

**Ewa Siwierska**

# **SYSTEM BEZPIECZEŃSTWA SPOŁECZNEGO W KALIFACIE SOKOTO**

## **SOCIAL SECURITY SYSTEM IN THE SOKOTO CALIPHATE**

Słowa kluczowe: islam, bezpieczeństwo społeczne, Afryka Zachodnia, kalifat Sokoto, dżihad

Zapewnienie wyznawcom bezpieczeństwa, zarówno w życiu doczesnym, jak i w świecie przysłym, to cel islamu<sup>1</sup> określanego w Koranie siedzibą wiecznego pokoju<sup>2</sup>. Niezależnie od zmieniających się warunków społecznych islam zaspokaja materialne i duchowe potrzeby muzułmanów, ponieważ stanowi wyraz ustanowionego przez Boga porządku i reguluje wszystkie dziedziny życia. Zasady bezpieczeństwa społecznego: ochrony życia i mienia<sup>3</sup>, działalności ekonomicznej<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Koran: 30/21.

<sup>2</sup> Koran: 10/25.

<sup>3</sup> Zob.: Koran: 4/93. Kradzież zalicza się do najpoważniejszych przestępstw zagrożonych karami, które w prawie muzułmańskim określa się terminem *hudud*.

<sup>4</sup> Koran zakazuje lichwy (31/130; 2/275); skapstwa (4/36–37; 31/80; 47/38); defraudowania publicznych pieniędzy (3/161); hazardu (2/219); oszustwa (3/161); reguluje zawieranie umów handlowych i zaciąganie długów (2/282).

i standardów moralnych<sup>5</sup> są ważnym aspektem religii. Podejmowanie działań mających na celu dobro jednostki, rodziny oraz całej wspólnoty to obowiązek nie tylko państwa, ale także całego społeczeństwa. Zgodnie z ideą islamu bowiem każdy jest czyimś opiekunem, odpowiedzialnym także za dobrobyt wszystkich<sup>6</sup>. Muzułmanie powołują się na słowa Proroka, który powiadał, że każdy człowiek ma prawo do trzech rzeczy: miejsca do życia, kawałka tkaniny, aby okryć ciało, oraz do chleba i wody<sup>7</sup>. Islam nakazuje, aby szczególną opieką otaczać słabszych członków społeczeństwa: ubogich, chorych i sieroty<sup>8</sup>. Ścisły związek systemu bezpieczeństwa społecznego z moralnością oznacza, że nauki religijne należy wpajać w taki sposób, aby wzbudzić w wierzącym poczucie braterstwa i skłonić go do czynienia dobra nie z obowiązku, lecz dla przyjemności. Takie zachowanie jednostki ma na celu dobro ogółu i leczy społeczne choroby wypływające z egoizmu.

Bezpieczeństwo społeczne w islamie opiera się zatem na solidarności wyznawców. Choć Bóg obdarzył ludzi różnymi zdolnościami i możliwościami do wytwarzania dóbr, uczynił ich też odpowiedzialnymi za ich podział, aby likwidować zjawisko biedy. Koran nie zakazuje gromadzenia dóbr doczesnych, ale podkreśla, że ich pomnażanie powinno służyć pożytkowi publicznemu<sup>9</sup>. Każdy muzułmanin ma zatem takie samo prawo do majątku społeczności. Prorok powiadał, że nie jest prawdziwym muzułmaninem ten, kto zjada swoją porcję, kiedy jego sąsiad jest głodny. Bóg nakazał bogatym wspierać biednych. Jeżeli ubodzy są głodni i nadzy, w potrzebie albo w kłopotach, to tylko dlatego, że pozbawiają ich tego bogaci<sup>10</sup>. Islam nakazuje, by muzuł-

---

<sup>5</sup> Standardy moralne w islamie są chronione między innymi poprzez koraniczne zakazy cudzołóstwa (17/32); składania fałszywego świadectwa (22/30); kłamstwa (2/10; 3/71; 4/50 i inne) oraz nakaz obyczajnego zachowania kobiet (33/59).

<sup>6</sup> I. B. Syed, *Social Security in Islam*, [http://www.irfi.org/articles/articles\\_251\\_300/social\\_security\\_in\\_islam](http://www.irfi.org/articles/articles_251_300/social_security_in_islam) [18.12.2012].

<sup>7</sup> S. S. Husayn, *Non-Muslims and the Law of Social Security in Islam*: <http://home.swipnet.se/islam/articles/Non-Muslim.htm> [04.06.2013].

<sup>8</sup> Zob.: Koran: 2/83; 4/10; 4/36; 6/152; 17/34.

<sup>9</sup> Por. Koran: 4/29; 59/7.

<sup>10</sup> S. S. Sanusi, *Basic Needs and Redistributive Justice in Islam – Panacea to Poverty in Nigeria*, <http://www.gamji.com/sanusi> [04.06.2013].

manie dzielili się dobrami i zapobiegali ich przejmowaniu przez nie-licznych. Ostrzega ponadto przed bogaceniem się przy użyciu środków niezgodnych z prawem<sup>11</sup>.

Jednym z praktycznych wyrazów solidarności jest darowizna na cele charytatywne lub służenie Bogu. Wspomaganie własnej rodziny, krewnych i potrzebujących może być dobrowolnym aktem dobroczynnym, zwanym *sadaka*, któremu Koran nadaje duże znaczenie<sup>12</sup>. Aby nie naruszać godności obdarowywanego, *sadaki* nie powinno się przekazywać jawnie, ani czynić tego dla własnej chwały<sup>13</sup>. Wsparcie moralne natomiast polega na pouczaniu, udzielaniu dobrych rad i okazywaniu przyjaźni. Koran często odnosi się do zasady solidarności wierzących, uważanej za jedno z podstawowych praw każdego muzułmiana<sup>14</sup>. Najważniejszą instytucją społecznego bezpieczeństwa w islamie jest zekat, jeden z pięciu filarów religii. Zgodnie z Koranem ta forma podatku ma określone cele. Zekat przeznaczają się dla ubogich, aby polepszyć ich trudną sytuację. Z tych środków mogą korzystać ponadto nowi konwertyci oraz osoby mające dług do spłacenia. Zekat przeznaczają się także na cele religijne (na przykład budowę meczetów), na wyzwolenie niewolników oraz wspomaganie podróżujących<sup>15</sup>. Za jego zbieranie i dystrybucję odpowiedzialne jest państwo. Uchylenie się od wypełniania tego obowiązku uważa się za jawne występowanie przeciwko islamowi<sup>16</sup>. Zekat ma rozwiązywać problem ubóstwa i braku bezpieczeństwa ekonomicznego. Jest to powinność bogatych względem biednych oraz prawo tych ostatnich do korzystania z dóbr osób zamożnych<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> Zob.: Koran: 9/34; 59/7.

<sup>12</sup> Zob.: Koran: 3/92.

<sup>13</sup> *Social Solidarity and Social Security in Islam*, <http://www.defending-islam.com/page150.html> [04.06.2013].

<sup>14</sup> Zob.: Koran: 49/10; 9/71; 48/14; 24/33; 38/47; 3/180; 59/7.

<sup>15</sup> Koran: 9/60 wymienia cele zakatu. Do tego obowiązku odnosi się także wiele innych wersetów: 2/177; 3/92; 4/77; 24/56 i inne.

<sup>16</sup> I. B. Syed, op. cit.

<sup>17</sup> Szerzej na ten temat zob.: A. Al-Abdin, *The Disbursement of Zakah*, "Islamic Studies" 2003, Vol. 42, No. 1, s. 127–136.

Solidarność w islamie opiera się na idei braterstwa. Zgodnie z Koranem wszyscy wyznawcy są braćmi<sup>18</sup>, którzy muszą się sobą opiekować<sup>19</sup>. Prorok powiadał, że wierzący dla drugiego wierzącego jest jak solidna budowla, której wszystkie elementy wzajemnie się podtrzymują<sup>20</sup>. Niektórzy twierdzą, że tak sprawnie funkcjonujący system społecznego bezpieczeństwa miał istnieć za rządów kalifa Umara ibn al-Chattaba (634–644). Oparty na sprawiedliwości politycznej i ekonomicznej, chronił życie i mienie mieszkańców kalifatu i zapewniał im podstawowe potrzeby<sup>21</sup>. Dla muzułmanów w północnej Nigerii natomiast państwem „socjalnym” i odwołującym się do najszczytniejszych wartości islamu był kalifat Sokoto<sup>22</sup>.

Kalifat Sokoto powstał na początku XIX w. w wyniku kilkuletniego dżihadu pod duchowym przywództwem Szajcha Usmana dan Fodio (1754–1817)<sup>23</sup>. Współtwórcami tego największego w historii Afryki imperium byli najbliżsi krewni Usmana: jego brat Abdullahi dan Fodio (1766–1820) oraz syn, Muhammadu Bello (1781–1837). Wywodzili się oni z fulańskiego rodu arystokratycznego Torodbe. Muzułmańscy uczeni Torodbe szerzyli islam, nauczali zasad Koranu i byli znani z ortodoksyjnego podejścia do religii<sup>24</sup>. Pozostawione przez przywódców dżihadu dzieła są ważnym źródłem poznania ideologicznych założeń kalifatu. Fulańskie imperium, w 1860 roku obejmujące ponad 30 emiratów na obszarze blisko 250 tys. mil kwadratowych, w tym większość terenów obecnej północnej Nigerii<sup>25</sup>, za-

<sup>18</sup> Por. Koran: 49/10; 3/180; 24/33; 38/47.

<sup>19</sup> Por. Koran: 9/71.

<sup>20</sup> *Peace and Security: God Consciousness*, <http://www.islamreligion.com/articles/510/> [26.06.2013].

<sup>21</sup> I. B. Syed, op. cit.

<sup>22</sup> J. N. Paden, *Islamic Political Culture and Constitutional Change in Nigeria*, „A Journal of Opinion” 1981, Vol. 11, No. 1–2, s. 27.

<sup>23</sup> Szerzej temat fulańskiego dżihadu zob.: M. Kuś, *Boża ścieżka i jej rozstaje. Dżihad Usmana dan Fodio i dzieje emiratów fulańskich*, Kraków 2003.

<sup>24</sup> M. Hiskett, *The Sword of Truth. The Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, New York 1973, s. 21 n.

<sup>25</sup> A. A. Okene, S. Ahmad, *Ibn Khaldun, Cyclical Theory and the Rise and Fall of Sokoto Caliphate, Nigeria, West Africa*, „International Journal of Business and Social Science” 2011, Vol. 4, No. 2, s. 81.

mieszkańcej głównie przez ludność Hausa, miało charakter heterogeniczny pod względem etnicznym, religijnym i kulturowym, ale to islam regulował zasady sprawowania władzy, prawo i relacje społeczne<sup>26</sup>. Według Ahmeda A. Okene i Shukri B. Ahmada, dzieje kalifatu Sokoto mają wiele cech charakterystycznych dla teorii o cyklicznym wzorcu politycznej historii islamu, której autorem był myśliciel arabski, Ibn Chaldun (1332–1406)<sup>27</sup>. Zgodnie z jego teorią grupa społeczna organizuje się i przejmuje władzę przemocą. Początkowy okres jej rządów cechuje rozwój urbanizacyjny i ekonomiczny, sprawiedliwość i wysoki stopień solidarności społecznej. Z czasem jednak tak dobrze zorganizowane państwo zaczyna chylić się ku upadkowi na skutek degeneracji rządzących zainteresowanych utrzymaniem się przy władzy, korupcji i szerzącej się niesprawiedliwości. Stało się to także udziałem imperium fulańskiego.

Usman dan Fodio powiadał, że islam jest uniwersalnym przesłaniem dla ludzi ciemionych i słabych, wymierzonym przeciwko oprresorom i przestępcom<sup>28</sup>. Z teoretycznych zasad, wyłożonych w arabskojęzycznych dziełach twórców kalifatu wynika, że na czele stawiali oni dobrobyt mieszkańców, wolność i godność ludzką. Relacje europejskich podróżników, którzy w XIX w. dotarli do kalifatu, potwierdzają, że taka filozofia była wprowadzana w życie w pierwszym okresie istnienia fulańskiego imperium. Państwo to sprawnie funkcjonowało dzięki dobrze zorganizowanej strukturze władzy, skutecznie wypełniającej swoje obowiązki, dla której priorytetem były sprawiedliwe rządy<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> Szerzej na ten temat zob.: A. Mahdi, *Aspects of Economic and Social Development in the Sokoto Caliphate in the Nineteenth Century*, w: H. Bobboyi, A. M. Yakubu (eds.), *The Sokoto Caliphate History and Legacies, 1804–2004*, Zaria – Kaduna 2006, s. 83–98.

<sup>27</sup> A. A. Okene, S. B. Ahmad, op. cit., s. 80–91.

<sup>28</sup> D. A. Muhammad, *Muslim Intellectuals and the Sharia Debate in Nigeria*, [http://www.nigerdeltacongress.com/marticles/muslim\\_intellectuals\\_](http://www.nigerdeltacongress.com/marticles/muslim_intellectuals_) [19.03.2013].

<sup>29</sup> C. O. Ubaka, *Sharia in Nigeria: its Implications for Non-Muslims*, Enugu 2000, s. 26.

## Ribaty

Ważnym elementem w polityce obrony kalifatu Sokoto przed zewnętrznymi wrogami była budowa ribatów<sup>30</sup>, ufortyfikowanych osad chroniących zarówno granice imperium, jak i zamieszkałą wokół nich ludność rolniczą<sup>31</sup>. Wznoszenie ribatów miało także znaczenie ekonomiczne i sprzyjało rozwojowi osadnictwa. W tych warunkach ośrodkach otwierano meczety i szkoły, rozwijał się handel i rzemiosło. Przybywali tutaj uczeni, imamowie, sędziowie i nauczyciele religii. Muhammadu Bello, który dbał zarówno o szerzenie islamu, jak i o militarną kontrolę nad obszarem kalifatu, miał duże wsparcie ze strony fulańskich hodowców bydła, których uczono rolnictwa i zachęcano do osiadłego trybu życia. W ten sposób stabilizowano sytuację gospodarczą i obniżano zagrożenie zbrojnych najazdów ze strony wrogów imperium<sup>32</sup>.

Wraz z powstawaniem ribatów rozwijały się także plantacje (*gandu*). Wiele nowo wybudowanych granicznych placówek było zasiedlonych przez pracujących na plantacjach niewolników<sup>33</sup>. Budowę nowych miast oraz rozwój już istniejących planowano z myślą o ekonomicznych potrzebach kalifatu. Najgęściej zaludnione były obwarowane miasta położone wzdłuż głównych szlaków karawanowych. W ich pobliżu znajdowały się mniejsze osady, które podlegały lokalnym szefom wiosek. Niektóre otaczano murami typowymi dla

---

<sup>30</sup> Szerzej na temat ribatów w kalifacie Sokoto zob.: N. I. Dantiye, *A Study of the Origins, Status and Defensive Role of Four Kano Frontier Strongholds (Ribats) in the Emirate Period (1809–1903)*, doctor's dissertation, Indiana University 1985.

<sup>31</sup> Choć na początku dżihadu Fulanie nie mieli dobrze wyszkolonej armii, to jednak ważną rolę odgrywały takie ich predyspozycje, jak odwaga, upór, odporność na trudy i przywiązanie do religii. Przyświecała im ponadto obietnica raju, jako nagroda za śmierć w obronie islamu. Podobne cechy wymienił Ibn Chaldun, kiedy mówił o ludach, które dokonały wielkich podbojów i stworzyły państwa. Por. J. Bielawski, *Ibn Chaldun*, Warszawa 2000, s. 37 n.

<sup>32</sup> M. Last, *The Sokoto Caliphate*, London 1967, s. 80.

<sup>33</sup> J. P. Smaldone, *Warfare in the Sokoto Caliphate: Historical and Sociological Perspectives*, London 1977, s. 61 n.

miasta. Duże i ufortyfikowane osady niewolnicze (*rumada*) należały do dynastii rządzących<sup>34</sup>. Wznoszenie ribatów sprzyjało osiedlaniu trybowi życia<sup>35</sup>, a zachęcanie ludności do osiedlania się na obszarze kalifatu miało zjednywać lojalnych mieszkańców<sup>36</sup>. Podczas działań wojennych lub zagrożenia rekrutowano ich do armii<sup>37</sup>. W całym kalifacie ribaty były ściśle związane zarówno z ekonomiczną i polityczną konsolidacją władzy, jak i ze strategią stałego umacniania systemów obronnych<sup>38</sup>. Według niektórych przekazów władcy ribatów cieszyli się szczególnymi przywilejami. Mogli na przykład zatrzymywać dla siebie podatki zbierane na swoim obszarze, podporządkowywali sobie lokalnych urzędników państwowych i rozstrzygali niektóre kwestie, które na ogół podlegały centralnym władzom emiratu. Byli poza tym zaopatrywani przez emirów we wszystko, czego potrzebowali do obrony ribatu. Świadczy to o dużym znaczeniu tych budowli<sup>39</sup>.

## Rola władcy muzułmańskiego

W pozostawionych po sobie dziełach przywódcy dżihadu wiele uwagi poświęcali przymotom i zadaniom władcy muzułmańskiego. Temat ten podejmowały klasyczne traktaty arabskie i pojawia się on także w hadisach – wypowiedziach Proroka i jego Towarzyszy. Kalif Umar ibn al-Chattab powiedział, że „najlepszy spośród rządzących to ten, pod którego władzą ludziom żyje się dobrze, najgorszy zaś to taki,

---

<sup>34</sup> M. B. Salau, *Ribats and the Development of Plantations in the Sokoto Caliphate: A Case Study of Fanisau*, [http://www.yorku.ca/nhp/seminars/2004\\_05/Ribat.pdf](http://www.yorku.ca/nhp/seminars/2004_05/Ribat.pdf), s. 3n [04.06.2013].

<sup>35</sup> M. Last, *The Sokoto Caliphate...*, s. 80.

<sup>36</sup> I. Sulaiman, *Economic Philosophy and Principles of Sokoto Caliphate*, <http://www.sunniforum.com/forum/showthread.php?6212-Economic-Philosophy-and-Principles-of-Sokoto-Caliphate>, s. 7 [17.01.2013].

<sup>37</sup> M. B. Salau, op. cit., s. 12.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 4.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 3.

pod panowaniem którego ludzie doświadczają trudności”<sup>40</sup>. Ibn Chaldun uważał, że jest możliwe, by władca kierował się rozsądnymi prawami, które aprobuje jego poddani, nie zaś ustanawianymi arbitralnie. Myśliciel ten podkreślał, że tylko rządy sprawiedliwe i jednocześnie pobłażliwe mogą być skuteczne<sup>41</sup>. Według niego władca powinien bronić jednych ludzi przed innymi, ponieważ „wrogość i niesprawiedliwość tkwią w zwierzęcej naturze człowieka”<sup>42</sup>. Według Ibn Chalduna władca musi zatem „[...] panować nad ludźmi, mieć władzę i autorytet, by móc stosować przymus w ten sposób, żeby żaden z nich nie mógł występować wrogo przeciw drugiemu. Taki jest sens władzy królewskiej”<sup>43</sup>. Ibn Chaldun powiadał, że wspaniałość rządów jest równoznaczna z łagodnością, a ucisk wobec poddanych niszczy społeczną solidarność: „Wiedz, że zainteresowanie poddanych swym władcą nie jest zainteresowaniem jego osobą i ciałem, na przykład jego figurą i piękną twarzą, jego rozległą wiedzą, pięknym piśmem lub bystrością intelektu. Ich zainteresowanie skupia się przede wszystkim na jego stosunku do nich. [...] Jeśli natomiast władca jest łagodny i z pobłażaniem patrzy na złe cechy swoich poddanych, wówczas będą oni go darzyć zaufaniem i będą szukać u niego opieki. [...] Wszystko jest wtedy w porządku w państwie”<sup>44</sup>.

Według niektórych badaczy taka właśnie sprawiedliwość, wpływająca z politycznej kultury islamu i norm religijnych, była naczelnym elementem polityki władz w kalifacie Sokoto<sup>45</sup>. Usman dan Fodio powiadał, że „królestwo może ścierpieć niewiarę, ale nie może znieść niesprawiedliwości”<sup>46</sup>. W swoim dziele *Bayan wudżub al-hidżra ala l-ibad* (Wyjaśnienie o konieczności hidżry dla wiernych)<sup>47</sup>

<sup>40</sup> S. L. Sanusi, op. cit., s. 4.

<sup>41</sup> J. Bielawski, op. cit., s. 49.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 95.

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 105.

<sup>45</sup> I. Sulaiman, op. cit., s. 2.

<sup>46</sup> H. Mahdi, *Sharia in Nigeria: Reflection on the Debates*, <http://www.gamji.com/article6000/NEWS6598.htm> [06.11.2012].

<sup>47</sup> Dzieło to zostało wydane przez F. H. El-Masri, *A Critical Edition of Dan Fodio's Bayân wujûb al-hijra ;alâ l'ibâd, with Introduction, English*



zawarł on wskazówki co do formalnych wymogów, które trzeba spełnić, aby zostać imamem – ‘pasterzem wszystkich ludzi’<sup>48</sup>. Odwołując się do klasycznych traktatów arabskich Usman pisał, że kandydat na imama musi być muzułmaninem, mężczyzną wolnym, dorosłym, rozsądnym oraz posiadającym zdolność do wydawania niezależnych opinii w kwestiach prawnych. Nie może naruszać szariatu, ani wydawać arbitralnych sądów. Powinna go cechować nie tylko sprawiedliwość, ale także odwaga, aby przeciwstawić się wrogom zewnętrznym i popierać kary koraniczne (*hudud*). Niezbędna umiejętność dyplomatycznego podejścia do problemów państwa oznacza, że zależnie od potrzeby, stanowczość należy łączyć z wyrozumiałością oraz zdolnością do wprowadzania decyzji w życie<sup>49</sup>. Koresponduje to z opinią Ibn Chalduna, że dobre rządy są wtedy, gdy władca broni swoich poddanych, jest dla nich hojny i ma na uwadze hadis Proroka: „Postępujcie za krokiem najsłabszego spośród was”<sup>50</sup>.

W innym swoim dziele, zatytułowanym *Kitab al-fark bajn wilajat ahl al-islam wa-bajn wilajat ahl al-kufr* (Księga różnic między władzą muzułmanów a władzą niewiernych)<sup>51</sup> Usman dan Fodio przypomniał, że imam musi dbać zarówno o sprawy duchowe, jak i materialne. Jego obowiązkiem jest zatem nakazanie odprawiania modlitwy, studiowania Koranu i zdobywania wiedzy religijnej. To on musi dbać o stan wiosek, miast, meczetów, mostów, ulic i bazarów oraz normować sprawy ludzi ubogich. Interes publiczny wymaga bowiem zapewnienia porządku na tym świecie<sup>52</sup>. Do obowiązków władcy nawiązywał także Abdullahi dan Fodio w *Dija al-hukkam* (Światło rządzących): „[Imam – E. S.] powinien płacić wynagrodzenie uczonym, sędziom

---

*Translation and Commentary*, doctor’s dissertation, University of Ibadan 1968.

<sup>48</sup> Usman utożsamiał tytuł imama z tytułami Przywódcy Wiernych i Kalifa.

<sup>49</sup> Zob. M. Kuś, op. cit., s. 194.

<sup>50</sup> J. Bielawski, op. cit., s. 105.

<sup>51</sup> Dzieło to opublikował M. Hiskett, *Kitab al-Farq. A Work on the Habe Kingdoms Attributed to Uthman dan Fodio*, “Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 1960, Vol. 23, No. 3, s. 558–579.

<sup>52</sup> I. Sulaiman, op. cit., s. 3.

i tym, którzy wzywają do modlitwy oraz wszystkim osobom zatrudnionym do ochrony interesów muzułmanów.[...] Musi wspomagać ubogich, mężczyzn i kobiety, małoletnich i dorosłych, zgodnie z rodzajem i wielkością ich potrzeb. Nadwyżkę środków powinien przechowywać w skarbcu na wypadek klęsk żywiołowych i nieszczęść, na budowę meczetu albo uwolnienie jeńców, na uregulowanie długów, wspomnienie kawalerów, by mogli się ożenić, na pomoc dla pielgrzymów lub na inny cel, który może się pojawić<sup>53</sup>. Podobnie uważał Muhammadu Bello. W *Usul as-sijasa* (Źródła polityki) pisał: „Imam [...] powinien zaopatrywać mieszkańców swojego państwa w środki użyteczności publicznej dla pożytku tak w życiu doczesnym, jak i wiecznym. W tym celu musi troszczyć się o handlarzy i wyszkolić rzemieślników, którzy są ludzom niezbędni: farmerów, kowali, krawców, farbiarzy, medyków, sklepikarzy, rzeźników, stolarzy i wszystkich, którzy przyczyniają się do ustanowienia świętego porządku na tym świecie<sup>54</sup>. Muhammadu Bello powiadał, że jeśli władca nie potrafi rządzić sprawiedliwie, powinien ustąpić. Jeżeli zaś sam tego nie uczyni, to zgodnie z szariatem lud ma prawo zmusić go do oddania władzy. Według islamu bowiem niesprawiedliwe rządy są nieprawomocne<sup>55</sup>. M. Bello pisał: „Imam [...] powinien nakazywać mieszkańcom swojego państwa szerzyć sprawiedliwość i dobro oraz sprawić, by ludzie nie tyranizowali siebie nawzajem, a wtedy charakter poddanych będzie odpowiadał charakterowi rządzących<sup>56</sup>. Miejscowe tradycje opisują M. Bello jako władcę wybitnego, dzielnego żołnierza i utalentowanego dyplomata. Podkreśla się, że dbał on tak samo o religię, jak i o gospodarczy stan państwa.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 2–3.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 3.

<sup>55</sup> Por. Koran: 14/42; 42/42. Ta opinia Muhammada Bello wydaje się stać w sprzeczności z wypowiedziami Usmana dan Fodio, który w swoich dziełach wyraźnie nakazywał bezwzględne posłuszeństwo władcy, a bunt wobec niego uważał za uzasadniony jedynie w wypadku, gdy porzuci on islam. Usman powiadał nawet, że wypowiedzenie posłuszeństwa władcy oznacza sprzeciwienie się samemu Prorokowi. Zob. M. Kuś, op. cit., s. 88, 193 n.

<sup>56</sup> I. Sulaiman, op. cit., s. 2.

## Bezpieczeństwo ekonomiczne w kalifacie

Wielu historyków jest zgodnych co do tego, że w pierwszym okresie swojego istnienia kalifat Sokoto miał dogodne warunki dla rozwoju gospodarczego. Sprzyjał temu niewątpliwie swobodny przepływ dóbr i usług. Zadawałający miał być także stan niezbędnej infrastruktury. W kalifacie istniał ponadto skuteczny system opieki zdrowotnej, a mieszkańcy mieli zapewnione dobre warunki higieniczne. Taka kondycja państwa przyczyniała się z kolei do wzmocnienia procesu społecznej integracji. Przez rozległe obszary ówczesnego kalifatu przebiegały bezpieczne szlaki handlowe<sup>57</sup>. W imperium prowadzono ożywioną działalność ekonomiczną, przejawiającą się w rozwoju rzemiosł, nauk oraz instytucji politycznych i społecznych. Głównymi sposobami zarabiania na życie były rolnictwo, rzemiosło i handel.

Twórcy fulańskiego kalifatu zachęcali mieszkańców do podejmowania działalności zarobkowej. Prorok nauczał, że najlepszym sposobem zarabiania na życie jest praca własnych rąk, nie zaś poleganie na szczodrości innych<sup>58</sup>. Święte teksty islamu, jak też nauki wczesnych uczonych wskazują na konieczność mobilizowania muzułmanów, indywidualnie i zbiorowo, do działalności ekonomicznej, która chroni godność ludzką i umożliwia zapewnienie równowagi między doczesnymi a duchowymi obowiązkami wierzących<sup>59</sup>. M. Bello pisał: „Bóg i Prorok nakazali ludziom poszukiwać zajęcia zapewniającego utrzymanie. Każdy sam musi wybrać takie, które jest dla niego najlepsze. Ale handel został szczególnie wyróżniony. Zabronione jest natomiast wałęsanie się i próżniactwo. Osoby leniwe poniosą stratę zarówno w życiu doczesnym, jak i przyszłym. Największą wartością

<sup>57</sup> A. A. Okene, S. B. Ahmad, op. cit., s. 85 n. Szerzej na ten temat zob.: M. Adamu, *Aspects of Economic and Social Development in the Sokoto Caliphate in the Nineteenth Century*, w: H. Bobboyi, A. M. Yakubu (eds.), op. cit., s. 83–98.

<sup>58</sup> Hadisten przytacza Sanusi Lamido Sanusi, *Islam and Economic Empowerment*, <http://www.xa.yimg.com/kg/.../Sanusi+Lamido+Sanusi+collection-unedited.doc>, s. 97 [10.12.2013].

<sup>59</sup> Ibidem, s. 98.

dla człowieka jest posiadanie niezbędnych do utrzymania środków oraz religii dla ochrony na tamtym świecie. Pobożność i zdobywanie dóbr nie wykluczają się wzajemnie, lecz się uzupełniają. Niech każdy trzyma się swojego fachu. Porzucenie zajęcia ze złych pobudek jest godne potępienia. Prorok powiedział, że Bóg nienawidzi bogatych, którzy są leniwi. [...] Kto nie ma dla siebie szacunku i oddaje się żebraniu, ten nie dostanie nic w zamian, nawet jeśli dzięki temu się wzbogaci. Ubóstwo zawsze osłabia wiarę, uwłacza rozumowi i niszczy poczucie godności<sup>60</sup>. Według miejscowych tradycji M. Bello sam utrzymywał się z własnej pracy, nie zaś z pieniędzy publicznych. Autorzy europejscy zastanawiają się jednak, czy było to możliwe, skoro sprawy konsolidującego się państwa pochłaniały go do tego stopnia, że nawet nie odbył pielgrzymki do Mekki. Powołując się na wypowiedzi arabskich prawników, M. Bello tłumaczył wszakże, iż zaniedbanie hadżdżu jest usprawiedliwione, jeśli istnieje groźba, że nieobecność władcy spowoduje zaniedbanie spraw ludu albo zewnętrzne zagrożenie dla państwa<sup>61</sup>.

Zgodnie z islamem praca nobilituje. Ten, kto jest w stanie utrzymać siebie i swoją rodzinę oraz wspierać sąsiadów, ten zostanie wynagrodzony wiecznym pobytym w raju. Według Ibn Chalduna stosowanie pracy przymusowej ogranicza inne sposoby zarabiania na własne utrzymanie: „Jedną z największych niesprawiedliwości, która najbardziej przyczynia się do zniszczenia cywilizacji [społeczeństwa], jest zmuszanie poddanych do wykonywania robót przymusowych w sposób bezprawny<sup>62</sup>. Islam zakazywał pracy przymusowej bez wynagrodzenia i za fundamentalną zasadę uznawał wolność umawiających się stron. Ibn Chaldun powiadał, że działalność dobrowolna skłania do większych starań dla pożytku własnego i publicznego. Uważał on jednak, że w społeczeństwie cywilizowanym jest czasem potrzebny pewien rodzaj przymusu i podporządkowania jednostki interesowi ogółu. Ale ta tendencja powinna być ograniczona do niezbędnego minimum i nieuciążliwa dla poddanych. Według filozofii Ibn Chalduna

<sup>60</sup> I. Sulaiman, op. cit., s. 5 n.

<sup>61</sup> Zob. M. Kuś, op. cit., s. 219.

<sup>62</sup> J. Bielawski, op. cit., s. 121.

praca dobrowolna to najważniejszy czynnik rozwoju gospodarczego, ale istotne znaczenie ma także środowisko naturalne oraz klimat. Gospodarka kalifatu Sokoto jednak w dużej mierze opierała się na pracy niewolniczej<sup>63</sup>.

Muhammadu Bello nauczał, że są cztery rodzaje pracy: obowiązkowa, zalecana, dozwolona oraz niezgodna z szariatem. Zajęcie obowiązkowe musi zapewnić dochody wystarczające na zaspokojenie podstawowych potrzeb życiowych. Zalecana działalność ekonomiczna ma na celu zdobywanie środków dodatkowych, aby wspomóc ubogich i zacieśniać więzi społeczne. M. Bello przypominał słowa Proroka, że okazywanie pomocy ubogim i wdowom jest tak samo szlachetne, jak udział w dżihadzie, modlitwa i post. Mahomet uważał to za wielką zasługę religijną i powiadał, że najlepszy spośród ludzi to ten, który jest najbardziej dobroczynny. Praca dozwolona, choć niezalecana przez szariat, polega natomiast na zdobywaniu środków na wygodniejsze życie, upiększanie ciała, zatrudnienie służby lub wyposażenie domu. Do tego rodzaju potrzeb M. Bello odnosił się z rezerwą, ponieważ według niego ich zaspokajanie może stać się źródłem arogancji i wyzysku. Za niezgodną z prawem islamu uważał zaś taką formę zarobkowania, która pobudza niezdrową rywalizację w gromadzeniu dóbr i wynika z próżności albo z wyzysku. M. Bello przypominał, że we wszystkim istnieje granica, której przekroczyć nie wolno, nawet jeśli nie łamie się prawa<sup>64</sup>.

Fulańscy twórcy kalifatu podkreślali, że niezależnie od indywidualnego wkładu jednostki to państwo jest odpowiedzialne za rozwój ekonomiczny i społeczny. Imam musi nie tylko inspirować aktywność gospodarczą, ale też planować, koordynować i nadzorować tę działalność, a w razie potrzeby przywrócić zachwianą równowagę społeczną. Za główne źródło rozwoju ekonomicznego kalifatu uważano handel. M. Bello przypominał, że według Proroka zabezpiecza on 90% wszystkich dochodów i daje samowystarczalność, ponieważ odbywa

<sup>63</sup> Na temat specyfiki niewolnictwa w kalifacie, zob.: M. Kraśniewski, *Obraz niewolnictwa w piśmiennictwie Hausa i w relacjach podróżników*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Warszawski 2013.

<sup>64</sup> I. Sulaiman, op. cit., s. 6 n.

się niezależnie od pory roku. Chociaż podczas dżihadu szlaki handlowe i bazy w miastach zostały zniszczone, to jednocześnie powstawały nowe. Dzięki temu handel rozwijał się bez przeszkód w całym kalifacie. W stolicy imperium nadzorcą rynkowym, zwanym *muhtasibem*<sup>65</sup>, był wysoki urzędnik w randze ministra, który stał na straży publicznego porządku i ekonomicznej stabilności. Dbał ponadto o to, aby ludzie przestrzegali zasad moralności i promował sprawiedliwość społeczną. Usman dan Fodio pisał, że *muhtasib* jest przede wszystkim odpowiedzialny za bezpieczeństwo dochodów ludności, przeznaczonych na utrzymanie. Dlatego ujedynolcał on miary i wagi na podległym mu obszarze, kontrolował ceny i jakość towaru, zwalczał lichwę oraz zapewniał ochronę zapasów. Dbał także o swobodę przepływu towarów.

Na drugim miejscu w kalifacie stawiano rolnictwo. M. Bello powiedział, że dostarcza ono budulca, pożywienia i odzieży i jest pewnym źródłem dochodu. Dlatego wspierając tę formę działalności, nowe osady budował wzdłuż żyznych dolin i rzek, a nawet wprowadził systemy irygacyjne. Abdullahi dan Fodio zalecał natomiast, aby ze względów bezpieczeństwa państwa i wyznawców islamu wszystkie dziewicze ziemie w pobliżu dużych skupisk ludności były uprawiane tylko przez muzułmanów. Te oddalone od miast mogli natomiast użytkować niemuzułmanie<sup>66</sup>. Polityka własności ziemskiej w kalifacie obejmowała pięć kategorii ziem. Obszary zdobyte w wyniku militarnego podboju nie mogły być zwracane, ani sprzedawane. Miały bowiem służyć wszystkim muzułmanom. Właściciele terenów przejętych na mocy traktatów pokojowych (*amana*)<sup>67</sup> mogli swobodnie nimi dysponować.

<sup>65</sup> O instytucji *hisby* w islamie oraz jej funkcjonowaniu w północnej Nigerii zob.: E. Siwierska, *Na straży szariat: Hisba w północnej Nigerii*, „Afryka” 2009, nr 29–30, s. 71–85.

<sup>66</sup> I. Sulaiman, op. cit., s. 8 n.

<sup>67</sup> Według Johna Garaħa Nengela termin *amana* (dosł. zaufanie) oznaczał polityczną doktrynę, pozwalającą na pokojową koegzystencję między zawierającymi pakt stronami, na mocy którego niemuzułmanie zobowiązywali się do płacenia władzom muzułmańskim rocznego trybutu. Nie ma dowodów na to, że koncepcja *amana* w istocie była oficjalnym sposobem regulowania stosunków między kalifatem a ludami sąsiadującymi z jego południowymi

Trzecią kategorię stanowiły ziemie ludności, która przyjęła islam jeszcze wtedy, gdy były one w jej posiadaniu i nadal do niej należały. Tereny opuszczone przez ich mieszkańców, uciekających przed fulańskim dżihadem, stawały się własnością państwa, czyli imama, który rozporządzał nimi zgodnie ze swoim uznaniem. Ostatnią kategorię stanowiły ziemie, której mieszkańcy nie przyjęli islamu i nie zawarli z muzułmanami traktatu pokojowego. Imam mógł je podarować, komu chciał<sup>68</sup>.

Według niektórych badaczy, stosowana w kalifacie polityka własności ziemskiej musiała pozostawać w zgodności z prawem muzułmańskim<sup>69</sup>. Wraz z rozrastaniem się klasy rządzących (*masu sarauta*) nasilały się praktyki wywłaszczania zwykłych ludzi. Przyczyniało się do tego również osadnictwo koczowniczej ludności fulańskiej, która potrzebowała ziemi zarówno pod uprawę, jak i dla wyżywienia stad bydła. Innym czynnikiem sprzyjającym odbieraniu ziemi były interesy bogatych kupców (*attajirai*), potrzebujących rolniczych posiadłości. Niektórzy z nich przybywali tutaj z Afryki Północnej<sup>70</sup>. Przekazywanie ziemi urzędnikom państwowym miało natomiast na celu pozyskanie ich lojalności. Ziemię mogli także otrzymać ci, którzy w największym stopniu przyczyniali się do rozwoju ekonomicznego kalifatu, na przykład handlarze i hodowcy bydła. Osobom indywidualnym przyznawano parcele ziemskie w kolejności zgłoszeń, a jako dary (*kyauta*) otrzymywały je jednostki faworyzowane przez władzę. Ziemia przekazywana w formie prezentu stawała się pełną własnością osoby obdarowanej, na przykład za jej szczególne zalety. Na czele listy tych, którzy korzystali z państwowych przydziałów ziemi, znajdowali

---

granicami (dzisiejszego Pasa Środkowego). Jest jednak prawdopodobne, że na niektórych obszarach kalifatu Sokoto *amana* była przez jakiś czas nieformalnie stosowana. Zob.: J. G. Nenegel, *Precolonial African Intergroup Relations in the Kauru and Pengana Polities of the Central Nigerian Highlands 1800–1900*, Frankfurt am Main 1999, s. 22. O zgodnym z islamem zakazie prowadzenia wojny z niemuzułmanami, z którymi podpisano traktat pokojowy, pisał Usman dan Fodio. Por. M. Kuś, op. cit., s. 88 n.

<sup>68</sup> I. Sulaiman, op. cit., s. 7 n.

<sup>69</sup> M. Last, *The Sokoto Caliphate...*, s. 77.

<sup>70</sup> M. B. Salau, op. cit., s. 16 n.

się emirowie będący administratorami podległych im obszarów. Właśność przechodziła zatem z rąk do rąk za każdym razem, gdy zmienił się emir<sup>71</sup>. W kalifacie istniały poza tym inne formy pozyskiwania ziemi. Zgodnie z islamem, po śmierci gospodarza domostwa była ona dziedziczona (*gado*) przez uprawnionych do tego członków rodziny. Kobiety nie dziedziczyły domu i ziemi po zmarłych rodzicach, synach i bliskich krewnych. Jeśli członkowie domostwa mieli kłopoty finansowe, właściciel ziemi mógł ją wówczas przekazać w zastaw (*jingina*) na określony czas, w zamian za pożyczoną sumę. Z formy dzierżawy (*aro*) mogli skorzystać ci, którzy nie byli w stanie uprawiać całego pola. Istniał poza tym system zaufania (*roko*), wykorzystywany zazwyczaj wtedy, gdy właściciel parceli udawał się w daleką podróż, na przykład w celach handlowych i w tym czasie nie mógł zajmować się uprawą. Najczęściej powierzał to zajęcie bliskiemu krewnemu lub zaufanemu przyjacielowi<sup>72</sup>.

Ekonomiczna filozofia przywódców dżihadu obejmowała również politykę podatkową. Według Ibn Chalduna umiar w opodatkowaniu jest koniecznym warunkiem rozwoju ekonomicznego, a chaos polityczny i ucisk fiskalny osłabia gospodarkę. Uważał on, że dochody z podatków należy przeznaczać nie na rezerwy, ale raczej na ożywienie działalności ekonomicznej. Władca nie powinien ich zostawiać dla siebie. Niskie obciążenia sprzyjają zapałowi do pracy. O podatkach przepisanych prawem religijnym powiedział: „Mają one ustalone granice, których nie można przekroczyć”<sup>73</sup>. Podobnie uważał Usman dan Fodio. W swoim dziele *Kitab al-fark* ostro krytykował hauszańskie dynastie Habe<sup>74</sup>, rządzące przed dżihadem, za praktyki pobierania podatków niezgodnych z szariatem, za korupcję, łapówkarstwo, bezprawne odbieranie majątków i nadużycia, za demoralizację, przepych i chci-

<sup>71</sup> Ibidem, s. 17 n.

<sup>72</sup> Ibidem, s. 19 n.

<sup>73</sup> J. Bielawski, op. cit., s. 123.

<sup>74</sup> Tym terminem w języku fulfulde Fulanie określali dynastie hauszańskie. Zob.: J. N. Paden, *Religion and Political Culture in Kano*, Berkeley 1973, s. 40, przypis 15.



wość<sup>75</sup>. Abdullahi dan Fodio podkreślał natomiast, że rozumne sprawowanie władzy jest cechą odróżniającą rządy muzułmańskie od despotycznych. O roztropnej polityce finansowej państwa i sprawiedliwym rozdzielaniu funduszy publicznych tak pisał Usman dan Fodio w *Bajan wudžub al-hidžra*: „Wiedźcie, że żaden muzułmanin nie powinien czerpać z państwowego skarbcza więcej niż potrzebuje, jeżeli w skarbcu jest tylko tyle, ile wystarczy dla tych, którzy są do tego upoważnieni. [...] Każdy dostanie tyle, ile wystarczy mu na rok. Nie otrzyma nic więcej, jeżeli dochody państwa nie będą większe od wydatków”<sup>76</sup>.

Muhammadu Bello także wychodził z założenia, że polityka podatkowa w kalifacie powinna opierać się na rozsądnym oszacowaniu zasobów skarbcza oraz potrzeb i mieć na względzie sytuację ekonomiczną państwa, jak również stopień zamożności mieszkańców. Podobnie jak Ibn Chaldun, nieuzasadnione zwiększanie podatków uważał za niesprawiedliwe dla poddanych, ale ich szacowanie poniżej możliwości płatników – za krzywdzące dla państwa. W kalifacie obowiązywały obciążenia przewidziane w szariacie. Zakat miał zapewnić równowagę między bogatymi a ubogimi. Nie musieli go płacić ludzie biedni, potrzebujący i dłużnicy. Ludność niemuzułmańska była zobowiązana uiszczać dżizję za ochronę życia i mienia ze strony państwa oraz wówczas, gdy uchylała się od służby wojskowej. Niemuzułmanów obowiązywała ponadto opłata w wysokości 10% od wartości sprzedanego towaru. Charadź (w języku hausa: *haraji*) – podatek od ziemi podbitej zbrojnie płacili zarówno wyznawcy islamu, jak i niemuzułmanie, na mocy zawartej ugody<sup>77</sup>. Dawny podatek od bydła (*jangali*), nakładany początkowo na hodowców fulańskich, został uznany jako bezprawny, ale potem znowu zaczęto go ściągać jako za-

<sup>75</sup> M. Kuś, op. cit., s. 198–200.

<sup>76</sup> I. Sulaiman, op. cit., s. 3.

<sup>77</sup> Według Stevena Pierce’a charadź był ogólnym terminem stosowanym na podatki od ziemi i odnosił się do różnych form działalności gospodarczej (rolniczej i hodowlanej). W kalifacie Sokoto płacono go w gotówce (muszelkach kauri). Zob.: S. Pierce, *Looking Like a State: Colonialism and the Discourse of Corruption in Northern Nigeria*, “Comparative Study of Society and History” 2006, s. 901.

kat<sup>78</sup>. Według M. Bello każdy mieszkaniec kalifatu mógł być obciążony tylko jednym lub najwyżej dwoma rodzajami podatków, a ludzie biedni powinni zostać zwolnieni z ich płacenia. Jeżeli muzułmanin mieszkał na obszarze, na którym w tym samym czasie obowiązywały charadż i zakat, wówczas miał uiszczać tylko zakat. M. Bello uważał, że w takiej sytuacji zmuszanie go do płacenia dodatkowych należności jest niesprawiedliwe. Twórcy kalifatu niechętnie zezwalali zresztą na wprowadzanie nowych podatków, nieuwzględnionych w szariacie. Nawet gdy było ku temu uzasadnienie, na przykład w przypadku kłęski żywiolowej (według Abdullahi dan Fodio – absolutnego zagrożenia bezpieczeństwa), dodatkowe obciążenia fiskalne miały być tylko czasowe i powinny zostać zniesione zaraz po tym, gdy sytuacja ulegnie poprawie. Zgodnie z islamem podatki należy płacić z godnością i z honorem je zbierać. Mają one bowiem służyć dobru ludzi, nie zaś temu, aby ich wywłaszczyć lub zubożyć. Dlatego opodatkowaniu nie podlegają rzeczy niezbędne do życia. W *Dija as-sultan* (Światło sultana) Abdullahi dan Fodio pisał: „Nie jest zgodne z prawem pobieranie podatków od dóbr użyteczności powszechnej, takich jak woda, pastwiska, drogi i budynki publiczne, przeznaczonych dla wszystkich i służących ogólnemu dobru”<sup>79</sup>.

Niektórzy badacze potwierdzają zatem, że początkowo unikano, o ile było to możliwe, wprowadzania podatków nieprzewidzianych w szariacie. Twórcy kalifatu zdawali sobie bowiem sprawę z tego, że nadmierne obciążenia fiskalne mogą sprzyjać nieograniczonym pretekstom do konfiskowania i zagrabiania mienia ludzi biednych, naruszania ich prywatności i honoru. Dlatego przywódcy dżihadu znieśli większość podatków, które nie były zgodne z prawem muzułmańskim<sup>80</sup>. Podobnie jak Ibn Chaldun, pierwsi przywódcy kalifatu Sokoto wiedzieli doskonale, że żaden system ekonomiczny nie przetrwa bez podatków, ale nie przetrwa również wówczas, gdy będą one nadmierne i doprowadzą do pauperyzacji ludności. Za najbardziej sprawiedli-

<sup>78</sup> T. Garba, *Taxation in Some Hausa Emirates*, Birmingham 1986, s. 110–114.

<sup>79</sup> I. Sulaiman, op. cit., s. 4 n.

<sup>80</sup> Ibidem, s. 2.

we uważano zatem zakat i dzizję. Zakat jest uzasadniony jako obowiązek religijny nałożony przez Boga, nie zaś przez państwo. Dżizja natomiast jest sprawiedliwa, ponieważ umożliwia pokojowe współistnienie z niemuzułmanami, których państwo bierze pod swoją opiekę<sup>81</sup>.

Ważnym czynnikiem rozwoju gospodarczego kalifatu były także migracje ludności. Ibn Chaldun również uważał je za istotne. Według niego większa liczba ludności w miastach przekłada się na wzrost aktywności handlowej, co z kolei wpływa korzystnie na rozwój rzemiosła<sup>82</sup>. Wysoki stopień urbanizacji w kalifacie Sokoto sprzyjał mobilności i migracjom na dużą skalę. Ludność chętnie przybywała do takich ośrodków, jak Kano, Jola, Bauczi, Ilorin, ponieważ po zakończeniu dżihadu w tych miastach miała zapewnione bezpieczeństwo życia i mienia. W ośrodki miejskie zamieniano z czasem także wysunięte placówki obronne. W samym tylko emiracie Kano było ich kilka. Znaczna liczba ludności z sąsiadującego z kalifatem Borno (Arabowie Szuwa, Kanuri i Baburawa) wyemigrowała do dużych i stabilnych ośrodków handlowych, usytuowanych między innymi w emiratach Katagun, Gumel i Kazaure<sup>83</sup>. Częścią polityki ludnościowej w emiracie Kano było zachęcanie do osiedlania się w otoczonych murami ribatach. Na wypadek wojny liczono na lojalność osadników<sup>84</sup>. W niektórych emiratach nie musieli oni płacić podatku od ziemi (charadż), co z kolei wyrównywano podwyższaniem dżizji, pobieranej od niemuzułmanów za opiekę ze strony państwa<sup>85</sup>.

Wielu badaczy jest zgodnych co do tego, że w kalifacie obowiązywał szariat w pełnym zakresie. Muzułmański system prawny regulował życie społeczne, polityczne i ekonomiczne<sup>86</sup>. Na większości obszarów obecnej północnej Nigerii prawo kryminalne miało być w znacznym stopniu

<sup>81</sup> Ibidem, s. 4 n.

<sup>82</sup> J. Bielawski, op. cit., s. 39.

<sup>83</sup> A. A. Okene, S. B. Ahmad, op. cit., s. 86.

<sup>84</sup> J. E. Philips, *Ribats in the Sokoto Caliphate: Selected Studies, 1804–1903*, doctor's dissertation, University of California 1992, s. 437–445.

<sup>85</sup> M. Kuś, op. cit., s. 111.

<sup>86</sup> A. Zubair, *The Rights of Non-Muslim under the Sharia*, w: Z. I. Oseni (ed.), *A Digest on Islamic Law and Jurisprudence in Nigeria*, Auchi 2003, s. 230.

usystematyzowane<sup>87</sup>. Wykształcona elita, tzw. malamowie, nauczali szariat i wiedzy o islamie. W kalifacie kładziono też nacisk na rozwój instytucji sądowniczych<sup>88</sup>. Zadaniem emirów było nie tylko kontynuowanie dżihadu, ale także studiowanie i nauczanie Koranu, nakazywanie dobra i unikanie zła, wyznaczanie sędziów, poborców podatkowych, dowódców armii oraz imamów meczetów<sup>89</sup>. kalifat Sokoto funkcjonował zatem, jako państwo wyposażone w system wykwalifikowanych urzędników, sprawnie wypełniających swoje obowiązki. Biegli w prawie muzułmańskim sędziowie potrafili je interpretować i stosować w praktyce<sup>90</sup>. W zreformowanym systemie sądowniczym od wyroków, które zapadały na szczeblu emiratu, można się było odwołać do kalifa urzędującego w stolicy imperium – Sokoto. Zdarzało się, że były one przez niego anulowane. Nikt zatem nie mógł działać poza prawem, ponieważ było ono przestrzegane<sup>91</sup>.

Czynnikiem wpływającym na rozwój społeczeństwa kalifatu była ponadto edukacja ściśle powiązana z moralnością. W imperium powstawały szkoły wszystkich szczebli i nastąpił rozkwit literatury muzułmańskiej. Ważnym aspektem rządów fulańskich było udostępnienie edukacji kobietom, zaniedbanej za rządów Habe. O obowiązku zdobywania przez muzułmanki wiedzy religijnej Usman dan Fodio pisał w swoim dziele *Nur al-albab* (Światłość serc)<sup>92</sup>. Najbardziej znaną postacią była córka Usmana dan Fodio, Nana Asma'u, poetka i nauczy-

---

<sup>87</sup> K. E. I. Oraegbunam, *Islamic Law, Religious Freedom and Human Rights in Nigeria*, "African Journal of Law and Criminology" 2012, Vol. 2, No. 1, s. 2; A. B. Ahmed, *Administration of Islamic Law and Justice in a Constitutional Democracy: Problems and Prospects*, w: J. N. Ezeilo, M. T. Ladan, A. Afolabi-Akiyode (eds.), *Sharia Implementation in Nigeria: Issues and Challenges on Women's Rights and Access to Justice*, Enugu 2003, s. 165.

<sup>88</sup> I. R. A. Ozigbo, *An Introduction to the Religion and History of Islam*, Enugu 1988, s. 141.

<sup>89</sup> M. Last, *The Sokoto Caliphate...*, s. 56.

<sup>90</sup> C. O. Ubaka, op. cit., s. 26.

<sup>91</sup> A. A. Okene, S. B. Ahmad, op. cit., s. 85.

<sup>92</sup> Zob.: S. Piłaszewicz, *Potega Księgi i Miecza Prawdy. Religia, cywilizacja i kultura islamu w Afryce Zachodniej*, Warszawa 1994, s. 102 n.

cielka<sup>93</sup>. Powierzono jej także odpowiedzialne zadanie uporządkowania dzieł ojca po jego śmierci. Dzisiejsi muzułmanie nigeryjscy porównują nawet wagę tej pracy do dzieła spisania Koranu po śmierci Proroka. Źródła europejskich podróżników potwierdzają ponadto, że w zamożnych domach fulańskich mogły uczyć się także dzieci niewolników<sup>94</sup>.

Tak dobrze zorganizowanym państwem cieszyły się pierwsze pokolenia jego mieszkańców. Przynajmniej na cztery dekady przed podbojem kalifatu przez Brytyjczyków w 1903 r. chylił się on ku upadkowi<sup>95</sup>. Szlachetna filozofia założycieli imperium została skompromitowana przez ich następców, których prywatne interesy stały się ważniejsze od dobra publicznego. Państwo trawiły wszystkie choroby, przed którymi ostrzegali przywódcy dżihadu: łapówkarstwo, skorumpowanie urzędów i niesprawiedliwość sędziów<sup>96</sup>. Złe rządy były widoczne we wszystkich dziedzinach życia.

We wczesnym okresie kalifatu, kiedy administracja państwowa nie była jeszcze nadmiernie rozbudowana, dochody z podatków zgodnych z szariatem były wystarczające. Tworzenie nowych urzędów w celu zarządzania podbijanymi obszarami powodowało wzrost wydatków na ich utrzymanie. W latach 40. i 50. XIX w. nastąpił jednak wzrost obciążeń finansowych w emiratach. Zwiększały się również podatki na rzecz Sokoto. Oprócz rocznych trybutów dla stolicy (muszelki kauri, niewolnicy i dary w naturze) emiraty były zobowiązane płacić podatek wezyrowi Sokoto. Emirowie natomiast ściągali dla siebie podatki od niemuzułmanów. Za łaskę i opiekę otrzymywali ponadto prezenty, w języku hausa zwane *gaisuwa* (podziękowanie), które rozdzielali swoim urzędnikom. Podatek pobierany od sprzedaży niewolników (*fito*) miał z góry ustaloną wysokość<sup>97</sup>. W zależności od upodobania rządzących wprowadzano opłaty od działalności handlowej i rzemieślniczej, od dołów farbiarskich, drzew palmowych i warzyw, a nawet

<sup>93</sup> J. Boyd, B. B. Mack, *Collected Works of Nana Asma'u, Daughter of Usman 'dan Fodio (1793–1864)*, Chicago 1997.

<sup>94</sup> M. Kraśniewski, op. cit., s. 152.

<sup>95</sup> A. A. Okene, S. B. Ahmad, op. cit., s. 86.

<sup>96</sup> M. Hiskett, *The Sword of Truth...*, s. 106.

<sup>97</sup> Szerzej na ten temat zob.: M. Kraśniewski, op. cit., s. 153–193.

podatek od zmarłych<sup>98</sup>. Kiedy w latach 80. XIX w. w emiracie Kano, wbrew ideom dżihadu, opodatkowano również malamów, wystąpili oni przeciwko władzy<sup>99</sup>. Stało się zatem to, przed czym przestrzegał Ibn Chaldun: „Wielu pobożnych ludzi, którzy kroczą drogami religii, ucieka się do powstania przeciwko niesprawiedliwym emirom. [...] To wszystko, co władza narzuca siłą, bezwzględny panowaniem, lekceważąc solidarność grupy, jest tyranią i niesprawiedliwością; jest to godne nagany z punktu widzenia prawa religijnego, jak i z punktu widzenia mądrości politycznej”<sup>100</sup>. Ok. 1860 r. system podatkowy był niezwykle dotkliwy, arbitralny i skorumpowany w większości emiratów. Zakatu nie rozdzielano biednym i na obszarach rolniczych, lecz wśród emirów i urzędników<sup>101</sup>.

W kontekście historii kalifatu Sokoto można przyznać rację Ibn Chaldunowi, który powiadał, że władzę w państwie powinna sprawować tylko jedna osoba, ponieważ „[...] tam, gdzie jest wielu przywódców, następuje zniszczenie wszystkiego”<sup>102</sup>. Rozdrobniony system fulańskich emiratów w istocie nie skonsolidował państwa. Kolejni kalifowie i przywódcy emiratów utrwalili niezgodną z islamem zasadę dziedziczenia tronu<sup>103</sup>, zachowując się jak suwenerzy, nie zaś jak „pasterze ludu”<sup>104</sup>. Twórcy kalifatu uważali wszakże, że władca powinien być wybierany. W *Bajan wudżub al-hidżra* Usman dan Fodio przestrzegał, że uprzywilejowanie jednego ludu lub grupy jest najsku-

<sup>98</sup> M. Kuś, op. cit., s. 259. W *Kitab al-fark* Usman dan Fodio krytykował podatki niezgodne z szariatem, pobierane od kupców, podróżnych i pasterzy.

<sup>99</sup> H. I. Said, *Notes on Taxation as a Political Issue in the 19<sup>th</sup> Century Kano*, w: B. M. Barkindo (ed.), *Studies in the History of Kano*, Ibadan 1983, s. 118.

<sup>100</sup> J. Bielawski, op. cit., s. 108, 110.

<sup>101</sup> C. N. Ubah, *Administration of Kano Emirate under the British, 1900–1930*, Enugu 1985, s. 357.

<sup>102</sup> J. Bielawski, op. cit., s. 110.

<sup>103</sup> Usman dan Fodio przestrzegał przed uprzywilejowaniem jednego ludu nad innymi, ale sam na dowódców i emirów wyznaczał głównie Fulanów. Jego wypowiedź w tej kwestii przytacza M. Kuś, op. cit., s. 97. Podobnie zresztą Usman dan Fodio krytykował dziedziczenie władzy, choć przekazał rządę w kalifacie swojemu bratu i synowi.

<sup>104</sup> C. S. Whitaker, op. cit., s. 334.

teczniejszym sposobem zniszczenia królestwa<sup>105</sup>. Jedną z najpoważniejszych konsekwencji dziedziczenia władzy było powstanie dynastii zarówno na szczęblu władzy centralnej, jak i w emiratach. Z czasem doprowadziło to do nepotyzmu oraz rywalizacji między członkami dynastycznych rodzin.

Niezgodnie z islamem dzielono ponadto łupy wojenne. Zaprzeczenie pierwotnych ideałów doprowadziło także do moralnego upadku społeczeństwa. Następcy twórców kalifatu byli bardziej zajęci handlem niewolnikami oraz politycznym i gospodarczym ekspansjonizmem niż szerzeniem islamu<sup>106</sup>. Na niektórych obszarach interesy ekonomiczne były głównym powodem kontynuowania dżihadu, co osłabiało państwo i prowadziło nieuchronnie do jego upadku<sup>107</sup>. Stało się w istocie tak, jak pisał Ibn Chaldun: „Jednostki wykorzystują upadek państwa do tego, by się bogacić”<sup>108</sup>. Działania wojenne doprowadziły do zniszczeń i wyludnienia wielu obszarów. Codziennością było egzystowanie w poczuciu ustawicznego zagrożenia życia i mienia z powodu nieustających rajdów niewolniczych i najazdów na rolników w celu zdobywania żywności w okresie głodu. Nie przestrzegano zakazu niewolenia wyznawców islamu. Przejawem braku bezpieczeństwa ekonomicznego były między innymi śmiałe napady na karawany kupieckie.

O tym, że kryzys w kalifacie rozpoczął się jeszcze za życia jego twórców, świadczy to, że w ostatnich latach swojego życia ubolewali oni nad kondycją państwa i odejściem od pierwotnych założeń dżihadu<sup>109</sup>. Potwierdzają to również relacje europejskich podróżników przebywających w kalifacie w latach 30 i 50. XIX stulecia. Opisują oni drastyczne skutki grabieży, zniszczeń i mordów dokonywanych

<sup>105</sup> Szerzej na ten temat zob.: A. Hamman, *Dynastic Conflicts and Political Instability in Muri Emirate, 1833–1898*, w: H. Bobboyi, A. M. Yakubu (eds.), op. cit., s. 149–159.

<sup>106</sup> Takiego zdania jest między innymi M. H. Kukah, *Religion, Politics, and Power in Northern Nigeria*, Ibadan 1993, s. 2.

<sup>107</sup> A. A. Okene, S. B. Ahmad, op. cit., s. 88.

<sup>108</sup> J. Bielawski, op. cit., s. 39.

<sup>109</sup> M. Last, *An Aspect of the Caliph Muhammad Bello's Social Policy*, "Kano Studies" 1966, Vol. 2, s. 56.



pod fulańskimi rządami<sup>110</sup>. Podobnie skompromitowany został system wymiaru sprawiedliwości w kalifacie. Już we wczesnym okresie skorumpowani sędziowie wydawali wyroki w zależności od statusu i zamożności oskarżonego<sup>111</sup>.

Brak solidarności elit rządzących, porzucenie muzułmańskich ideałów przyświecających założycielom kalifatu, zachłanność, korupcja i bezprawie doprowadziły do upadku i delegalizacji państwa, które na początku XX w. stało się łatwym łupem Brytyjczyków i zostało podporządkowane systemowi władzy kolonialnej<sup>112</sup>. Fulanie popełniali te same grzechy, za które tak gorliwie krytykowali hausańskie dynastie Habe. Mimo to kalifat Sokoto jest pamiętany przede wszystkim jako okres świetności islamu, a wielu współczesnych historyków muzułmańskich podkreśla przede wszystkim intelektualne znaczenie dżihadu<sup>113</sup>. Wyznawcy islamu w północnej Nigerii uważają, że przesłanie Usmana dan Fodio – „ojca muzułmańskiej północy”, nie straciło na aktualności i jest równie odpowiednie dla dzisiejszych warunków. Sfrustrowani swoją sytuacją ekonomiczną i brakiem poczucia bezpieczeństwa, odwołują się do idealizowanej przeszłości kalifatu, w której odnajdują uprawomocnienie swoich żądań. Kiedy na północy Nigerii wprowadzano w życie kodeksy koraniczne, zwolennicy pełnego szariatu uzasadniali, że był on oficjalnym prawem w imperium Usmana dan Fodio. Wielu muzułmanom towarzyszyło wówczas przekonanie, że pod panowaniem szariatu powstaną nowe drogi i szpitale, zlikwiduje się przestępczość i korupcję, przywróci się godność i właściwe relacje międzyludzkie. Szariat nie pozwala przecież na polityczny ucisk i ekonomiczny wyzysk<sup>114</sup>, o które oskarża się dzisiaj rząd federalny. Tymczasem współczesne elity muzułmańskie powielają te same błędy, które doprowadziły do upadku kalifatu Sokoto.

<sup>110</sup> Zob. M. Kuś, op. cit., s. 254–256.

<sup>111</sup> C. N. Ubah, op. cit., s. 25.

<sup>112</sup> C. S. Whitaker, *The Sokoto Caliphate as Cosmopolis: The Emirates in Transition to Nigeria's First Republic*, w: H. Bobboyi, A. M. Yakubu (eds.), op. cit., s. 334.

<sup>113</sup> M. T. Usman, *Literary Legacy of the Sokoto Caliphate: Commentary on Some Selected Poems from Northern Nigeria*, „FAIS Journal of Humanities” 2003, Vol. 4, No. 2, s. 21.

<sup>114</sup> M. L. Danbazau, *Politics and Religion in Nigeria*, Kano 1991, s. VII.



Sanusi Lamido Sanusi uważa, że choć islam ma na uwadze społeczną sprawiedliwość, podkreśla konieczność wspomagania wierzących i zapewnia podstawowe potrzeby życiowe, to jednak równość pod względem zamożności nigdy nie była zasadą islamu. Według niego za sytuację na północy Nigerii odpowiedzialne są wyłącznie elity muzułmańskie, które defraudują publiczne pieniądze pod różnymi pretekstami i kosztem swoich braci w wierze. Tylko ścisłe przestrzeganie zasad islamu mogłoby poprawić bytowe warunki ludzi<sup>115</sup>. Nawoływanie do odrestaurowania kalifatu w warunkach współczesnej Nigerii i oczekiwania „rozdzielczej” sprawiedliwości w islamie muszą zatem przybierać charakter hasel czysto populistycznych.

## BIBLIOGRAFIA

- Adamu M., *Aspects of Economic and Social Development in the Sokoto Caliphate in the Nineteenth Century*, w: Bobboyi H., Yakubu A. M. (eds.), *The Sokoto Caliphate History and Legacies, 1804–2004*, Zaria – Kaduna 2006.
- Ahmed A. B., *Administration of Islamic Law and Justice in a Constitutional Democracy: Problems and Prospects*, w: J. N. Ezeilo, M. T. Ladan, A. Afolabi-Akiyode (eds.), *Sharia Implementation in Nigeria: Issues and Challenges on Women's Rights and Access to Justice*, Enugu 2003.
- Al-Abdin A., *The Disbursement of Zakah*, "Islamic Studies" 2003, Vol. 42, No. 1.
- Bielawski J., *Ibn Chaldun*, Warszawa 2000.
- Boyd J., Mack B. B., *Collected Works of Nana Asma'u, Daughter of Usman 'dan Fodio (1793–1864)*, Chicago 1997.
- Danbazau M. T., *Politics and Religion in Nigeria*, Kano 1991.
- Dantiye N. I., *A Study of the Origins, Status and Defensive Role of Four Kano Frontier Strongholds (Ribats) in the Emirate Period (1809–1903)*, doctor's dissertation, Indiana University 1985.
- El-Masri F. H., *A Critical Edition of Dan Fodio's Bayân wujûb al-hijra ;alâ l'ibâd, with Introduction, English Translation and Commentary*, doctor's dissertation, University of Ibadan 1968.
- Garba T., *Taxation in Some Hausa Emirates*, Birmingham 1986.
- Hamman A., *Dynastic Conflicts and Political Instability in Muri Emirate, 1833–1898*, w: H. Bobboyi, A. M. Yakubu (eds.), *The Sokoto Caliphate History and Legacies, 1804–2004*, Zaria – Kaduna 2006.

<sup>115</sup> S. L. Sanusi, *Basic Needs and Redistributive Justice in Islam...*, op. cit.

- Hiskett M., *Kitab al-Farq. A Work on the Habe Kingdoms Attributed to Uthman dan Fodio*, "Bulletin of the School of Oriental and African Studies" 1960, Vol. 23, No. 3.
- Hiskett M., *The Sword of Truth. The Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, New York 1973.
- Husayn S. S., *Non-Muslims and the Law of Social Security in Islam*: <http://home.swipnet.se/islam/articles/Non-Muslim.htm> [04.06.2013].
- Kraśniewski M., *Obraz niewolnictwa w piśmiennictwie Hausa i w relacjach podróżników*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Warszawski 2013.
- Kukah M. H., *Religion, Politics, and Power in Northern Nigeria*, Ibadan 1993.
- Kuś M., *Boża ścieżka i jej rozstaje. Dżihad Usmana dan Fodio i dzieje emiratów fulańskich*, Kraków 2003.
- Last M., *An Aspect of the Caliph Muhammad Bello's Social Policy*, "Kano Studies" 1966, Vol. 2.
- Last M., *The Sokoto Caliphate*, London 1967.
- Mahdi A., *Aspects of Economic and Social Development in the Sokoto Caliphate in the Nineteenth Century*, w: H. Bobboyi, A. M. Yakubu (eds.), *The Sokoto Caliphate History and Legacies, 1804–2004*, Zaria – Kaduna 2006.
- Mahdi A., *Sharia in Nigeria: Reflection on the Debates*, <http://www.gamji.com/article6000/NEWS6598.htm> [06.11.2012].
- Muhammad D. A., *Muslim Intellectuals and the Sharia Debate in Nigeria*, [http://www.nigerdeltacongress.com/marticles/muslim\\_intellectuals\\_](http://www.nigerdeltacongress.com/marticles/muslim_intellectuals_) [19.03.2013].
- Nenegel J. G., *Precolonial African Intergroup Relations in the Kuru and Pengana Polities of the Central Nigerian Highlands 1800–1900*, Frankfurt am Main 1999.
- Okene A. A., Ahmad S., *Ibn Khaldun, Cyclical Theory and the Rise and Fall of Sokoto Caliphate, Nigeria, West Africa*, "International Journal of Business and Social Science" 2011, Vol. 4, No. 2.
- Oraegbunam K. E. I., *Islamic Law, Religious Freedom and Human Rights in Nigeria*, "African Journal of Law and Criminology" 2012, Vol. 2, No. 1.
- Ozigbo I. R. A., *An Introduction to the Religion and History of Islam*, Enugu 1988.
- Paden J. N., *Religion and Political Culture in Kano*, Berkeley 1973.
- Paden J. N., *Islamic Political Culture and Constitutional Change in Nigeria*, "A Journal of Opinion" 1981, Vol. 11, No. 1–2.
- Peace and Security: God Consciousness*, <http://www.islamreligion.com/articles/510/> [26.06.2013].

- Philips J. E., *Ribats in the Sokoto Caliphate: Selected Studies, 1804–1903*, doctor's dissertation, University of California 1992.
- Pierce S., *Looking Like a State: Colonialism and the Discourse of Corruption in Northern Nigeria*, "Comparative Study of Society and History" 2006.
- Piłaszewicz S., *Potęga Księgi i Miecza Prawdy. Religia, cywilizacja i kultura islamu w Afryce Zachodniej*, Warszawa 1994.
- Said H. I., *Notes on Taxation as a Political Issue in the 19<sup>th</sup> Century Kano*, w: B. M. Barkindo (ed.), *Studies in the History of Kano*, Ibadan 1983.
- Salau M. B., *Ribats and the Development of Plantations in the Sokoto Caliphate: A Case Study of Fanisau*, [http://www.yorku.ca/nhp/seminars/2004\\_05/Ribat.pdf](http://www.yorku.ca/nhp/seminars/2004_05/Ribat.pdf), s. 3 n. [04.06.2013].
- Sanusi S. S., *Basic Needs and Redistributive Justice in Islam – Panacea to Poverty in Nigeria*, <http://www.gamji.com/sanusi> [04.06.2013].
- Sanusi S. S., *Islam and Economic Empowerment*, <http://www.xa.yimg.com/kg/.../Sanusi+Lamido+Sanusi+collection-unedited.doc>, s. 97 [10.12.2013].
- Siwierska E., *Na straży szariat: Hisba w północnej Nigerii*, „Afryka” 2009, nr 29–30.
- Smaldone J. P., *Warfare in the Sokoto Caliphate: Historical and Sociological Perspectives*, London 1977.
- Social Solidarity and Social Security in Islam*, <http://www.defending-islam.com/page150.html> [04.06.2013].
- Sulaiman I., *Economic Philosophy and Principles of Sokoto Caliphate*, <http://www.sunniforum.com/forum/showthread.php?6212-Economic-Philosophy-and-Principles-of-Sokoto-Caliphate>, s. 7 [17.01.2013].
- Syed I. B., *Social Security in Islam*, [http://www.irfi.org/articles/articles\\_251\\_300/social\\_security\\_in\\_islam](http://www.irfi.org/articles/articles_251_300/social_security_in_islam) [18.12.2012].
- Ubah C. N., *Administration of Kano Emirate under the British, 1900–1930*, Enugu 1985.
- Ubaka C. O., *Sharia in Nigeria: its Implications for Non-Muslims*, Enugu 2000.
- Usman M. T., *Literary Legacy of the Sokoto Caliphate: Commentary on Some Selected Poems from Northern Nigeria*, "FAIS Journal of Humanities" 2003, Vol. 4, No. 2.
- Whitaker C. S., *The Sokoto Caliphate as Cosmopolis: The Emirates in Transition to Nigeria's First Republic*, w: H. Bobboyi, A. M. Yakubu (eds.), *The Sokoto Caliphate History and Legacies, 1804–2004*, Zaria – Kaduna 2006.
- Zubair A., *The Rights of Non-Muslim under the Sharia*, w: Z. I. Oseni (ed.), *A Digest on Islamic Law and Jurisprudence in Nigeria*, Auchi 2003.

## **SOCIAL SECURITY SYSTEM IN THE SOKOTO CALIPHATE**

### **SUMMARY**

Keywords: Islam, social security, West Africa, Sokoto Caliphate, Jihad

The Sokoto Caliphate was the largest and most territorially extensive state in Africa. It was founded by Usman dan Fodio and his companions through Jihad in the early of 1800s. Islam was the basis of governance of the Caliphate. Ethical values, social justice and welfare were the principles of its creation. These principles were stated in the writings of the Jihad leaders. Most scholars agree that its establishment led to rapid economic and commercial development and the society had a high standard of security. Islam as understood by Usman dan Fodio has ever remained a message for the oppressed against the oppressor. The political and social philosophy of the Caliphate was based on Shari'a. However, abandonment of the original ideals by the successors of the founders, corruption and injustices provided the factors of collapse of the Caliphate. This paper seeks to examine the principles of the social security system in the Sokoto Caliphate as reflected in the writings of Usman dan Fodio, his brother Abdullahi and his son Muhammadu Bello.