułmańscy podjęli dżihad i wprowadzili prawo koraniczne. Bóg nie zmieniał tego stanu rzeczy, dopóki nasi przywódcy muzułmańscy nie zaakceptowali [obecności – SB] Europejczyków i świeckiej konstytucji. Od tego czasu Bóg odebrał muzułmanom komfort i pokój, jakimi cieszyli się dawniej, a w zamian zesłał cierpienie i biedę<sup>57</sup>.

Ten „utracony raj” jawił się jednak jako możliwy do odzyskania. Yusuf wzywał swoich uczniów, aby podjęli starania w celu obalenia systemu rządów demokratycznych i odbudowy państwa muzułmańskiego. Podczas debaty, w której uczestniczył wraz z Mammanem Nurem, zagrzewał swych zwolenników do walki w imię odnowy kalifatu:

Muzułmanie wykształceni w Europie (‘yan boko) powrócili do kraju tylko po to, żeby zmylić współbraci w wierze. Twierdzą, że demokracja jest kompatybilna z islamem, a dżihad powinien być prowadzony jedynie dla doskonalenia siebie samego (...) My jesteśmy tu dla dżihadu i nasz dżihad jest po to, by położyć kres demokracji, zachodniej edukacji i cywilizacji. Celem dżihadu jest skierowanie muzułmanów na drogę odbudowy państwa religijnego<sup>58</sup>.

## Wnioski

Yusuf uważał demokrację za system nieakceptowalny, który podważa zasadę jedności Boga, fundamentalną regułę wiary muzułmańskiej. Potępiał i okładał klątwą tych, którzy sprawowali funkcje w aparacie świeckiego państwa, polityków i sędziów, ale także zwykłych obywateli, legitymizujących rządy demokratyczne poprzez udział w wyborach. Na miano niewierzących zasługiwały, zdaniem Yusufa, nawet osoby niezainteresowane polityką, niekorzystające z czynnego prawa wyborczego i niewystępujące przeciw nielegalnemu rządowi świeckiemu. Yusuf krytykował współpracę muzułmanów z organami państwowymi, a za najpoważniejsze przewinienie uważał udział w procesach legislacyjnych. Odwoływał się do dorobku myśli salafickiej, interpretując święte teksty w sposób literalny. Zręcznie posługiwał się koncepcją ekskluzywizmu religijnego oraz uzasadniał swoje poglądy popierając je cytatami z Koranu, zbiorów hadisów lub prac autorytetów salafizmu, takich jak Ibn Tajmijja. Poprzez odwoływanie się do dzieł wybitnych myślicieli salafickich Yusuf legitymizował swoje antyrządowe poglądy.

---

<sup>57</sup> M. Yusuf, M. Nur, nagranie z debaty zamieszczone w serwisie YouTube, bd., <https://www.youtube.com/watch?v=cUot3BrT0FE> (14.10.2015).

<sup>58</sup> *Ibidem*.

W twórczości Muhammada Jusufa traktującej o nieakceptowalnym charakterze świeckiego ustroju państwowego wyraźnie dominuje krytyka zastanej sytuacji i dezaprobata wobec demokracji. Jego wypowiedzi stanowią zbiory licznych zakazów i uzasadnień – w oparciu o Koran i sunnę oraz rozpoznawalne koncepcje salafickie – nieprzystawalności pewnych instytucji politycznych do wymogów islamu. Jusuf starał się zawężać granice tego, co może być w świecie muzułmańskim dopuszczalne, wskazywał swoim zwolennikom, jakich wzorców powinni się wystrzegać. Znamienne jest jednak to, że nie proponował konstruktywnych rozwiązań. Postulował co prawda zmiany, takie jak pełne wprowadzenie szariatu oraz utworzenie kalifatu. Nie sugerował jednak, jak procesy transformacyjne miałyby przebiegać. Nie wartościował metod rewolucyjnego bądź ewolucyjnego obalenia nielegalnego rządu. Nie wskazywał, kto mógłby objąć władzę w nowo utworzonym państwie teokratycznym.

Ten niedosyt rzeczowych postulatów, które nakreślałyby tor proponowanej przez niego reformy politycznej i nadawałyby jej namacalny charakter, budzi refleksję o populistycznym zabarwieniu głoszonych przez niego poglądów. Jusuf doskonale poruszał się w uniwersum bolączek północnonigeryjskich muzułmanów, uderzał w czułe punkty i kwestionował zasadność posunięć rządu. Budując argumentację natury religijnej potępiał instytucje państwa świeckiego, utożsamiane przez mieszkańców północy z korupcją i nadużyciami władzy. Jak mówił jeden z sympatyków Jusufa, kaznodzieja trafiał do umysłów swoich słuchaczy, ponieważ w klarowny sposób werbalizował problemy polityczne i społeczne ludności muzułmańskiej oraz usprawiedliwiał powszechną w północnej Nigerii kontestację poczynań rządu w kategoriach religijnych<sup>59</sup>.

**Mgr Sabina Brakoniecka** - asystent w Zakładzie Współczesnych Kultur Azji i Afryki Instytutu Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN. Zajmuje się nurtem reformy islamu w północnej Nigerii oraz ideologią i działalnością organizacji znanej jako Boko Haram.

## Bibliografia

Prace źródłowe:

1. Jusuf M., *Fassarar littafin „Hazih aqeedatuna wa minhajji da'awatuna”* (Interpretacja książki „To jest manifest i program naszej misji”), 30 maja 2008, nagranie dostępne w serwisie Youtube w dwóch częściach pod adresem: [https://www.youtube.com/watch?v=JWfWa2rfsKw&index=6&list=PLbai-O5hJvf63GwhGgd8Pn2\\_mIVwhqe-l](https://www.youtube.com/watch?v=JWfWa2rfsKw&index=6&list=PLbai-O5hJvf63GwhGgd8Pn2_mIVwhqe-l) i [https://www.youtube.com/watch?v=\\_OFTRSi5Ips](https://www.youtube.com/watch?v=_OFTRSi5Ips) (14.10.2015).

---

<sup>59</sup> Wywiad ze zwolennikiem Muhammada Jusufa...

2. Yusuf M., *Guzurin Mujahidai* (Wyposażenie bojowników za wiarę), kazanie opublikowane w serwisie YouTube, bd., <https://www.youtube.com/watch?v=VWCNdwGU-M> (10.10.2015).
3. Yusuf M., *Hazihi akidatuna wa-minhadz da 'watuna* (To jest nasz manifest i program naszej misji), Wydawnictwo Al Farba, Maiduguri 2005.
4. Yusuf M., *Tarihin Musulmai* (Historia muzułmanów), kazanie opublikowane w serwisie YouTube, bd., <https://www.youtube.com/watch?v=eUQYNucjUE> (14.10.2015).
5. Yusuf M., Nur M., nagranie z debaty zamieszczone w serwisie YouTube, bd., <https://www.youtube.com/watch?v=cUot3BrT0FE> (14.10.2015).

Pozostałe:

1. Brakoniecka S., *Spór o zachodnią edukację. Od 'Yan Izala do Boko Haram*, „Afryka”, 40, 2014, s. 71-84.
2. Brakoniecka S., *Wpływ przywództwa Abubakara Shekau na rozwój organizacji Boko Haram*, „Afryka, 42, 2015, s. 31-48.
3. Brakoniecka S., *W trosce o czystość wiary. Północnonigeryjski ruch 'Yan Izala a fundamentalistyczna myśl muzułmańska*, Elipsa, Warszawa 2014.
4. Brigaglia A., *The Volatility of Salafi Political Theology, the War on Terror and the Genesis of Boko Haram*, *Diritto e questioni pubbliche*, 15, 2, 2015, s. 175-201.
5. Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, „Dialog”, Warszawa 2007.
6. al-Dżami M.A., *Madżmu rasa'il al-dżami fi al-akida wa-as-sunna* (Zbiór traktatów o wierze i sunnie), Dar Ibn Radżab, Medina 1993.
7. *English translation of Sunan Ibn Majah*, compiled by M.B. Yazeed, I.M. Al-Qazwini, Maktaba Dar-us-Salam, Riyadh 2007, <https://futureislam.files.wordpress.com/2011/12/sunan-ibn-majah-volume-5.pdf> (30.05.2017).
8. Esposito J.L. (red.), *The Oxford Dictionary of Islam*, Oxford University Press, Oxford 2003.
9. Fahd T., „Taghut”, w: P.J. Bearman i in. (red.), *The encyclopaedia of Islam*, t. X, E.J. Brill, Leiden, 2000, s. 93-95.
10. Grabowski W., *Fundamentalizm muzułmański na Bliskim Wschodzie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2013.
11. Hafez F., *Salafism. A historical approach*, „Orient”, 2, 2016, s. 7-15.
12. Hegghammer T., *Jihadi-Salafis or Revolutionaries: on Religion and Politics in the Study of Militant Islamism*, w: R. Meijer (red.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, Columbia University Press, New York 2009, s. 244-266.
13. Kassim A., *Defining and Understanding the Religious Philosophy of Jihadi-Salafism and the Ideology of Boko Haram*, „Politics, Religion & Ideology”, 16, 2-3, 2015, s. 173-200.
14. *Koran*, z języka arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył J. Bielawski, Faktor, Warszawa 2009.
15. Kuś M., *Boża ścieżka i jej rozstaje. Dżihad Usmana dan Fodio i dzieje emiratów fułańskich*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2003.
16. Loimeier R., *Boko Haram: the Development of a Militant Muslim Movement in Nigeria*, „Annual Review of Islam in Africa”, 12, 1, 2013-2014, s. 15-22.
17. al-Maqdisi A.M., *Democracy: a religion!*, Al Furqan Islamic Information Centre, Springvale South, Australia 2012.



18. Pérouse de Montclos M.A.(red.), *Boko Haram: Islamism, Politics, Security and the State in Nigeria*, African Studies Centre, Leiden 2014.
19. Pérouse de Montclos M.A., *Nigeria's Interminable Insurgency? Addressing the Boko Haram Crisis*, Chatham House Research Paper, London 2014.
20. Piłaszewicz S., *Ferment w życiu religijnym Nigerii. Ruch Boko Haram*, „Afryka”, 35, 2012, s. 27-40.
21. Piłaszewicz S., *Kontrowersje wokół szari'atu w Nigerii*, „Afryka”, 15, 2002, s. 21-41.
22. Piłaszewicz S., *Odrodzenie i radykalizacja sekty Boko Haram*, „Afryka”, 36, 2012, s. 11-23.
23. Autor anonim, *The Popular Discourses of Salafi Radicalism and Salafi Counter-Radicalism in Nigeria: the Case Study of Boko Haram*, „Journal of Religion in Africa”, 42, 2012, s. 118-144.
24. Shinar P., *Salafiyya*, w: C.E. Bosworth i in. (red.), *The Encyclopaedia of Islam*, t. VIII, E.J. Brill, Leiden 1995, s. 900-909.
25. Thurston A., *Salafism in Nigeria. Islam, Preaching, and Politics*, Cambridge University Press, New York 2016.
26. Thurston A., *'The Disease is Unbelief': Boko Haram's Religious and Political Worldview*, The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World, Analysis Paper, 22, 2016.
27. Umar M.S., *Salafi Narratives Against Violent Extremism in Nigeria*, Centre for Democracy and Development, Zaria 2015.
28. *Usama Bin Ladin*, biografia w portalu *Global Security*, <http://www.globalsecurity.org/military/world/para/ubl.htm> (17.07.2017).
29. Wiktorowicz Q., *Anatomy of the Salafi movement*, „Studies in Conflict & Terrorism”, 29, 2006, s. 207-239.
30. Zenn J., *Boko Haram's International Connections*, *Combating Terrorism Center*, 14 stycznia 2013, <https://www.ctc.usma.edu/posts/boko-harams-international-connections> (20.02.2017).
31. Wywiady:
32. Wywiad ze zwolennikiem Muhammada Jusufa, który uczęszczał na jego kazania w latach 1999-2003, przeprowadzony przez autorkę 31 lipca 2016 r. w Kano w Nigerii.

*Artykuł przyjęty do druku 7.07.2017 r.*

