

EWA SIWIERSKA

## ABUBAKARA GUMIEGO KONCEPCJA REFORMY ISLAMU W NIGERII

*Panu Profesorowi Stanisławowi Piłaszewiczowi*

Ruchy reformatorskie w północnej Nigerii, podobnie jak w całym świecie islamu, można postrzegać jako wyraz krytycznej oceny aktualnego stanu religii i chęć naprawy społeczeństwa, które odeszło od wiary albo ją zniekształciło przez wprowadzenie nowych elementów. Reformizm muzułmański ma także charakter polityczny, jeśli dąży do obalenia władzy opresyjnej lub nie mającej legitymizacji w islamie, aby zastąpić ją rządami opartymi na szariacie. W celu zyskania zwolenników dla swojej działalności reformatorzy religijni oferują atrakcyjną ideologię, odmienną wersję wiary, jako jedynie słuszną, lub obietnicę zbawienia. Ruchy odnowicielskie mogą być także inspirowane osobistymi ambicjami i walką o przywództwo. Na ich czele stawali zwykle znani uczeni i kaznodzieje, często uchodzący za osoby święte albo utożsamiane z muzułmańskim mesjaszem, który według eschatologii islamu pojawi się jako jeden ze znaków końca świata. Za największego reformatora islamu w Afryce Zachodniej uważa się Szajcha Usmana dan Fodio (1754–1817), twórcę Kalifatu Sokoto. Dżihad Usmana pod hasłem oczyszczenia islamu z ‘pogańskich’ innowacji inspirowuje jego współczesnych naśladowców. Swoją rolę w dziele rewitalizacji islamu miały także bractwa sufickie. Ich protest przeciwko władzy brytyjskiej przejawiał się w oferowaniu muzułmanom mistycznej formy doświadczeń religijnych, pozwalających na zdystansowanie się od kolonialnej rzeczywistości. Z ugrupowań o charakterze elitarnym przekształcały się one w masowe ruchy społeczne. Historia sufizmu w północnej Nigerii dowiodła również, że w różnych koncepcjach reformy odegrał on zupełnie inną rolę. Do eskalacji tradycyjnej wrogości między muzułmańskim mistycyzmem a zwolennikami ortodoksji doszło tutaj za sprawą Abubakara Gumiego.

Abubakara Gumiego (1922–1992) uważa się za jednego z najwybitniejszych intelektualistów muzułmańskich w Nigerii. Był niewątpliwie postacią wybitną, niezależnym uczonym, znającym zarówno historię islamu, jak i jego współczesne nurty<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> R. Loimeier, *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Evanston 1997, s. 158.

Taką opinię zyskał zresztą nie tylko dzięki wszechstronnemu wykształceniu, ale także pełnionym funkcjom i kontaktom międzynarodowym. Sprawując urząd Wielkiego Muftiego północnej Nigerii, w latach sześćdziesiątych był największym autorytetem w dziedzinie prawa i oficjalnym jego interpretatorem. Jako członek Ligi Świata Muzułmańskiego (Rabitat al-Alam al-Islami)<sup>2</sup> aktywnie uczestniczył w pracy jej organów, między innymi w Komitecie wydającym opinie prawne dotyczące wszystkich aspektów szariatu. Dzięki temu zasłynął jako *alim*<sup>3</sup>. Abubakar Gumi utrzymywał także ścisłe związki z Uniwersytetem Islamskim w Medynie. W latach sześćdziesiątych był głównym doradcą Arabii Sudyjskiej w sprawach dotacji dla muzułmanów nigeryjskich. To właśnie dzięki jego pośrednictwu zdobywano fundusze na realizację projektów na rzecz islamu. Abubakar Gumi miał zatem realny wpływ na rozwój instytucji i organizacji muzułmańskich w swoim kraju<sup>4</sup>.

Ważną dziedziną działalności Abubakara Gumiego była twórczość religijna. Jest on autorem między innymi przekładu Koranu na język hausa oraz komentarza do Świętej Księgi. Tę ostatnią pozycję, wydaną w 1979 roku w Bejrucie, cenili sobie najbardziej. W dowód uznania za swoje osiągnięcia był wielokrotnie nagradzany. Otrzymał najwyższe odznaczenie Nigerii (Commander of the Order of the Federal Republic), honorowe tytuły uniwersytetów w Ibadanie i Zarii (1965), a w roku 1987 Arabia Saudyjska przyznała mu najbardziej prestiżową w tym kraju Nagrodę Króla Fajsala<sup>5</sup>.

Bliskie związki Abubakara Gumiego z Arabią Saudyjską w znaczący sposób wpłynęły na ukształtowanie się jego wizji 'prawdziwego' islamu. W roku 1957 spędził w tym kraju dziesięć miesięcy, nadzorując sprawy nigeryjskich pielgrzymów. W rok później pojechał tam ponownie jako członek rządowej delegacji. Podczas swoich wizyt spotykał się z politykami i nawiązywał osobiste przyjaźnie. Choć nigdy otwarcie nie przyznawał, że ideologia wahhabicka odegrała dużą rolę w jego wizji islamu, to jednak w Nigerii jego poglądy były z nią utożsamiane<sup>6</sup>. Z tym nurtem łączył go przede wszystkim nacisk na dogmat o jedności Boga,

---

<sup>2</sup> Liga Świata Muzułmańskiego, znana też jako Liga Muzułmańska, to organizacja międzynarodowa, założona w 1962 roku, finansowana przez Arabię Saudyjską. Ma siedzibę w Mekce. Jej celem jest umacnianie jedności i solidarności muzułmanów oraz finansowe wspieranie nauk islamu, pielgrzymek i mniejszości muzułmańskich na świecie.

<sup>3</sup> R. Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*, Leiden 1990, s. 344. W języku arabskim *alim* (l.mn. *ulama*) to 'ten, który wie' – znawca teologii i prawa. *Ulama* stanowią najważniejszą grupę w tradycyjnej hierarchii religijnej i świeckiej w islamie. Wśród nich są sędziowie, imamowie, kaznodzieje i nauczyciele. W języku polskim często używa się formy 'ulemowie'.

<sup>4</sup> R. Loimeier, *op. cit.*, s. 157.

<sup>5</sup> Abubakar Gumi, Isma'ila Abubakar Tsiga, *Manufata* (Mój cel), Kaduna 2002, s. 232–233. Książka ta, która jest autobiografią Abubakara Gumiego, pierwotnie została napisana w języku angielskim, a potem przetłumaczona na język hausa. Stanowi ona bardzo cenne źródło informacji o jego życiu, działalności i poglądach.

<sup>6</sup> Przez swoich przeciwników był nawet określany „marionetką Saudyjczyków”. Zob. R. Loimeier, *op. cit.*, s. 166.

na znaczenie sunny Proroka i praktyk religijnych. W procesie kształtowania się poglądów Abubakara Gumiego duże znaczenie miała także działalność Sajjida Kutba (1906–1966), egipskiego ideologa Stowarzyszenia Braci Muzułmanów<sup>7</sup>. Gumi podzielał między innymi jego opinię, że chrześcijaństwo jest tylko wypaczoną wersją prawdziwej wiary. Od Kutba przejął ponadto koncepcję *dżahilijji*<sup>8</sup>. Zgodnie z przekonaniem Sajjida Kutba, zapożyczając zachodnie wzorce prawne i edukacyjne i nie kierując się nakazami Boga, muzułmanie zeszli z drogi islamu i znaleźli się na etapie ‘pogaństwa’, niewiedzy, głupoty i braku fundamentalnych zasad etycznych, czyli w takim samym stanie, w jakim trwały społeczeństwa przed pojawieniem się islamu. Skoro ludzie powrócili do stanu *dżahilijji*, rzeczą konieczną stało się odnowienie wiary, podobnie jak konieczne jest całkowite poddanie się woli Boga. Z chwilą powrotu do ‘prawdziwego’ islamu powstanie nowe, świadome społeczeństwo. Sajjid Kutb był zwolennikiem powszechnej rewolucji społecznej, mającej na celu wyzwolenie ludzi ciemżonych, sprowadzonych na złą drogę i pogrążonych obecnie w *dżahilijji*. Powiadał, że muzułmanie mają także prawo do walki zbrojnej, będącej jedną z form *dżihadu*<sup>9</sup>, do którego z czasem musi dojść, aby znieść rządy *dżahilijji* i ustanowić władzę Boga na całym świecie, a islam stał się wiarą wszystkich narodów<sup>10</sup>. Sajjid Kutb pisał:

[...] Wszystko, co nas otacza, jest *dżahilijją* [...] wyobrażenia ludzi, ich przekonania, zachowania, zwyczaje, źródła ich kultury, sztuk i literatury, ustaw zasadniczych i praw, nawet wiele z tego, co uważamy za kulturę islamu, filozofię islamu i myślenie islamu [...] są produktem tej *dżahilijji*<sup>11</sup>.

Jednak wspólnota muzułmańska, aby mogła wypełnić swoją misję, musi najpierw sama powrócić do swojej pierwotnej formy. Musi odrzucić te praktyki społeczne, które są dziełem umysłu ludzkiego i które nawarstwiły się na przestrzeni wielu stuleci. Do takich praktyk należy fałszywe prawo i postępowanie ludzi, które nie mają nic wspólnego z islamem i przesłaniają właściwe przesłanie Boga. Islam

<sup>7</sup> Historii oraz ideologii tej organizacji poświęcone jest opracowanie J. Zdanowskiego, *Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Warszawa 2009. Abubakar Gumi studiował najważniejsze dzieła Sajjida Kutba: *Al-Adala al-idżtimaijja fi-l-islam* (Sprawiedliwość społeczna w islamie, 1949); *Fi zilal al-kur’an* (W świetle Koranu, 1952) oraz *Ma’alim fi-t-tarik* (Słupy milowe na drodze, 1964).

<sup>8</sup> Bracia Muzułmanie przejęli i rozwinęli koncepcję *dżahilijji* stworzoną przez fundamentalistycznego ideologa z Pakistanu, Abu al-Ala al-Maududiego (1903–1979). Twierdził on, że współczesna *dżahilijja*, mająca swój pierwowzór w czasach przedmuzułmańskich, jest światem bez Boga i neguje wartości religijne. Al-Maududi uważał, że obowiązkiem każdego muzułmanina jest walka z tak pojmowaną *dżahilijją* uosabiającą wszystko, co nie jest czystym islamem. Zob. M.M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008, s. 315. Na temat ewolucji terminu *dżahilijja* w dziejach islamu zob. *ibidem*, s. 81–83.

<sup>9</sup> Zob. J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 187.

<sup>10</sup> Hassan Ali Jamsheer, *Historia powstania islamu jako doktryny społeczno-religijnej*, Warszawa 2009, s. 192.

<sup>11</sup> *Ibidem*, *op. cit.*, s. 187.

powinien oczyścić się od tych praktyk i w ten sposób odrodzić do wypełnienia dziejowej misji [...]”<sup>12</sup>.

Muzułmanie muszą zatem zniszczyć *dżahiliję*, aby powrócić do zasad wiary (*akida*)<sup>13</sup>. Zarówno dla Sajjida Kutba, jak i dla Abubakara Gumiego punktem wyjścia do sformułowania takiej koncepcji był stopień zgodności z Koranem i sunną, jaki osiągnęło dzisiaj społeczeństwo. Gumi uważał, że konieczne jest ‘fundamentalne’ rozwiązanie problemów wierzących, pogrążonych obecnie w niewiedzy: „Ta społeczność nigdy nie będzie zdolna uregulować swojego życia i spraw w satysfakcjonujący sposób, jeśli nie powróci do źródeł wiary”<sup>14</sup>.

Ważną sferą zainteresowania Abubakara Gumiego był ówczesny stan sądownictwa muzułmańskiego w północnej Nigerii. W latach sześćdziesiątych zaangażował się w jego reformę. Udało mu się między innymi usprawnić procedury powoływania sędziów oraz zorganizować kursy prawnicze na Uniwersytecie Ahmadu Bello w Zarii. Gumi uważał, że wiara musi być zgodna z prawem muzułmańskim<sup>15</sup>, a postępowanie według jego przepisów cechuje prawdziwego muzułmanina: „Kto kieruje się szariatem we wszystkim: w oddawaniu czci Bogu i wypełnianiu aktów wiary oraz w relacjach z ludźmi, ten jest muzułmaninem, który uważa Boga za jedyny obiekt kultu”<sup>16</sup>. Podobnie jak Sajjid Kutb, Abubakar Gumi uważał, że nie wystarczy urodzić się muzułmaninem i praktykować kult, aby być uważanym za człowieka prawdziwie wierzącego. Trzeba także podporządkować swoje życie bożemu prawu. Kutb powiadał, że odrzucenie szariatu i orzekanie na podstawie tego, czego Bóg nie objawił, jest niewiarą<sup>17</sup>. Takie stanowisko, istotne z punktu widzenia sprecyzowania niewiary (*kufir*) i niewiernego (*kafir*), zajmował również Abubakar Gumi. Sędziów wydających orzeczenia na podstawie innej niż szariat, którzy uważali to za zgodne z islamem, zaliczał do niewiernych. Podobnie, według Gumiego, za niewiernego należy uznać każdego muzułmanina, który udaje się ze swoją sprawą do niemuzułmańskiego sędziego<sup>18</sup>. Przekonany o tym, że właściwe zreformowanie społeczeństwa jest moż-

<sup>12</sup> Cytuję za J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 249.

<sup>13</sup> Zob. J. Danecki, *Podstawowe informacje o islamie*, wydanie drugie uzupełnione, Warszawa 2007, s. 493 i n. oraz J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 161 i n. Podobnie jak Sajjid Kutb, Abubakar Gumi rozróżniał arabskie pojęcia *akida* (wiara) i *din* (religia). To drugie ma szersze znaczenie. Religia jest bowiem ogólną zasadą rządzącą życiem w islamie i opiera się na wierze. Zob. J. Danecki, *Polityczne funkcje islamu*, Warszawa 1991, s. 157, przyp. 35.

<sup>14</sup> Cytuję za R. Loimeier, *op. cit.*, s. 183.

<sup>15</sup> Abubakar Gumi, *Al Akeedatus Saheehah bi Muwaafakatish Shari'ah* (Czysta wiara zgodna z przepisami szariatu), *Gabatarwa* (Wstęp), s. 5. Tekst dostępny na stronie: <http://irdcentre.org/al-akeedatus-saheehah-bi-muwaafakatish-shariah> (2012-11-29). Jest to hausąńska wersja dzieła, które pierwotnie zostało napisane przez Gumiego w języku arabskim: *Al-Akida as-sahiha wa-muwafakat asz-shari'a*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, rozdział: *Musulunci da shari'a* (Islam i szariat), s. 40.

<sup>17</sup> Zob. J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 187.

<sup>18</sup> Abubakar Gumi, *Al Akeedatus...*, rozdział: *Musulunci da shari'a* (Islam i szariat), s. 40 i n.

liwe tylko na drodze wytyczonej przez szariat, Gumi uważał za konieczne jego zintegrowanie z prawem świeckim w konstytucji Nigerii<sup>19</sup>. Aby przywrócić mu godne miejsce w prawodawstwie nigeryjskim, zabiegał również o utworzenie Sądu Apelacyjnego Szariatu na szczeblu federacji.

Abubakar Gumi opowiadał się za ponownym rozpoczęciem procesu *idżti-hadu*, czyli przystosowania szariatu do zmieniających się warunków, poprzez niezależną interpretację Koranu i sunny. W jego opinii tylko w ten sposób można dokonać fundamentalnej reformy prawa. Nie zgadzał się bowiem z poglądem, że proces kodyfikacji szariatu zakończył się wraz z powstaniem szkół prawa w islamie. Gumi akceptował stanowisko, że są trzy formy *idżtihadu*: Towarzyszy Proroka (*sahaba*); towarzyszy *sahaba* (*tabi'un*) oraz *idżtihad* czterech autorytatywnych szkół prawa. Te dwa pierwsze zostały już zamknięte, ale ten ostatni nigdy nie może być kompletny, ponieważ wraz z upływem czasu pojawiają się nowe rzeczy, których nie było za życia Proroka, jego *sahaba* i *tabi'un*. Nowe zjawiska trzeba zaś zintegrować z prawem muzułmańskim. W celu wznowienia *idżtihadu* Gumi zalecał przyjęcie dwóch zasad. Pierwsza (*talfik*) polega na rozstrzygnięciu specyficznego problemu poprzez odwołanie się do istniejących już rozwiązań uznanych szkół prawa<sup>20</sup>. Zgodnie z drugą zasadą natomiast, charakterystyczną dla szkoły malikickiej, należało kierować się dobrem całej społeczności muzułmańskiej (*maslaha*). Choć Gumiemu najbliższe były poglądy hanbalitów, to jednak w praktyce nie stosował metody *talfik* i odwoływał się do obowiązującej w północnej Nigerii tradycji malikickiej<sup>21</sup>. Uważał on, że proces *idżtihadu* może się rozpocząć w jego kraju tylko wówczas, kiedy sędziowie będą dobrze znali przepisy klasycznych szkół prawa, aby skutecznie stosować zasadę *talfik*<sup>22</sup>.

Swoje stanowisko Gumi uzasadniał, powołując się na Koran: 4:51–52 oraz 5:44–47.

<sup>19</sup> Takie podejście do szariatu także zbliżało Gumiego do ideologów Stowarzyszenia Braci Muzułmanów. O znaczeniu szariatu w procesie reformy islamu mówił na przykład założyciel tej organizacji, Egipcjanin Hasan al-Banna (1906–1949), według którego odrzucenie prawa muzułmańskiego na rzecz ustawodawstwa europejskiego prowadziło do utraty religijnych podstaw rozwoju społeczeństw muzułmańskich. Zob. J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 142.

<sup>20</sup> Dokładnie: *at-talfik bajn al-mazahib*. Zjawisko to wystąpiło w XIX w. Wcześniej obowiązywało przestrzeganie zasad tylko jednej szkoły prawa. Dzisiaj metoda *talfik* zyskuje coraz większą popularność, ale jest na ogół potępiana przez fundamentalistyczne nurty w islamie. Zob. M. Dziekan, *Prawo muzułmańskie wczoraj i dziś*, [w:] E. Machut-Mendecka (red.), *Oblicza współczesnego islamu*, Warszawa 2003, s. 56 i n. W północnej Nigerii, gdzie muzułmanie ściśle trzymają się malikickiej szkoły prawa, *talfik* się nie przyjął.

<sup>21</sup> Shehu Muhammad Shanono, *Abubakar Mahmoud Gummi as a Mujaddid in Nigeria in the 20th Century*, praca licencjacka, Kano 1976, s. 13.

<sup>22</sup> R. Loimeier, *op. cit.*, s. 181–182. Zwolennikiem *idżtihadu* był również Hasan al-Banna. Zob. J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 54. Podobnie uważał Syryjczyk Muhammad Raszid Rida (1865–1935), którego poglądy były bliskie Gumiemu. Choć Rida pozostawał pod wpływem ideologii wahhabickiej, przeciwnej indywidualnej interpretacji prawa, to jednak twierdził, że poprzez czynne jego kształtowanie można dostosować szariat do nowej rzeczywistości.

W latach 1975–1978 Abubakar Gumi pełnił funkcję ‘przywódcy pielgrzymki’ do Mekki (*amir al-hadżdż*) i był odpowiedzialny za sprawy związane z jej organizacją i nadzorowaniem. Dzięki temu mógł wprowadzić regulacje dopuszczające do uczestnictwa w pielgrzymce tylko te osoby, które udowodnią, że są do tego odpowiednio przygotowane i wykażą się podstawową wiedzą o islamie. Oznaczało to, że potencjalny pielgrzym musiał spełniać przepisane szariatem wymogi oraz sfinansować podróż bez uszczerbku dla siebie i swojej rodziny. W roku 1984 wprowadzono oficjalny egzamin dla wszystkich, którzy chcieli wypełnić ten obowiązek religijny. Obejmował on znajomość podstawowych modlitw oraz sposobu ich odmawiania<sup>23</sup>. Dla ówczesnego rządu była to także okazja do zmniejszenia wydatków związanych z organizacją hadżdżu w ramach zaostrzenia polityki finansowej państwa. Abubakar Gumi natomiast zyskał możliwość nieudzielania zgody na wyjazd do Mekki określonym osobom nie tylko w oparciu o argumenty ekonomiczne, ale również religijne. Jako członkowi Światowej Najwyższej Rady do Spraw Meczetów (World Supreme Council for the Affairs of Mosques), jednego z organów Rabitat al-Alam al-Islami, i doradcy Islamskiego Banku Rozwoju w Dżiddzie, w połowie lat osiemdziesiątych Abubakarowi Gumiu udało się ponadto przeprowadzić spis wszystkich meczetów w Nigerii, oszacować ich aktualny stan oraz nakłady potrzebne na ich odnowę, rozbudowę lub wybudowanie nowych miejsc kultu. To właśnie od jego decyzji zależało, które z nich były dofinansowywane<sup>24</sup>.

Mało kto, tak jak Abubakar Gumi, doceniał znaczenie edukacji muzułmańskiej. Ta dziedzina była przedmiotem jego wielkiej troski. Wysiłki Gumiego w kierunku rewitalizacji islamu w północnej Nigerii obejmowały zatem również system nauczania. W procesie kształcenia religijnego za bardzo ważne uważał między innymi tłumaczenie klasycznych dzieł arabskich na język hausa. W 1982 roku stanął na czele Narodowego Instytutu Pedagogicznego (National Teacher’s Institute) w Kadunie. Jako członek Rady Uniwersytetu Islamskiego w Medynie oraz Muzułmańskiej Rady Naukowej (Islamic Research Council) w Kairze brał udział w przygotowaniu nowych programów nauczania<sup>25</sup>. O wadze problemu tak mówił: „Społeczeństwo nigeryjskie jest jak każde inne. Jeśli je kształcisz, staje się dobre, jeżeli zaś go nie uczysz, staje się złe. Edukacja jest tym, co odróżnia ludzi od zwierząt. Ludzie wykształceni żyją moralnie”<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> „New Nigerian”, 6 czerwca 1984.

<sup>24</sup> R. Loimeier, *op. cit.*, s. 161–162.

<sup>25</sup> „The Analyst”, 5, 1987, s. 25–28.

<sup>26</sup> Mukhtar Umar Bunza, „Islamism Vs Secularism: A Religious-Political Struggle in Modern Nigeria”. [http://www.sri.ro/old/html version/index/no\\_2mukhtarumarbunza](http://www.sri.ro/old/html%20version/index/no_2mukhtarumarbunza) (2012–04–20).

## ‘Czysta’ wiara według Abubakara Gumiego

Kiedy w latach czterdziestych Abubakar Gumi rozpoczynał swoją publiczną działalność, był zaniepokojony tym, że w jego kraju większość muzułmanów narusza zasady religii, łączy ją z praktykami miejscowymi albo, jak to określał, wierzy w rzeczy, które nie mają nic wspólnego z prawdziwym islamem. Zwalczanie tego zjawiska stało się jednym z jego głównych celów. Pracując jako nauczyciel koledżu w miejscowości Maru, wdał się w polemikę z imamem, który dokonywał ablucji piaskiem (*tajammum*). Gumi opierał się na argumentach dogmatycznych i odwoływał do Koranu, uzasadniającego użycie piasku jedynie w ściśle określonych okolicznościach<sup>27</sup>. Zachowanie imama zbulwersowało go do tego stopnia, że zakazał nawet swoim uczniom chodzić do jego meczetu, dopóki imam nie porzuci praktyki *tajammum*. Słuszność zarzutów Gumiego potwierdziła później specjalna komisja powołana w tej sprawie, zobowiązując imama do zaprzestania używania piasku podczas rytualnej ablucji<sup>28</sup>.

Abubakar Gumi zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że biorąc pod uwagę złożoność przepisów religijnych, zazwyczaj nie można oczekiwać od przeciętnego wyznawcy dogłębnej znajomości wszystkich aspektów islamu. Muzułmanin może zatem czynić coś niezgodnego z szariatem, ale robić to w dobrej wierze (*husn an-nijja*)<sup>29</sup>, przekonany o słuszności swojego postępowania. Tylko wówczas, gdy człowiek świadomie, słowami lub czynami łamie zasady religii lecz utrzymuje, że ich nie narusza, staje się niewiernym (*kafir*). Zgodność uczonych w tej kwestii nie pozostawia wątpliwości, że zasadę *husn an-nijja* można stosować jedynie w odniesieniu do muzułmanów niewykształconych, ale nie tych, którzy z racji pełnionej funkcji powinni dobrze znać Koran. Abubakar Gumi powiedział zatem, że jeśli uczeni nie stosują się do obowiązujących zasad wiary, stają się złym przykładem dla wierzących, ponieważ ich naganne zachowanie może zostać uznane za normę. Dlatego trzeba im to uświadamiać. Krytykując otwarcie imama Maru za praktykowanie *tajammum*, Gumi umocnił swoją pozycję niezależnego uczonego<sup>30</sup> i ‘reformatora’ islamu w północnej Nigerii. Znamienna dla niego argumentacja, oparta na podstawach religijnych, posłużyła mu później

<sup>27</sup> Zasady oczyszczania piaskiem podaje Koran: 5:6. Stosowanie *tajammum* jest uzasadnione w przypadku braku wody w miejscu, w którym muzułmanina zastał czas modlitwy. Podobnie, wystarczającym powodem jest zbyt mała ilość wody albo jej nieprzydatność do dokonania ablucji. O szczegółowych regulacjach dotyczących *tajammum* zob. S. Sidorowicz, *Czystość rytualna w islamie*, [w:] *Literatura arabska. Dociekania i prezentacje. 2. Prawo i teologia. Współczesna proza arabska*, Warszawa 2000, s. 40–45.

<sup>28</sup> Shehu Muhammad Shanono, *op. cit.*, s. 10.

<sup>29</sup> *Nijja* (intencja) pełni ważną rolę w islamie. Dotyczy obowiązków i zasad prawnych i powinna być świadomym aktem woli. Obowiązki religijne i działania pozareligijne są ważne, jeżeli towarzyszy im świadoma chęć ich wypełniania.

<sup>30</sup> Muhammad Sani Umar, *Sufism and Anti-Sufism in Nigeria*, praca magisterska, Kano 1988, s. 239. Szerzej na temat konfliktu Gumiego z imamem Maru zob. R. Loimeier, dz. cyt., s. 175 i n.

jako narzędzie w walce z sufizmem, największym według niego, zagrożeniem dla ‘prawdziwej’ wiary.

Z wahhabicką wersją odnowy wiary i poglądami Braci Muzułmanów łączył Abubakara Gumiego także nacisk na ścisły monoteizm, jedyność Boga (*tauhid*)<sup>31</sup> oraz znaczenie pierwszego filaru islamu – szahady<sup>32</sup>. Nauczał on, że aby poznać istotę religii, najpierw trzeba zrozumieć sens wyznania wiary, na którym opiera się cała wiedza o świecie doczesnym i życiu przyszłym. Szahada oznacza, że oprócz Allaha nie ma żadnego innego obiektu kultu, a Muhammad został zesłany po to, aby nauczyć wierzących właściwego sposobu oddawania czci Bogu. Podobnie jak przedstawiciele ideologii wahhabickiej, Abubakar Gumi podkreślał zatem znaczenie sunny: „Nakazano muzułmanom, aby żyli tak, jak Prorok, ponieważ życie Proroka jest najpiękniejszym przykładem dla wszystkich muzułmanów. Odchodzenie od tego wzorca jest niedozwoloną innowacją”<sup>33</sup>. Nie można zatem być prawdziwym wierzącym, nie znając posłannictwa (*risala*) Proroka i nie odwołując się do jego tradycji:

Kto służy Bogu, lekceważąc to, co przyniósł prorok Muhammad, tego wiara nie jest prawdziwa. Bóg powiedział w surze „Rodzina Imrana”, werset 85: *A od tego, kto poszukuje drugiej religii niż islam, nie będzie ona przyjęta; i on w życiu ostatecznym będzie w liczbie tych, którzy ponieśli stratę*<sup>34</sup>. [...] Rzeczą oczywistą jest, że nie można zostać muzułmaninem, nie kierując się tym, co pozostawił posłaniec Muhammad za swojego doskonałego życia [...] Nie jest zatem możliwe, aby ktoś wprowadził do islamu nowe elementy, choćby

<sup>31</sup> Sajjid Kutb rozwinął myśl Abu al-Ala al-Maududiego, według którego Bóg jest panem (*rabb*) człowieka i stąd wynika całkowita zwierzchność Boga nad wszystkimi sprawami jednostki i całego społeczeństwa, jako zbiorowości politycznej. Dlatego wiara (*ibad*) musi być skierowana wyłącznie ku Bogu. W religii (*din*) nie może być zatem miejsca dla nikogo innego poza Bogiem. Konsekwencją jedyności Boga (*tauhid*) jest właśnie Jego zwierzchnictwo nad wszystkim oraz Jego suwerenna i nadrzędna władza (*hakimijja*). Pełne poddanie się człowieka Bogu Al-Maududi określał jako *ubudijja*. Zob. J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 159 i n.

<sup>32</sup> Nurt wahhabicki wywodzi się od nauk Muhammada Ibn al-Wahhaba (1703–1792). Za jedyne źródła prawdy uznawał on Koran i tradycję Proroka. Wszelkie praktyki niezaświadczone w tych przekazach określał jako politeizm (*szirk*), czyli najcięższy grzech w islamie. Idea jedyności Boga (*tauhid*) stała się fundamentem w jego dążeniach do odnowy prawdziwej wiary. Wyznaniem tej jedyności jest właśnie szahada i dlatego ma ona tak duże znaczenie. Według Muhammada Ibn al-Wahhaba nie wystarczy jednak wypowiedzieć słowa szahady, aby zostać uznanym za prawdziwego muzułmanina. Całkowity *tauhid* wymaga bowiem jednoczesnego potępienia wszystkich innych obiektów i przedmiotów kultu, między innymi praktyk sufickich, które są przejawem bałwochwalstwa. U prawdziwego muzułmanina *tauhid* musi się przejawiać w sercu, mowie i czynie jednocześnie. Nie może zabraknąć żadnego z tych elementów. Muhammad Ibn al-Wahhab powiedział, że wszelkiemu postępowaniu zgodnemu z ideą jedyności Boga musi towarzyszyć zrozumienie i wewnętrzne przekonanie, a działanie na pokaz jest hipokryzją, jeszcze gorszą od niewiary. Szerzej o tym zob. P. Barancewicz-Lewicka, *Jedyność Boga i religijna poprawność. Przyczynek do studiów nad wahhabicką koncepcją odnowy islamu*, [w:] H. Jankowski (red.), *Z Mekki do Poznania*, Poznań 1988, s. 37–47.

<sup>33</sup> Abubakar Gumi, Isma'ila Abubakar Tsiga, *op. cit.*, s. 175.

<sup>34</sup> Wszystkie cytaty wersetów koranicznych podaje w przekładzie J. Bielawskiego, *Koran*, Warszawa 1986.



najpiękniejsze, gdyż podważałoby to misję Wysłannika Boga, którego Bóg uczynił ostatnim z proroków. Bóg powiedział w surze „Fracje, werset 40: *Muhammad nie jest ojcem żadnego z waszych mężczyzn, lecz jest Posłańcem Boga i pieczęcią proroków. Bóg jest o każdej rzeczy wszechwiedzący*!<sup>35</sup>

Rozważając kwestię zakazanych w islamie innowacji, Abubakar Gumi używał pojęcia *bid'a* (w języku hausa: *bidi'a*)<sup>36</sup>, który najogólniej oznacza odejście od powszechnie uznanych zasad islamu, odstępstwo od wiary, czyli herezję. Gumi tak o tym pisał:

Każdy akt wiary, którego nie było za czasów Proroka, jego Towarzyszy [*sahaba*] oraz towarzyszy *sahaba* [*tabi'um*] jest herezją. Każda nowinka nawołująca do porzucenia tego, co przyniósł Prorok za swojego życia, jest zmianą w islamie, zniekształcającą religię. A ten, kto ją wprowadza, nie napije się z jeziora *Al-Kausar*<sup>37</sup>.

Abubakar Gumi zwracał jednocześnie uwagę na to, że trudno dzisiaj wymagać od wierzącego, aby postępował dokładnie na wzór Proroka, ponieważ świat nie jest już taki sam, jak w jego czasach. Szariat zezwala zatem wierzącym na dostosowanie swojego życia do zmieniających się warunków, ale w taki sposób, który nie narusza zasad wiary. Odwołując się do klasyfikacji uczynków w prawie muzułmańskim, Abubakar Gumi nauczał, że są innowacje konieczne (*bid'a wadži-ba*), na przykład korzystanie z nowoczesnego uzbrojenia, jakiego Prorok nie znał. W razie konfliktu zbrojnego dzisiaj muzułmanie nie zdołaliby przecież obronić się przy pomocy mieczy i włóczni. Do innowacji zalecanych (*bid'a mustahabbija*) zaliczał praktyki, do których się powraca, choć zaniechano ich jeszcze za życia Muhammada. Kolejną grupę stanowią czyny dopuszczalne prawem (*bid'a mu-bah*), co do których muzułmanie mają dzisiaj wolny wybór. Przeważnie dotyczy to rzeczy związanych ze zwyczajem lub charakterem tej części świata, w której

<sup>35</sup> Abubakar Gumi, *Al Akeedatus...*, *Gabatarwa* (Wstęp), s. 5.

<sup>36</sup> W języku arabskim termin ten oznacza każdą nowinkę, innowację, czy też wprowadzenie do islamu wcześniej nieznanymi elementami. Pojęcie to zawsze miało pejoratywną konotację i zwykle było stosowane wobec przeciwników religijnych i politycznych. Terminu tego używał wspomniany wcześniej Muhammad Ibn al-Wahhab, wcześniej zaś Ibn Taimijja (1263–1328), uważany za ojca współczesnego fundamentalizmu muzułmańskiego. Za *bid'a* uważał on nie tylko praktyki sufickie, ale także innowacje teologów i filozofów. Za doskonały wzór do naśladowania Ibn Taimijja uważał pierwszych muzułmanów, których określał terminem *salaf*. Stąd pochodzi pojęcie *salafijja* odnoszące się do tradycji przodków i otaczania jej wielkim szacunkiem. Szerzej o tej postaci zob. J. Danecki, *Polityczne...*, s. 67–72. Autorami rozpraw o *bid'a* byli przedstawiciele malickickiej szkoły prawa. „Księgi o innowacjach” (*Kutub al-bida'*) stały się popularnym gatunkiem wśród malikitów. Początki ich zainteresowania tą kwestią sięgają już czasów założyciela tej szkoły, Malika Ibn Anasa (zm. 795), który zastanawiał się nad tym, jak walczyć ze zjawiskiem innowacji w islamie. Szerzej o tym zob. M. Fierro, *The Treatises Against Innovations (kutub al-bida')*, „Der Islam”, 69, 1992, 2, s. 204–246.

<sup>37</sup> Abubakar Gumi, *Al Akeedatus...*, rozdział: *Bidi'a abin zargi ce* (Herezja jest rzeczą obraźliwą), s. 14. *Al-Kausar* to nazwa jeziora w raju, występująca w Koranie.

mieszka wierzący. Dla przykładu, powiada Gumi, można jeść różne owoce, nie zastanawiając się nad tym, czy Prorok też je spożywał. O nowinkach zakazanych (*haram*) tak pisal:

Pod żadnym pozorem nie wolno wprowadzać jakichkolwiek zmian w wierze, dotyczących oddawania czci Bogu, rytualnych modlitw i innych praktyk religijnych. Oznacza to, że nie można dodawać filarów islamu, zmniejszać liczby pokłonów podczas modlitwy, albo wprowadzać nowe elementy do teologii. Tego nie wolno robić, ani praktykować religii w inny sposób niż nakazuje szariat<sup>38</sup>.

Ważną podstawą argumentacji Abubakara Gumiego była wiara w absolutny i pełny charakter objawienia jako źródła wiedzy mużułmańskiej:

Bóg jasno powiedział, że udoskonalił Swoją religię, którą nam dał, okazując nam całą Swoją dobroć, kiedy nakazał, byśmy czuli przed Nim bojaźń i trzymali się tej religii. Powiedział w surze „Stół zastawiony”, werset 3: *On tobie zesłał Księgę z prawdą, stwierdzając prawdziwość tego, co już było przed nią. I zabronił nam bać się kogokolwiek innego w sprawach religii [...]* Następnie Bóg wyjaśnił, że Jego prorok Muhammad nie jest twórcą szariatu, lecz posłańcem, a posłaniec nie może niczego dodawać do objawienia. Bóg powiedział: w surze „Nieuniknione wydarzenie”, wersety 43–47: *to objawienie od Pana światów! A gdyby on wymyślił przeciwko Nam jakieś słowa, to schwycilibyśmy go za jego prawą rękę i przecięlibyśmy mu tętnicę. I nikt z was nie mógłby temu przeszkodzić [...]* Następnie Bóg Najwyższy zaświadczył, że Prorok niczego nie dodał do objawienia. Bóg powiedział w surze „Gwiazda”, wersety 3–4: *On nie mówi pod wpływem namiętności. To jest tylko objawienie, które mu zostało zesłane [...]* W hadisach Posłaniec Boga nigdzie nie wspomina o tym, że ktoś może dodać coś nowego już po jego śmierci. On zabronił naśladować jakiegokolwiek nowinki wymyślone po jego odejściu i przestrzegal, że jest to schodzenie z właściwej drogi: *Napominam was, byście podążali drogą mojej sunny i tradycji kalifów prawowiernych; trzymajcie się jej waszymi kłami, gdyż każda herezja jest zepsuciem*<sup>39</sup>.

Proroków było wielu, a ostatnim z nich jest Muhammad, pieczęć proroków, przywódca ludzi posłusznych i wysłanników. Każda prorocza misja, która pojawi się po Posłańcu Boga, jest obrazą i egoizmem. Nie wolno za nią podążać, a kto w nią wierzy, ten jest zepsuty i będzie zgubiony. Niech Bóg nas przed tym strzeże<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Abubakar Gumi, Isma'ila Abubakar Tsiga, *op. cit.*, s. 176 i n. Prawnicy mużułmańscy proponowali różne klasyfikacje innowacji. Abubakar Gumi wzorował się prawdopodobnie na koncepcjach malickickich. Jeden z przedstawicieli tej szkoły prawa, Ibn al-Hadżdż al-Abdari (zm. 1336), oprócz innowacji koniecznych (*wadżib*), dopuszczanych (*mubah*) oraz zakazanych (*haram*) wymieniał jeszcze innowacje zalecane (*mandub*) oraz godne potępienia, choć przez prawo niezakazane (*makruh*). Szerzej na ten temat zob. V. Rispler, *Toward a New Understanding of the Term Bid'a*, „Der Islam”, 68, 1991, 2, s. 320–328.

<sup>39</sup> Abubakar Gumi, *Al Akeedatus...*, rozdział: *Bidi'a abin zargi* ce (Herezja jest rzeczą obraźliwą), s. 13 i n.

<sup>40</sup> Abubakar Gumi, *Al Akeedatus...*, rozdział: *Ma'anar annabci da manzanci da walittaka* (Znaczenie prorocstwa, posłannictwa i świętości), s. 7.

Walka z nowinkami zanieczyszczającymi wiarę stała się głównym celem religijnym Abubakara Gumiego. Za agentów szerzących herezję w północnej Nigerii uważał przede wszystkim ahmadijję i ugrupowania sufickie. Ahmadijja, która według niego zagrażała dalszemu rozwojowi islamu w Afryce Zachodniej, była szczególnie podatna na krytykę<sup>41</sup>. Gumi przetłumaczył i upowszechnił wiele dzieł atakujących ten ruch. W 1970 roku poparł również decyzję Rabitat al-Alam al-Islami o uznaniu ahmadijji za ugrupowanie heretyckie. Rezolucja w tej sprawie została przyjęta przez Nigeryjską Najwyższą Radę do Spraw Islamu (Nigerian Supreme Council of Islamic Affairs) w roku 1974<sup>42</sup>. Żaden członek ahmadijji nie mógł otrzymać wizy do Arabii Saudyjskiej. W praktyce zatem, muzułmanin, który chciał udać się na pielgrzymkę do Mekki, musiał uzyskać od lokalnego imama zaświadczenie, że nie jest członkiem ahmadijji. Tylko na tej podstawie mógł bowiem dostać wizę<sup>43</sup>.

Abubakar Gumi jako pierwszy rzucił też otwarte wyzwanie sufizmowi w Nigerii. Ideologię suficką poddawał miazdzącej krytyce już na początku swojej działalności<sup>44</sup>. Praktyki bractw uważał za szczególnie niebezpieczne zjawisko, podważające objawienie zawarte w Koranie, zgodnie z którym nauczał Prorok<sup>45</sup>. Gumi z niepokojem wypowiadał się o popularności mistycyzmu w islamie nigeryjskim zwłaszcza, że rytuały sufickie stały się głównym przedmiotem zainteresowania miejscowych uczonych<sup>46</sup>. Według Gumiego taka sytuacja wynikała przede wszystkim z niewiedzy:

[...] wielu muzułmanów w Nigerii uważało, że ideologia sufizmu ma szczególną pozycję w religii. Dlatego w naszych szkołach bez zażenowania czytano książki sufickie, uczono tej wiary i praktyk. Można nawet powiedzieć, że sufizm zakorzenił się do tego stopnia, iż trudno było go odróżnić od prawdziwego przesłania zawartego w Koranie i sunnie Proroka<sup>47</sup>.

<sup>41</sup> Twórca tego ruchu – Mirza Ghulam Ahmad (1835–1908) twierdził, że jest prorokiem, mesjaszem muzułmańskim i mesjaszem całej ludzkości. Ahmadijja prowadzi aktywną działalność misjonarską na całym świecie. Choć nie jest uznawana za ugrupowanie muzułmańskie, a nawet zwalczana, odwołuje się do Koranu i sunny, jako podstawowych źródeł wiary, a jej członkowie ściśle przestrzegają przepisów islamu. Pierwsze ośrodki ahmadijji w Nigerii pojawiły się w latach dwudziestych XX w. (na północy kraju dopiero w latach sześćdziesiątych). Kiedy w 1973 roku Arabia Saudyjska odmawiała członkom ahmadijji wydawania wiz, wzbudziło to protesty w Nigerii. Ambasada Arabii Saudyjskiej była wtedy okupowana przez członków tego ruchu.

<sup>42</sup> "Sunday Times", 10 marca 1974.

<sup>43</sup> 'Abd ar-Rahman Doi, *Islam in Nigeria*, Zaria 1984, s. 352 i n.

<sup>44</sup> Muhammad Sani Umar, *Changing Islamic Identity in Nigeria from the 1960s to the 1980s: from Sufism to anti-Sufism*, [w:] L. Brenner (red.), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, London 1993, s. 159.

<sup>45</sup> Abubakar Gumi, Isma'ila Abubakar Tsiga, *op. cit.*, s. 161.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 159.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 169.

Za źródło swojego sporu z sufimi Abubakar Gumi uważał ich przekonanie o wyjątkowej pozycji w społeczności dzięki znajomości wiedzy ezoterycznej (*batin*) oraz kontaktowaniu się z Prorokiem w wizjach na jawie, podczas których Muhammad przekazywał im treści nowych modlitw. Według Gumiego zaprzeczają oni w ten sposób prawdzie objawionej:

Kto twierdzi, że Prorok zataił coś za swojego życia, by wyjawić to komuś po swojej śmierci, ten obniża rangę Proroka i podważa jego misję, którą otrzymał od Boga<sup>48</sup>.

Krytykując sufizm argumentowałem, że ten, kto utrzymuje, iż otrzymał od Proroka nowy element wiary, jak mówią niektórzy szajchowie, to tak, jakby sam wynosił siebie do jego rangi<sup>49</sup>.

Krytyka Gumiego dotyczyła wielu aspektów sufizmu. Jako pragmatyk nie zgadzał się przede wszystkim z tym, że celem mistyków jest izolowanie się od świata doczesnego. Zauważył na przykład, że nie było szajcha, który nauczałby o szariacie, sprawiedliwości, przywództwie i o ważnych kwestiach dotyczących życia społecznego. W ten sposób Gumi podważał autorytet szajchów oraz przypisywane im szczególne miejsce w społeczności wierzących:

Mówi się, że mogą oni ujrzyć Boga, a nawet otrzymali od Niego lub od Proroka jakieś posłannictwo albo modlitwę. Dlatego niektórych wynoszono i czyniono z nich świętych do tego stopnia, że ich wyznawcy, gdy przytrafiło się im coś złego, zamiast wzywać imię Boga, wymieniali imiona szajchów. [...] W islamie nie ma żadnego pośrednika między muzułmanami a ich Bogiem, jak wyjaśniono w Koranie i hadisach Proroka. Jeżeli zatem muzułmanin szuka pomocy, powinien zwrócić się do swojego Boga-Stwórcy, a nie wiązać się z jakimś szajchem lub świętym. Jak to możliwe, że uważa się kogoś za świętego, nie znając siły jego wiary i pobożności?<sup>50</sup>

Pisząc o sufickiej koncepcji ludzi wybranych przez Boga<sup>51</sup> Gumi przestrzegał, że wynoszenie muzułmanów do rangi szajchów i świętych jest 'niezgodnym z islamem oszustwem'<sup>52</sup>. Podobnie określał zwyczaj składania przysięgi wierności szajchowi przez adepta oraz wiarę sufich w to, że szajch ma moc wybawienia ucznia z każdej opresji. Argumentował: „W ten sposób oszukano wielu uczniów, aby przekazywali szajchom swoje dobra”<sup>53</sup>. Gumi uważał świętość (*wilaja*) za po-

<sup>48</sup> Abubakar Gumi, *Al Akeedatus...*, rozdział: *Bidi'a abin zargi ce* (Herezja jest rzeczą obraźliwą), s. 14.

<sup>49</sup> Abubakar Gumi, Isma'ila Abubakar Tsiga, *op. cit.*, s. 174.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 165.

<sup>51</sup> W języku arabskim na określenie osoby świętej, 'przyjaciela' Boga sufi używają terminu *wali* (l. mn. *aulija*). W Koranie występuje on w znaczeniach: 'pobożny' (10:62); 'strażnik; opiekun' (8:73); 'pomocnik' (2:114). *Wali* (Opiekun) to jedno z pięknych imion Boga (2:107, 120, 257; 3:68; 4:45, 47).

<sup>52</sup> Abubakar Gumi, Isma'ila Abubakar Tsiga, *op. cit.*, s. 162.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

jęcie względne. Według niego każdy wierzący może zostać uznany za świętego. Nie jest przy tym ważne, jak gorliwie muzułmanin wypełnia swoje religijne obowiązki. Znacznie ważniejsza jest bowiem szczerść jego wiary. Kto zaś wspiera ją uczynkami, ten pokazuje, że jego wiara jest silniejsza niż wiara tych, którzy ją skrywają w swoich sercach. Odwołując się do Koranu i komentarza Ibn Kasira<sup>54</sup>, za prawdziwych ‘przyjaciół Boga’ Gumi uważał tych, którzy wierzą w Niego, są Mu całkowicie posłuszni i wypełniają Jego nakazy. To właśnie ich Bóg umiłował i obiecał: *Zaprawdę, przyjaciele Boga nie będą się lękać ani nie będą się smucić*<sup>55</sup>. Gumi pisał:

Świętym nie zostaje się dzięki długotrwałym postom i modlitwom albo częstemu izolowaniu się od świata doczesnego czy podporządkowaniu życia zasadom mistycznej edukacji [...] Wierzący są przyjaciółmi Boga, a Bóg jest ich Opiekunem i pozostaje z nimi w zażyłych stosunkach. Bóg uznał za bliskich Swoje sługi muzułmanów, aby ich pokochać i aby oni pokochali Jego. Zawarł z nimi przymierze, a oni zawarli przymierze z Nim. Każdemu, kto jest wrogiem Jego przyjaciela, Bóg wytoczy otwartą walkę<sup>56</sup>.

Tak pojmowaną świętość Gumi uważał za miłosierdzie i błogosławieństwo płynące od Boga, nie zaś od wybranego człowieka, czy sufickiego szajcha. Z tego także powodu przeciwstawiał się szczególnemu traktowaniu przez sufich proroka Muhammada, kierowaniu do niego modlitw, proszeniu o łaskę i wstawiennictwo na Sądzie Ostatecznym. Tego rodzaju przejawy szacunku dla Proroka, wynoszące go do pozycji świętego, Gumi traktował jako podważające ideę *tauhid*. Podobnie jak wahhabici, podkreślał natomiast człowieczy aspekt Muhammada. Za niezgodne z istotą islamu Gumi uważał także dążenie sufich do zjednoczenia z Bogiem oraz metody doń prowadzące:

Sufi twierdzą, że mogą ujrzeć Boga dzięki mistycznej edukacji (*tarbijja*) i ascetyzmowi (*zuhd*). *Tarbijja* ma być sposobem oczyszczenia duszy, ale jej celem jest jedynie uzależnienie ucznia od bractwa. Podczas tej edukacji adepta zamyka się w odosobnieniu, gdzie recytuje on *zikr*, aby się oczyścić i zbliżyć do Boga. Łączenie rzeczy cielesnych z religią w celu zapanowania nad pragnieniami serca nie przynosi żadnego pożytku. Służy oszukiwaniu adepta i uzależnieniu go od zwierzchników<sup>57</sup>.

Za jedną z najbardziej obraźliwych nowinek Gumi uważał zdobywanie wiedzy o Bogu sercem (postrzeganym przez sufich za instrument intuicyjnego

<sup>54</sup> Ibn Kasir (zm. 1373) był uczniem Ibn Tajmijji i autorem komentarza *Tafsir al-Kur'an*, uważanego za ortodoksyjny i zgodny z rygorami hanbalickiej szkoły prawa. Zob. J. Danecki, *Podstawowe...*, s. 77.

<sup>55</sup> Koran: 10:62. Por. też 9:71.

<sup>56</sup> Abubakar Gumi, *Al Akeedatus...*, rozdział: *Ma'anar annabci da manzanci da walittaka* (Znaczenie prorocstwa, posłannictwa i świętości), s. 7 i n.

<sup>57</sup> Abubakar Gumi, Isma'ila Abubakar Tsiga, *op. cit.*, s. 174 i n.

poznania) i uzurpowanie sobie miana znawcy Boga. Gumi powiadała, że taka wiedza, niepoparta czynem, nie przynosi żadnego pożytku. Odwołując się do Koranu, podaje przykład Faraona, który wprawdzie poznał prawdziwe przesłanie Boga, ale weń nie uwierzył. Podobnie Żydzi i chrześcijanie, choć wiedzieli o objawieniu przekazanym przez proroka Muhammada, nie przyjęli islamu i stali się jego wrogami:

Kto czci Boga jedynie z powodu jakiegoś pragnienia, ten jest heretykiem. Kto zaś oddaje cześć Bogu tylko z bojaźni, ten jest charydżyta<sup>58</sup>. A kto wielbiąc Boga, kieruje się wyłącznie nadzieją (lub miłością), ten jest murdżyta<sup>59</sup>. Ten natomiast, kto czci Boga z powodu pragnienia, bojaźni i nadziei (lub miłości) jednocześnie, ten jest muzułmaninem uznającym jedyność Boga.

Taka wiara, którą zwie się dżahmijja<sup>60</sup>, pochodzi od Dżahma Ibn Safwana, który za jedyny akt niewiary uważał niewiedzę o istnieniu Boga. Nikt nie doprowadził go do niewiedzy o jego Bogu, ponieważ Dżahm Ibn Safwan uważał Boga za Stwórcę wszystkiego. I odebrał Mu wszystkie Jego piękne atrybuty. Od tej szkoły (Dżahma) wywodzą się te kierunki (i bractwa sufickie), które w tych miastach<sup>61</sup> określają siebie jako *tarbijja*<sup>62</sup>.

Abubakar Gumi twierdził zatem, że ludzie postępujący podobnie jak Faraon znajdują się w stanie dżahmijja. Dżahm Ibn Safwan, który uważał, że tylko nie-

<sup>58</sup> Charydżyci (ci, którzy się odłączają), zwani też harurytami, to jedno z pierwszych ugrupowań religijno-politycznych w islamie, które powstało w VII w. Podstawą organizacji społecznej były dla nich zasady ustalone we wczesnym islamie oraz w Koranie. Jednym z najważniejszych elementów ich doktryny było także zwalczanie wszystkich, którzy nie przyjęli charydżyzmu. Pogardzali sprawami doczesnymi i uważali siebie za tych, którzy służą Bogu w zamian za zapewnienie im miejsca w raju. Por. Koran: 9:111. Szerzej o charydżytach zob. J. Danecki, *Podstawowe...*, s. 156–160.

<sup>59</sup> Murdżyzm – nurt teologiczny w islamie, który pojawił się w VII w. jako reakcja na działalność charydżytów. W koncepcji murdżyzmu ważną rolę odgrywa pojęcie ‘zbląkanego wiernego’ oraz idea, że czynów człowieka nie można osądzać na ziemi lecz pozostawić to Bogu. Na tę doktrynę powoływał się Abu Hanifa (699–767), którego poglądy legły u podstaw hanafickiej szkoły prawa. Uważał on, że ten, kto wierzy, ale nie wykonuje nakazów religii, ten jest ‘zbląkanym wiernym’, którego nie wolno wykluczać ze społeczności muzułmańskiej. O jego losie ostatecznie zadecyduje bowiem sam Bóg na Sądzie Ostatecznym. Szerzej o tym zob. J. Danecki, *Podstawowe...*, s. 163–172.

<sup>60</sup> Dżahmijja to kierunek w teologii, nazwany od Abu Muhriza Dżahma Ibn Safwana (zm. 746). Podstawą jego doktryny była niepoznawalność Boga, którego uważał za absolutne przeciwieństwo człowieka. Największą krytykę wśród muzułmańskich ortodoksów wzbudziło twierdzenie Ibn Safwana, że Bóg nie ma żadnych cech. Powiadał on ponadto, że wiara polega na uznaniu istnienia Boga, niewiara natomiast jest niewiedzą o Bogu. Uważał, że skoro wiara była zawsze sprawą serca, to szahada jest niepotrzebna. Według niego nie można ocenić wiary człowieka po zewnętrznych oznakach jego zachowania. Ktoś może podawać się za wierzącego, a w rzeczywistości być wyznawcą wielobóstwa, albo odwrotnie: człowiek postępujący niezgodnie z zasadami religii w głębi serca może być prawdziwie wierzącym. Wiara zaś trafia do człowieka wyłącznie dzięki decyzji Boga. Określenie ‘dżahmijjski/dżahmicki’ miało pejoratywne znaczenie i było kierowane pod adresem ludzi niewiarygodnych. Na temat dżahmijji zob. J. Danecki, *Podstawowe...*, s. 173–176.

<sup>61</sup> To znaczy: w Afryce Zachodniej.

<sup>62</sup> Abubakar Gumi, *Al Akeedatus...*, rozdział: *Bidi'a abin zargi ce* (Herezja jest rzeczą obraźliwą), s. 12.

wiedza (*dżahl*) o istnieniu Boga jest aktem niewiary (*kufr*) i zanegował atrybuty Boga, według Gumiego, sam umieścił siebie na równi z niewiernymi. Do wyznawców dżahmijji zaliczał także członków bractw sufickich, jako ludzi pozbawionych wiarygodności. Abubakar Gumi sugerował ponadto, że niektóre praktyki sufich są niezgodne nawet z zaleceniami samych założycieli bractw. Za taki karygodny zwyczaj uważał między innymi rytuał członków kadirijji, odprowadzany w meczecie przy wtórze bębnów (w języku hausa określane terminem *bandiri*). Powołując się na jedno z dzieł eponima tej ścieżki sufickiej, Abd al-Kadira al-Dżilaniego, twierdził, że wyraźnie powiedział on, iż ten, tego, kto używa bębnów w meczecie, należy uznać za niewiernego (*kafir*). Jest zatem uzasadnione, aby rozpocząć przeciwko niemu dżihad. Gumi tak o tym pisał:

W moim obszernym objaśnieniu zwróciłem na to uwagę i wyraziłem zdziwienie, że ci, którzy są jego kontynuatorami, postępują wbrew temu, co nakazał. A przecież jego księga jest dostępna, nie przepadła<sup>63</sup>. [...] Każdy dobry muzułmanin szanuje meczet i otaczający go teren, nigdy nie zbeszcześci jego świętości, ani nie zakłóci wierzącym spokoju w tym miejscu<sup>64</sup>.

Szajchów bractw sufickich Gumi określał jako skorumpowanych, ‘sekcjarskich przywódców’, upowszechniających ‘bałamutne księgi’, wprowadzające w błąd muzułmanów. Ludzie ci zinfiltrowali społeczeństwo muzułmańskie i roztoczyli nad nim całkowitą kontrolę:

Wszystkie one nawołują do innowacji, podważają islam i odciągają ludzi od światła (wiary i sunny Proroka) ku ciemności (niewiary i herezji). Bóg powiedział w surze „Jonasz”, werset 25: *A Bóg wzywa do siedziby pokoju i prowadzi ku drodze prostej, kogo zechce*<sup>65</sup>.

Kto utrzymuje, że jakiś człowiek może umocnić w kimś wiarę albo ją odebrać, zna to, co ukryte albo panuje nad światem, ten jest niewierny, zgodnie z Koranem, hadisami oraz idźmą społeczności proroka Muhammada. Bóg powiedział w surze „Mrówki”, werset 65: *Powiedz: „Nikt nie zna tego, co ukryte w niebiosach i na ziemi, z wyjątkiem Boga!” Oni zaś nie wiedzą, kiedy będą wskrzeszeni*<sup>66</sup>.

Najpierw ci wrogowie islamu zaczęli pisać księgi podważające sunnę, pod pretekstem oświecania i pobożności. Potem upowszechniali je wśród muzułmanów przez szajchów bractw, którzy szybko zyskali poważanie i przywództwo. Następnie zastąpili wiedzę głupotą, rozum egoizmem, porządek zepsuciem, a prawdę wymysłami<sup>67</sup>.

---

<sup>63</sup> Abubakar Gumi, Abubakar Isma'ila Tsiga, *op. cit.*, s. 166.

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 175.

<sup>65</sup> Abubakar Gumi, *Al Akeedatus...*, rozdział: *Sanin banbanci tsakanin littafan makirce-makirce da kuma na addini* (Znajomość różnicy między księgami podstępными a księgami religijnymi), s., 43.

<sup>66</sup> *Ibidem*, rozdział: *Mukaman sufanci* (Hierarchia suficka), s. 26.

<sup>67</sup> *Ibidem*, rozdział: *Littafan makirce-makirce da kuma wayewa irin ta Yamma (Turai)* (Podstępne księgi i nauczanie zachodnie (europejskie), s. 42.

W autobiografii Gumi wspomina, że kiedy nauczał w mieście Kano, uczniowie przynosili na lekcje teksty o korzyściach płynących z przyłączenia się do bractwa sufickiego. Wtedy Gumi starał się wyjaśniać uczniom szkodliwość tych nauk. Jak pisze, nie było to łatwe zadanie, a jego wysiłki nie od razu odnosiły skutek:

Pewien inteligentny student, Malam Muhammadu Danbirmi, wziął mnie kiedyś na stronę i poprosił, abym złagodził swoje opinie. Wysłuchałem go cierpliwie, a potem wyjaśniłem mu, dlaczego muszę uświadamiać ludzi. Jako malam<sup>68</sup> miałem obowiązek objaśniać wszystko zgodnie ze swoją wiedzą. Prawdę mówiąc, kiedy zaczynałem wygłaszać kazania, wskazując na szkodliwość bractw, nie oczekiwałem, że już po miesiącu wszyscy to zrozumieją i odwrócą się od sufich<sup>69</sup>.

Abubakar Gumi uważał, że najpierw musi przekonać do swoich argumentów szajchów, a dopiero potem zwykłych ludzi. Wychodził bowiem z założenia, że jeśli szajchowie go rozumieją, sami zaczną oświecać swoich zwolenników. Jeżeli natomiast stanie się odwrotnie, wówczas może dojść do rozłamu wśród muzułmanów (*fitna*), a tego najbardziej się obawiał<sup>70</sup>. Wkrótce okazało się jednak, że nie można było tego uniknąć. Z chwilą, gdy przesłanie Gumiego dotarło do szajchów, wzbudziło ich wielki niepokój. Przywódca jednego z bractw w Kano miał nawet publicznie oświadczyć, że dopóki nie pojawił się Gumi, nie było żadnego powodu do *fitny*<sup>71</sup>. Gumi tak pisał o reakcji swoich przeciwników:

Wielu z nich oskarżało mnie o to, że chcę tylko zniesławić szajchów i świętych, gdyż nie znam tego, co oni napisali i czego dokonali. Zarzucali mi również, że usiłuję doprowadzić do niepokojów i wrogości w społeczeństwie poprzez wprowadzanie nowych elementów, które podważają wiedzę znaną już wcześniej<sup>72</sup>.

Zarzuty oponentów uważał za bezpodstawne. Argumentował, że jego krytyka sufizmu opiera się na dogłębnej znajomości islamu, wynikającej z wieloletnich studiów. Aby upowszechnić swoje nauki, Gumi wykorzystywał środki masowego przekazu. Jego kazania były transmitowane w rozgłoszeniach radiowych i publikowane w najbardziej popularnej na północy Nigerii gazecie „Gaskiya ta fi kwabo” (Prawda jest cenniejsza od pieniądza), gdzie miał swoją stałą rubrykę, zatytułowaną *Nasiha ga Musulmi* (Dobra rada dla muzułmanów)<sup>73</sup>. Dzięki temu zyskał szeroki krąg odbiorców, a używając języka hausa, docierał do zwykłych ludzi.

<sup>68</sup> W języku hausa: „uczony; nauczyciel religii”.

<sup>69</sup> Abubakar Gumi, Isma'ila Abubakar Tsiga, *op. cit.*, s. 162.

<sup>70</sup> *Ibidem*, s. 162 i n.

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 163.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 166.

<sup>73</sup> Auwalu Anwar, *Struggle for Influence and Identity: The Ulama in Kano, 1937–1987*, praca magisterska, Maiduguri 1989, s. 196.



Odpierając ataki szajchów, tłumaczył:

Ale przecież ja tylko zwracałem uwagę ludzi na to, co napisano w księgach, i apelowałem, aby się nad tym zastanowili. Nigdy nikogo nie obraziłem i nie złościło mnie, gdy ktoś nie zgadzał się z moimi argumentami. Objasniałem jedynie religię Boga i to, czego sam się nauczyłem. Ten, kto mi nie wierzy, niech sięgnie do ksiąg i przedstawi własne dowody. Nieposzanowanie drugiego człowieka i brak dobrego wychowania nie leżą w zwyczaju muzułmanina<sup>74</sup>. Chociaż wyklinałem bractwa w moich naukach, upowszechnianych w radiu, zdawałem sobie sprawę z tego, że trzeba stworzyć forum do dyskusji z mamlamami. Miałem nadzieję, że wykorzystamy prasę do wymiany poglądów na piśmie, aby oświecić społeczeństwo. Wiedziałem bowiem, że gazety dają taką możliwość, jakiej nie daje radio<sup>75</sup>.

Nie było zatem przypadkiem, że swojego antysufickiego manifestu *Al-Akida as-sahiha bi muwafakat asz-szari'a* (Czysta wiara zgodna z przepisami szariatu), wydanego w 1972 roku, Gumi początkowo nie zamierzał tłumaczyć na język hau-sa, udostępnić także tym, którzy nie znają arabskiego. Miał bowiem swoje powody, o których tak pisał:

Wkrótce po ukazaniu się książki zacząłem się obawiać, jaki odniesie ona skutek w społeczeństwie. Nie chciałem, aby trafiła do rąk tych, którzy z powodu niedostatecznej wiedzy nie mogli pojąć zawartych w niej nauk. Napisałem ją nie dla wszystkich i nie opatrzyłem jej na tyle wyczerpującymi komentarzami, aby osoby niewykształcone mogły ją dobrze zrozumieć<sup>76</sup>.

Konflikt Gumiego z sufizmem, który zdominował życie w północnej w Nigerii na wiele lat, podzielił jeszcze bardziej muzułmanów i przysporzył mu tyłuż zwolenników, co przeciwników. W autobiografii Gumi wspomina nawet o nieudanej próbie zamachu na jego życie, co stało się przyczyną poważnych zamieszek i zastrzyło i tak napiętą już sytuację:

Mówiło się, że malamowie kupowali moją książkę i palili ją, aby nikt jej nie czytał. Podobno niektórzy rządzący w obawie przed skutkami moich nauk odwrócili się ode mnie, choć nie chcieli otwarcie mi tego okazywać. [...] Każda próba oczerniania jej przez szajchów powodowała jednak, że coraz więcej ludzi chciało ją przeczytać. To zaś potęgowało niezadowolenie szajchów, którzy postanowili się mnie pozbyć<sup>77</sup>.

Po latach Gumi wspominał, że jednym z najważniejszych skutków nieudanej próby pozbawienia go życia było to, iż wielu młodych wyznawców sufizmu zerwało swoje związki z bractwami i zaczęło popierać jego poglądy. Uważał, że najwyraź-

---

<sup>74</sup> Abubakar Gumi, Isma'ila Abubakar Tsiga, *op. cit.*, s. 177 i n.

<sup>75</sup> *Ibidem*, s. 163.

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 172 i n.

<sup>77</sup> *Ibidem*, s. 177 i n.

niej zrozumieli oni, iż szajchom nie chodziło wyłącznie o dobro religii, lecz o to, by na zawsze zamknąć usta swojemu najgroźniejszemu przeciwnikowi. Jeden z prominentnych członków tidžanijji, Malam Bala Sirajo potępił wtedy swoich przywódców i oświadczył publicznie, że żaden wierzący muzułmanin nie pomyślałby nawet, by zabić swojego brata w wierze z powodu różnicy poglądów. Sirajo zaczął nawoływać do utworzenia organizacji, która zjednoczy muzułmanów w Nigerii i będzie nauczać prawdziwego islamu, zgodnego z Koranem i tradycją Proroka<sup>78</sup>. Jego współpraca z uczniem i przyjacielem Gumiego, Malamem Isma'ila Idrisem zaowocowała powstaniem w 1978 roku Stowarzyszenia dla Wypalenienia Innowacji i Umocnienia Sunny<sup>79</sup>. Jego członkowie są kontynuatorami nauk Abubakara Gumiego.

### Religia i polityka

W okresie kolonialnym Abuabakar Gumi czynnie nie angażował się w sprawy polityczne, ale krytykował Brytyjczyków za zniesienie obowiązku dawania jałmużny, co zmuszało wielu muzułmanów do zarabiania na życie wróżeniem, wyrabianiem amuletów lub środków leczniczych<sup>80</sup>. Potem okazało się jednak, że polityka odegrała ważną rolę w działalności Gumiego. W niepodległej Nigerii został nieoficjalnym doradcą rządzących w sprawach islamu. W okresie reżimów wojskowych (1966–1975) był członkiem Doradczej Rady Sądowniczej (Judicial Advisory Council) przy Najwyższej Radzie Wojskowej (Supreme Military Council). Cieszył się zaufaniem chrześcijańskiego prezydenta Yakubu Gowona (1966–1975). Ten zwrócił mu kiedyś uwagę na to, że malamowie wnoszą skargi na jego kazania. Poradził mu nawet, aby zaprzestał działalności religijnej i zajął się na przykład handlem. Wspominając tę rozmowę w autobiografii, Gumi twierdzi, że Gowon zasugerował nawet, iż rząd był gotów wynagrodzić go za to pieniędzmi. Nie przyjął jednak tej propozycji i poprosił, aby autorzy skarg ujawnili się i publicznie sformułowali swoje zarzuty. Później nigdy nie wracali już do tego tematu<sup>81</sup>. Najwięcej łączyło Gumiego z muzułmańskim prezydentem, Murtala Muhammadem, zamordowanym w 1976 roku. Gumi pisał, że zbliżyło ich przede wszystkim umiłowanie religii i że spotkał niewielu ludzi o tak ‘pięknych sercach’. Zapamiętał go jako człowieka silnej wiary, dzięki której został prezydentem.

W procesie budowania jedności muzułmanów nigeryjskich argumenty polityczne były dla Gumiego nie mniej ważne niż religijne. Uważał bowiem, że tylko zjednoczenie wyznawców może zapewnić przewagę islamu w tym kraju, a demo-

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 183 i n.

<sup>79</sup> Szerzej na temat tego ruchu zob. S. Brakoniecka, *W trosce o czystość wiary. Północnonigeryjski ruch 'Yan Izala a fundamentalistyczna myśl muzułmańska*, Warszawa 2014.

<sup>80</sup> Auwalu Anwar, *op. cit.*, s. 95.

<sup>81</sup> Abubakar Gumi, Isma'ila Abubakar Tsiga, *op. cit.*, s. 242 i n.

kratyczne wybory są najlepszym sposobem osiągnięcia tego celu. Musiał jednak zdawać sobie sprawę z tego, że z powodu swojego stosunku do sufich, których wykluczał ze społeczności muzułmańskiej, nigdy nie uda mu się doprowadzić do jedności. Gumi uważał, że współczesna polityka współgra z religią, a demokracja daje szansę, aby to wykorzystać dla zwycięstwa islamu. Udział w wyborach traktował jako obowiązek każdego muzułmanina i rodzaj politycznego dżihadu przeciwko niemuzułmanom. Choć jego wypowiedź, że ‘polityka jest ważniejsza od modlitwy’ wzbudziła kontrowersje, a nawet sprowokowała oskarżenia o podważanie filarów islamu, Gumi tłumaczył, że pobożność przynosi dobro tylko jednostce, a muzułmanin zaangażowany politycznie działa na korzyść całej społeczności: „Jeśli nie ochronisz religii, to ona nie ochroni ciebie. Właśnie dlatego mówię, że polityka jest ważniejsza od modlitwy [...]”<sup>82</sup>.

Choć Abubakar Gumi otwarcie nie podważał świeckich struktur władzy w Nigerii, to jednak argumentował, że muzułmanie nie mogą podporządkować się niemuzułmańskiej władzy, za wyjątkiem sytuacji wyjątkowych<sup>83</sup>. Wyznawcy islamu nigdy nie powinni zatem głosować w wyborach na niemuzułmanina. W jednym z wywiadów, zapytany o to, co się stanie, jeśli z kolei to chrześcijanie nie zaakceptują muzułmańskiego przywódcy Nigerii, Gumi odpowiedział: „Wtedy będziemy musieli podzielić ten kraj”<sup>84</sup>. Mimo to opowiadał się za pokojowym współistnieniem z wyznawcami innych religii i nie podzegał do uciekania się do religijnej przemocy. Pod koniec lat siedemdziesiątych Abubakar Gumi rozpoczął kampanię na rzecz mobilizacji kobiet do udziału w wyborach<sup>85</sup>. Uważał, że muzułmanki są do tego moralnie zobligowane. W 1982 roku apelował do mężczyzn, aby pozwolili swoim żonom zarejestrować się w lokalach wyborczych. W wywiadzie dla gazety „Gaskiya ta fi kwabo” powiedział:

Mówi się, że gdy muzułmanie odpoczywają, niewierni szykują się do wojny przeciwko nim. Dlatego obowiązkiem mężczyzn i kobiet jest chwycić za broń [...] i oddać głos. Przyniesie to korzyść nie tylko jednostce, ale i całej społeczności. Tylko Szatan zabrania im wyjść z domów. Jeżeli kobieta stosownie się ubierze, to nie będzie przeszkod. [...] Ja sam pójdę z moimi żonami i dziećmi. W przeciwnym razie pozwolimy niewiernym nas zdominować, a jaka wtedy będzie nasza sytuacja?<sup>86</sup>

<sup>82</sup> A. Christelow, *Three Islamic Voices in Contemporary Nigeria*, [w:] W.R. Rott (red.), *Islam and the Political Economy of Meaning*, London 1987, s. 232.

<sup>83</sup> U.M. Bira’i, *Islamic Tajdid and the Political Process in Nigeria*, [w:] M.E. Marty, R.S. Appleby (red.), *Fundamentalism and the State: Remaking Politics, Economics, and Militance*, Chicago 1993, s. 196.

<sup>84</sup> „Quality”, 1 maja 1987. Wywiad ten przytacza R. Loimeier, *op. cit.*, s. 171.

<sup>85</sup> Prawo to uzyskały dopiero w roku 1979. Zob. D. Williams, *President and Power in Nigeria: The Life of Shehu Shagari*, London 1982, s. 47.

<sup>86</sup> A. Christelow, *op. cit.*, s. 233.

W 1983 roku powtórzył swoje argumenty, a nawet zachęcał muzułmanów do rezygnacji z pielgrzymki, gdyż przypadała ona akurat na czas wyborów prezydenckich i parlamentarnych. Przeciwnicy krytykowali go wówczas za ‘zamach’ na kolejny filar islamu<sup>87</sup>. Kampania Gumiego na rzecz mobilizacji muzułmanek była nie tylko ważnym krokiem w konsolidacji siły politycznej muzułmanów nigeryjskich, ale także znaczącym stymulatorem rozwoju aktywnych ruchów kobiecych w Nigerii. Wydaje się, że Gumi nie był przeciwny takiej formie działalności muzułmanek. Udział kobiet w wyborach jest dzisiaj postrzegany przez kontynuatorów Gumiego jako religijny obowiązek chroniący interesy muzułmanów.

Największą troską Abubakara Gumiego było jednak to, że ludzie odeszli od ‘czystej’ wiary i stracili właściwy cel egzystencji, zapominając o życiu wiecznym. Chciał zmienić taką sytuację i poświęcił temu swoją działalność. Uważał, że islam posiadający patronat państwa będzie bezpieczny, a rządzący powinni pomagać wierzącym zrozumieć nakazy Boga. Abubakar Gumi pragnął doczekać takich czasów, kiedy władze Nigerii będą poważnie interesować się sprawami religii. Tymczasem swój apel kierował przede wszystkim do braci muzułmanów:

Jako mądry mam prawo objaśniać ludziom prawdę. A moje nauki są proste: powróćmy do wiedzy zawartej w naszych właściwych księgach. Islam ma ich najwięcej spośród wszystkich religii na świecie, ponieważ wszystko, co dotyczy islamu, zostało spisane. To, co Prorok powiedział i zrobił za życia, zostało spisane. I jest Święty Koran, który mu zesłano. Niczego nie pominięto, o niczym nie zapomniano. W islamie są jasne przepisy dotyczące każdej sprawy. Człowiek zawsze dowie się wszystkiego, jeśli tylko przeczyta właściwe księgi. Oprócz islamu nie ma innej religii, która daje takie przygotowanie swoim wyznawcom. Jest jednak różnica między zwyczajem a prawdziwym objawieniem Boga i ludzie muszą to zrozumieć<sup>88</sup>.

## Znaczenie agumentacji religijnej

Schemat strategii Abubakara Gumiego nie był oryginalny, a koncepcja jego odnowy religii przypomina *tadždid* współczesnych ideologów muzułmańskiego

<sup>87</sup> „West Africa”, 15 sierpnia, 1983.

<sup>88</sup> Abubakar Gumi, Isma’ila Abubakar Tsiga, *op. cit.*, s. 238. Takie pojmowanie islamu jest bliższe poglądom Stowarzyszenia Braci Muzułmanów. Hasan al-Banna pisał: „Islam jest powszechnym systemem, obejmującym wszystkie przejawy życia w ich całokształcie; jest państwem, ojczyzną, rządem i nacją; jest siłą twórczą, miłosierdziem i sprawiedliwością; jest kulturą i prawem; wiedzą i praworządnością [...]”. W „Da’watuna” (Nasza misja) zaś powiedział: „[...] Naszym punktem wyjścia jest szerokie rozumienie islamu jako systemu obejmującego wszystkie zagadnienia życia w ich całokształcie: systemu determinującego każde z tych zagadnień i określającego ich wewnętrzną strukturę w sposób doskonały i precyzyjny; systemu podejmującego sprawy doczesne człowieka i ich naprawę. Błędnie rozumują ci, którzy ograniczają islam do sfery kultu lub zagadnień rozwoju wyłącznie duchowego [...]. My rozumiemy islam inaczej, w szerokim znaczeniu tego słowa, jako system porządkujący sprawy doczesne i wieczne [...]”. Zob. J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 238; 241 i n.

fundamentalizmu oraz ich prekursorów. Pierwszym etapem było zanegowanie obecnego charakteru islamu, który niewiele miał wspólnego z ‘prawdziwą’ wiarą, a społeczność pogrążyła się w stanie *dżahiliji*. Następny krok polegał na wskazaniu tych, którzy byli odpowiedzialni za taki stan rzeczy. Ze względu na wahhabicką orientację Gumiego jest oczywiste, że musiały to być bractwa sufickie w północnej Nigerii. W dalszej kolejności nastąpiło poddanie sufizmu miażdżącej krytyce oraz sporządzenie listy jego elementów niezgodnych z ‘czystym’ islamem. Określając je terminem *bid’a*, Abubakar Gumi bardzo skrupulatnie skonfrontował te zakazane nowinki z Koranem i sunną – jedynymi dla niego źródłami prawdy objawionej. Ustawiczne odwoływanie się w argumentacji religijnej do Koranu i tradycji Proroka oraz znaczenie, jakie im przypisywał, zbliża Abubakara Gumiego do ideologów Stowarzyszenia Braci Muzułmanów. Jego założyciel, Hasan al-Banna rozumiał rolę świętych tekstów podobnie:

Dla każdego muzułmanina źródłem poznawania zasad islamu jest szlachetny *Koran* i przeczysta *Sunna*; rozumie on *Koran* zgodnie z zasadami poprawnego języka arabskiego, w rozumieniu przeczystej *Sunny* sięga do uznanych znawców hadisów [...] <sup>89</sup>.

Nasza doktryna w pełnym jej znaczeniu wyraża się tym, że każdy z nas jest w swoim myśleniu i postępowaniu związany zaleceniami *Koranu*, *Sunny* Proroka i przykładami z życia naszych czcigodnych przodków [...] <sup>90</sup>.

Punktem wyjścia w procesie weryfikacji wiary stał się, wyrażony w treści *szahady*, dogmat o jedyności Boga (*tauhid*) i misji Proroka jako Jego Wysłannika. Podobnie jak dla ruchów fundamentalistycznych, tak i dla Abubakara Gumiego znaczenie *tauhidu* było pierwszorzędne. Wyłowienie przejawów *bid’a*, zagrażających idei *tauhid*, pozwoliło natomiast na oskarżenie sufich o odstępstwo od wiary (*takfir*). Użycie tego koranicznego terminu to kolejna, dobrze znana w historii islamu metoda, wykorzystywana w walce z przeciwnikami religijnymi i politycznymi. Problem odstępstwa od wiary powstał już we wczesnym islamie wraz z pojawieniem się charydżytów, do których zresztą Gumi odwołuje się w swoim dziele *Al-Akida as-sahiha*, i jest on aktualny do dzisiaj. Wiele odłamów i ruchów muzułmańskich uważało swoją wersję wiary za jedynie słuszną, uzurpując sobie monopol na prawdę. Według schematu wahhabickiego, bliskiego Gumiemu, jeśli muzułmanin wprowadza do religii nowinki, oznacza to, że odrzucił on islam i dlatego należy go uznać za ‘poganina’. W ten sposób legalizuje się zwalczanie innych muzułmanów, co w istocie jest sprzeczne z duchem islamu. Zachowało się wiele wypowiedzi Proroka, w których wyraźnie zakazuje on wszczynania niezgody wśród braci w wierze <sup>91</sup>. Konsekwencją oskarżenia o niewiarę jest za-

<sup>89</sup> Cytuję za J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 238.

<sup>90</sup> *Ibidem*, s. 242.

<sup>91</sup> Warto w tym miejscu przytoczyć niektóre z wypowiedzi Proroka: “Muzułmanin jest dla mu-

tem próba wykluczenia ze wspólnoty muzułmańskiej tych, którzy szerzą herezje. Choć Abubakarowi Gumiemu nie udało się tego dokonać, to jednak jego konflikt z bractwami sufickimi miał dla tych ostatnich wiele negatywnych skutków. Propagując nowe, współczesne rozumienie wiary, wolne od tradycyjnych związków z przywódcami sufickimi, Gumi podważył autorytet szajchów w społeczeństwie, zbudował sieć konkurencyjnych szkół i pozbawiał sufich kontroli nad głównymi meczetami. Krytykując ich zwyczaje pobierania niezgodnych z islamem opłat i zyskując wpływy w sektorach administracji i bankowości, przyczynił się także do pogorszenia materialnej sytuacji szajchów. Inną konsekwencją działalności zwolenników Gumiego było upolitycznienie islamu. Zarówno jego reforma wiary, jak i wysiłki w kierunku politycznego zjednoczenia muzułmanów, opierały się na argumentach religijnych.

Ostatecznym celem reformy Abubakara Gumiego miało być powstanie świadomej wspólnoty muzułmańskiej, żyjącej według zasad ‘czystej’ wiary. Usman dan Fodio określał taką społeczność terminem *dżama'a*. Pojęcie to pojawia się również w naukach Stowarzyszenia Braci Muzułmanów. Sajjid Kutb pisał, że będzie to nowa organizacja posiadająca wyłączność na zbawienie<sup>92</sup>. *Dżama'a* to bowiem grupa ludzi głęboko wierzących, którzy mają być nośnikami „Boskiego programu, reprezentowanego przez islam w swej ostatecznej formie, jak to przekazał Muhammad”<sup>93</sup>. Zadaniem członków takiej wspólnoty jest ponadto walka ze wszystkimi, którzy z powodu swojej słabości przeciwstawiają się oświeceniu. Zgodnie z koncepcją Abubakara Gumiego, w tak pojmowanej społeczności nie byłoby oczywiście miejsca dla wyznawców sufizmu.

Być może najważniejszym narzędziem w jego dążeniach do rewitalizacji islamu była prowadzona na szeroką skalę działalność edukacyjna. Silnie podkreślał on znaczenie nauczania społeczeństwa, jako niezbędnego elementu *tadżdid* i najważniejszej drogi do islamizacji. Solidne oparcie dla swoich przedsięwzięć w tym kierunku odnajdywał zresztą w licznych wypowiedziach Proroka, zobowiązujących muzułmanów nie tylko do zdobywania wiedzy, ale także do przekazywania jej innym<sup>94</sup>.

---

zułmanina bratem, nie wolno mu więc go krzywdzić ani narażać na niebezpieczeństwo”; „Muzułmanin jest dla drugiego muzułmanina równie święty jak majątek, honor i krew. Kto pogardza swoim bratem muzułmaninem, jest człowiekiem złym”; „Nie wejdziecie do raju, póki nie uwierzycie. A nie uwierzycie, póki się nie pokochacie. Czy mam wam powiedzieć, jak powinniście się kochać? Otóż głoście między sobą pokój”. Zob. Mahomet, *Mądrości Proroka*, wybór, przekład i wstęp J. Danecki, Warszawa 1993, s. 57, 70, 76.

<sup>92</sup> Hasan Ali Jamsheer, *op. cit.*, s. 186.

<sup>93</sup> *Ibidem*, s. 188.

<sup>94</sup> Por. na przykład: „Wiedza to życie islamu, filar wiary. Kto posiadał wiedzę, otrzyma nagrodę od Boga. Tego, kto posiadał wiedzę i ją przekazuje innym, Bóg nauczy tego, czego dotąd nie wie”. Cytując za Mahomet, *O małżeństwie, kupcach i dobrym wychowaniu*, wybór, przekład i wstęp. J. Kozłowska, Warszawa 1999, s. 23. Inny hadis powiada: „Biada temu, kto żyje w niewiedzy, i biada temu, kto ma wiedzę, ale jej nie wykorzystuje”. *Ibidem*, s. 65.

Uważał, że najpierw trzeba zreformować wspólnotę, przywracając ‘czystą’ wersję wiary, a dopiero potem można zrealizować cele polityczne. Abubakar Gumi nie podważał istniejących struktur państwowych i nie nawoływał do obalenia siłą władzy niewiernych zapewne dlatego, że nie nadszedł jeszcze na to stosowny czas. Podobnie widzieli to ideolodzy Braci Muzułmanów. Sajjid Kutb wyjaśniał:

[...] Nie oskarżam wcale muzułmanów, że są odszczepieńcami (*kufir*). Jeśli tak czytacie mój tekst, to jest to złe rozumienie. Mówię tylko to, że muzułmanie przestali właściwie rozumieć przesłanie Proroka. Znaleźli się więc w stanie ignorancji (*dżahl*), podobnym do dżahilijji przed islamem. Z tego powodu chcę powiedzieć, że punktem wyjścia dla działań ruchu muzułmańskiego nie jest wprowadzenie muzułmańskiego systemu politycznego. Znacznie pilniejszym jest praca edukacyjna z poszczególnymi jednostkami i grupami w celu przygotowania społeczeństwa do przyjęcia muzułmańskich zasad współżycia [...] <sup>95</sup>.

3. Ruch muzułmański musi zacząć od działalności oświatowej i przekonać ludzi do przyjęcia przesłania Proroka w jego właściwej formie.
4. Ruch muzułmański nie powinien tracić czasu na angażowanie się w bieżące rozgrywki polityczne lub próby obalenia rządów w celu wprowadzenia siłą systemu politycznego opartego na islamie. Ludzie sami zażądają wprowadzenia takiego systemu, kiedy zrozumieją właściwą treść wiary muzułmańskiej <sup>96</sup>.

Abubakar Gumi rozpoczął swoją karierę jeszcze w okresie kolonialnym, który według niego znacząco przyczynił się do zniekształcenia islamu w północnej Nigerii. W swoim antysufickim manifestie *Al-Akida as-sahiha* atakował nie tylko bractwa mistyczne, ale także chrześcijan, którzy, jak uważał, w okresie rządów brytyjskich zyskali polityczną przewagę nad muzułmanami i taka sytuacja trwa do dziś. Odnosząc się do kwestii zgubnego dla muzułmanów wpływu europejskiego systemu nauczania, Gumi pisał:

Ci zaś budowali szkoły, aby nauczać w duchu zachodnim (europejskim), podważającym religię. Potem uczyli dzieci niewiernych, którzy oddawali cześć bożkom, chodzili bez odzienia i nie wiedzieli, czym jest dobry obyczaj, człowieczeństwo i ludzka natura. Następnie zatrudniali ich na ważnych stanowiskach rządowych, od których odsuwali muzułmanów, wpajając w ich serca beużyteczne wymysły. Kiedy muzułmanie się ocknęli, doszli do wniosku, że nie mają innego wyjścia, tylko uczyć swoje dzieci w taki sam sposób, jak oni. Wykorzenili zatem religię z serc swoich dzieci i uczyli je tak, jak myśliwy tresuje swojego psa. Muzułmanie stali się psami łowczymi w rękach myśliwych [...] albo zwierzyną schwytaną przez myśliwego <sup>97</sup>.

<sup>95</sup> Cytuję za J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 185 i n.

<sup>96</sup> *Ibidem*, s. 249 i n.

<sup>97</sup> Abubakar Gumi, *Al Akeedatus...*, rozdział: *Littafan makirce-makirce da kuma wayewa irin ta Yamma (Turai)* (Podstępne księgi i nauczanie typu zachodniego (europejskiego), s. 42.

Krytyka kolonializmu nie oznacza jednak, że Abubakar Gumi uważał edukację nowoczesną za zakazaną (*haram*) i całkowicie ją odrzucał. Według komentatora, zamieszczonego do zacytowanego wyżej fragmentu, Gumi chciał tu przede wszystkim podkreślić znaczenie religijnego systemu nauczania dla muzułmanów oraz przypomnieć, że misjonarze europejscy dążyli do tego, by ten system zniszczyć i zastąpić go swoimi szkołami. Pierwszym krokiem w tym kierunku miało być wprowadzenie alfabetu łacińskiego w miejsce używanego dotąd pisma arabskiego. Abubakar Gumi uważał zatem, że islam nie zakazuje edukacji nowoczesnej. Sam zresztą zdobył takie wykształcenie i umożliwił to wszystkim swoim dzieciom. Podkreślał natomiast, że edukacja świecka nie może odbywać się kosztem nauczania religijnego.

Abubakar Gumi dysponował odpowiednim zapleczem wewnętrznym i zewnętrznym dla realizacji swojej reformy, a mianowicie ideologią (wahhabicka wersja islamu obowiązująca w Arabii Saudyjskiej), własną interpretacją wiary (opartą na arbitralnym doborze wersetów Koranu i hadisów) oraz grupą oddanych zwolenników, członków Stowarzyszenia na Rzecz Odnowienia Sunny i Wyplenienia Innowacji. To zapewne oni mieli być tymi zdeterminowanymi ‘wiernymi wykonawcami’, o których pisał Hasan al-Banna, objaśniając misję Braci Muzułmanów:

Jeśli chodzi o sposób [uzdrowienia sytuacji – przyp. J.Z.], o którym mówiłem, to są nimi trzy filary, wokół których koncentruje się myśl Braci Muzułmanów. Pierwszym jest właściwy wzorzec postępowania, który Bracia odnaleźli w Księdze Boga, *Sunnie* Jego Wysłannika i zasadach islamu [...]. Drugim – to wierni wykonawcy. Występując w tej roli Bracia poświęcają się bez reszty wprowadzeniu w życie – w sposób zdecydowany i bezwzględny – tego, co zrozumieli z religii Boga.

Trzecim filarem jest stanowcze i zasługujące na zaufanie kierownictwo [...]<sup>98</sup>.

Działalność Abubakara Gumiego wpisywała się także w miejscową tradycję reformy islamu Usmana dan Fodio. Gumi uważał siebie za jego spadkobiercę i kontynuatora. Podobnie jak Usman, demaskował propagatorów *bid'a*, których określał: ‘uczonymi zła’ i ‘malamami nowinek’. Twierdził, że jego wysiłki rewitalizacji wiary byłyby pozbawione znaczenia bez wcześniejszych osiągnięć Usmana dan Fodio. Ważnym źródłem inspiracji dla Gumiego stało się jego dzieło, o wymownym tytule *Ihja as-sunna wa-ichmad al-bid'a* (Ożywienie sunny i wyplenienie innowacji). Wykorzystywanie autorytetu przywódcy ‘świętej wojny’ było jedną z metod argumentacji. Dla wszystkich zresztą reformatorów islamu w północnej Nigerii dżihad Usmana był ważnym punktem odniesienia, a obecnie jest coraz częściej idealizowany, jako ruch głównie intelektualny. Dla uprawomocnienia ideologii Abubakara Gumiego zasługi Usmana były na tyle ważne, że

<sup>98</sup> Cytuję za J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 244.



posunął się on nawet do manipulacji. Otóż Usman dan Fodio nigdy nie uważał sufizmu za *bid'a*, ponieważ przez całe życie był związany z bractwem kadirijja, o czym wiemy z jego dzieł, w których opisywał swoje doświadczenia mistyczne. Potwierdzają to zresztą inne źródła z tamtego okresu<sup>99</sup>. Fakt ten był jednak tak niedogodny i sprzeczny z naukami Gumiego, że próbował on dowodzić, iż Usman zerwał związki z kadirijją. Powoływał się na rzekome słowa Szajcha: „Nie należy naśladować Abd al-Kadira, który jest przywódcą świętych, lecz sunnę Proroka”, ale nigdy nie ujawnił tajemniczego źródła, w którym miał odnaleźć tę wypowiedź. Swoim oponentom, zwłaszcza członkom kadirijji, dał natomiast doskonały pretekst do ataków i został przez nich okrzyknięty ‘wątpliwym uczonym’<sup>100</sup>.

Odpierając ataki, przywódcy bractw sufickich określili Abubakara Gumiego ‘wahhabitą, który chce skusić ludzi do popełniania diabelskich rzeczy’. Jego argumentację uznali za ‘paplaninę ignoranta’, próbując zdemaskować go jako laika, który w rzeczywistości nie należy do ‘społeczności sunny’ (*ahl as-sunna*). Oskarżyli go o stronniczość i uznali za człowieka niewiarygodnego. Według nich związki Gumiego z ideologią wahhabicką oraz nienawiść do sufizmu dyskredytowały jego poglądy, ponieważ nie był on w stanie obiektywnie oceniać tego zjawiska, a nawet nie miał do tego prawa i przedstawił wypaczony obraz bractw. Krytykę istniejącego od ponad tysiąca lat sufizmu odebrali jako atak na samego Proroka. Podkreślali, że Gumi nie chce zrozumieć języka mistyków i alegorycznej interpretacji świętych tekstów i dlatego jego argumenty są w istocie chybione. Ostrzegali muzułmanów, by nie czytali *Al-Akida as-sahiha*, bo zawarte tam opinie prowadzą na manowce. Przywódcy bractw sufickich próbowali tego dowieść, odnosząc się po kolei do wszystkich zarzutów Gumiego<sup>101</sup>. Ta dogmatyczna dyskusja, rozwinięta na bazie sporu Abubakara Gumiego z członkami bractw sufickich, pokazała głęboko zakorzenione różnice w rozumieniu religii między stronami konfliktu. Oficjalnie spór ten miał rozstrzygnąć specjalny komitet, złożony z wybitnych uczonych. Spotkali się oni w lutym 1979 roku w Lagosie w celu znalezienia takiego rozwiązania, które zostanie zaakceptowane przez obie strony. Jednym z uczestników tego spotkania był także Abubakar Gumi. W komunikacie wydanym przez komitet znalazło się dwanaście punktów. Zgodzono się między innymi co do tego, że teksty sufickie są przeznaczone dla członków bractw i nie powinny być weryfikowane z punktu widzenia zgodności ich treści z ‘czystą’ wiarą. Podkreślono również, że określanie muzułmanina niewiernym jest w istocie aktem niewiary i zwrócono

<sup>99</sup> Zob. M. Last, *The Sokoto Caliphate*, London 1967, s. 216.

<sup>100</sup> Zob. R. Loimeier, *op. cit.*, s. 199 i n.

<sup>101</sup> Przywódca tidżanijji, Muhammad Sani Kafanga bronił sufizmu w swoim dziele *Al-Minah al-hamida fi-r-radd ala fasid al-akida* (Chwalebne dary, czyli odpowiedź skorumpowanemu w wierze), Beirut 1972, natomiast stojący na czele kadirijji Nasiru Muhammad Kabara polemizował z Gumim w *An-Nasiha as-sariha fi-r-radd ala akida as-sahiha* (Jasna rada, czyli odpowiedź na „Czystą wiarę”), Kano 1972. Ta dyskusja na poziomie dogmatycznym, prowadzona w języku arabskim, ograniczyła się do kręgu uczonych.

się z apelem do muzułmanów, aby nie wysuwali oskarżeń o *kufir* w kwestiach tych aspektów religii, które są różnie rozumiane<sup>102</sup>.

\* \* \*

Można się zastanawiać nad tym, jakimi w rzeczywistości pobudkami kierował się Abubakar Gumi, wytaczając ciężkie działa przeciwko sufizmowi, będącemu od wieków nieodłączną częścią islamu w Nigerii, zwłaszcza że wcześniej nikt nie odważył się na taki krok. We wstępie do *Al-Akida as-sahiha* Gumi pisze:

[...] ta „Czysta wiara” jest przeznaczona dla wszystkich braci i umiłowanych, którzy potrzebują dobrej rady<sup>103</sup>. Wiara nigdy nie stanie się czysta, dopóki będzie sprzeczna z prawem muzułmańskim, dlatego właśnie nadałem jej tytuł „Czysta wiara zgodna z przepisami szariatu”. Napisałem [ją] dla siebie i dla muzułmanów, gdyż zobaczyłem pogrążone w stagnacji umysły. Mam nadzieję, że Bóg sprawi, iż przyniesie ona korzyści i dla mnie i dla nich i poprowadzi nas wszystkich drogą przepięknej Sunny. Niewiele brakowało, bym jej nie napisał, ale tylko z obawy przed wywołaniem fitny, nie zaś z powodu strachu przed tym, co Bóg powiedział w Swojej Świętej Księdze, w surze „Krowa”, wersety 159–160: *Zaprawdę, tych, którzy ukrywają to, co zesłaliśmy z dowodów jasnych i drogi prostej, kiedy już wyjaśniliśmy to ludziom w Księdze – tych przeklnie Bóg i przeklną ich ci, którzy przeklinają; oprócz tych, którzy się nawrócili i poprawili, i jasno to ukazali. Ku tym Ja się zwracam. Ja jestem Przebaczający, Litościwy.*

Opowiadał Abu Huraira, który powiedział: ‘Wysłannik Boga rzekł: Temu, kogo zapytają o jakąś wiedzę, a on jej nie ujawni, Bóg założy uzdę z ognia’<sup>104</sup>. Tak przekazał Abu Dawud, a Tirmizi potwierdził. W zbiorze Ibn Madża odnaleziono [hadis]: Każdy człowiek, który przyswoił sobie jakąś wiedzę i ją skrywał, w Dniu Zmartwychwstania będzie miał uzdę z ognia’<sup>105</sup>.

A zatem swoją walkę z sufizmem Gumi postrzegał jako obowiązek religijny oraz misję z nakazu Boga i zaleceń Proroka<sup>106</sup>. Uważał, że to sufizm podzielił muzułmanów, rozbił wspólnotę, a przywódców bractw oskarżał o to, że ich działalność była często inspirowana walką o władzę i prestiż<sup>107</sup>. Jeżeli jednym z powodów jego reformy miał być protest polityczny w obliczu zagrożenia ze strony chrześcijan, to

<sup>102</sup> Pełny tekst komunikatu zamieszcza R. Loimeier, *op. cit.*, s. 343–345.

<sup>103</sup> Por. hadis: „Najlepszym sługą Bożym jest ten, kto udziela dobrych rad innym”. Cytuję za Mahomet, *O małżeństwie...*, s. 43.

<sup>104</sup> Por. „Kto zdobył wiedzę, a potem ją ukrywa, tego Bóg w Dniu Zmartwychwstania zakuje w kajdany płomieni piekielnych”. Zob. Mahomet, *Mądrości...*, s. 109.

<sup>105</sup> Abubakar Gumi, *Al akeedatus...*, *Gabatarwa* (Wstęp), s. 5. Gumi powołuje się tutaj na uchodzące za autorytatywne zbiory wypowiedzi Proroka, autorstwa Abu Dawuda (zm. 888), At-Tirmiziego (zm. 892) oraz Ibn Madży (zm. 886).

<sup>106</sup> Por. hadis: „Swoim majątkiem, życiem i mową walczyć z tymi, którzy przypisują Bogu współników”. Cytuję za Mahomet, *Mądrości...*, s. 34.

<sup>107</sup> Podobnie uważał założyciel Braci Muzułmanów, Hasan al-Banna. Por. J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 36.

według niego można było się mu przeciwstawić jedynie dzięki konsolidacji muzułmanów pod silnym przywództwem i atrakcyjną ideologią, silnie zakorzoną w ‘prawdziwej’ wersji religii, takiej właśnie, jaką proponował Abubakar Gumi. Wzrost świadomości politycznej musiał iść w parze z procesem rewolucyjnej przemiany społecznej, zapoczątkowanej powrotem do prawdziwych źródeł wiary i religijną edukacją. Stając na czele współczesnego ruchu odnowy, Gumi wyznaczył nowy etap w historii islamu w północnej Nigerii, naznaczony nasileniem religijnego radykalizmu. Choć bliska mu była wizja państwa pod rządami szariatu i choć uchodził on za uczonego o radykalnych poglądach, wydaje się, że jego głównym celem była reforma społeczeństwa muzułmańskiego. Edukację, do której przywiązywał tak wielkie znaczenie we współczesnym świecie, uważał za potężny oręż zarówno w walce o ‘czystość’ wiary, jak i w procesie przemian społecznych. Jego reforma, którą objął również kobiety, zmierzała właśnie w tym kierunku. Abubakar Gumi nie mógł zatem pozostawić po sobie innego przesłania dla braci w wierze:

Moim testamentem dla muzułmanów jest życzenie, aby wszyscy uczyli się i zdobywali wiedzę [...] Dzisiaj islam jest najpowszechniejszą religią na świecie. Muzułmanie muszą jednak zrozumieć, że żadna społeczność nie osiągnie trwałego zwycięstwa, jeżeli nie zbuduje go na religii. Muszą pojąć, że islam zobowiązuje ich do walki z niewiedzą, do weryfikowania prawdy i postępowania zgodnie z tym, czego się nauczyli<sup>108</sup>.

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

### Bibliografia

- Abubakar Gumi, *Al Akeedatus saheehah bi muwaafakatish shari'ah* (Czysta wiara zgodna z przepisami szariatu): <http://irdcentre.org/al-akeedatus-saheehah-bi-muwaafakatish-shariah> (2012-11-29).
- Abubakar Gumi, Isma'ila Tsigi, *Manufata* (Mój cel), Kaduna 2002.
- Auwalu Anwar, *Struggle for Influence and Identity: The Ulama in Kano, 1937–1987*, praca magisterska, Maiduguri 1989.
- P. Barancewicz-Lewicka, *Jedyność Boga i religijna poprawność. Przyczynek do studiów nad wahhabicką koncepcją odnowy islamu*, [w:] H. Jankowski (red.), *Z Mekki do Poznania*, Poznań 1988, s. 37–47.

---

<sup>108</sup> Abubakar Gumi, Isma'ila Abubakar Tsigi, *op.cit.*, s. 253.

- S. Brakoniecka, *W trosce o czystość wiary. Północnonigeryjski ruch 'Yan Izala a fundamentalistyczna myśl muzułmańska*, Warszawa 2014.
- L. Brenner (red.), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, London 1993.
- A. Christelow, *Three Voices in Contemporary Nigeria*, [w:] W.R. Rott (red.), *Islam and the Political Economy of Meaning*, London 1987, s. 226–253.
- J. Danecki, *Polityczne funkcje islamu*, Warszawa 1991.
- J. Danecki, *Kształtowanie się tradycji Mahometa*, [w:] M.M. Dziekan (red.), *Ple-nas Arabum Domos*, Warszawa 1994, s. 57–73.
- J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, wydanie drugie uzupełnione, Warszawa 2007.
- Doi Abd ar-Rahman, *Islam in Nigeria*, Zaria 1984.
- M. Dziekan, *Prawo muzułmańskie wczoraj i dziś*, [w:] E. Machut-Mendecka (red.), *Oblicza współczesnego islamu*, Warszawa 2003, s. 43–61.
- M.M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008.
- M. Fierro, *The Treatises Against Innovations (kutub al-bida')*, „Der Islam”, 69, 2, 1992, s. 204–246.
- Jamsheer Hasan Ali, *Historia powstania islamu jako doktryny społeczno-politycznej*, Warszawa 2009.
- M. Last, *The Sokoto Caliphate*, London 1967.
- R. Loimeier, *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Evanston 1997.
- Mahomet, *Mądrości Proroka*, wybór, przekład i wstęp J. Danecki, Warszawa 1993.
- Mahomet, *O małżeństwie, kupcach i dobrym wychowaniu*, wybór, przekład i wstęp J. Kozłowska, Warszawa 1999.
- Mukhtar Umar Bunza, *Islamism Vs Secularism: A Religious-Political Struggle in Modern Nigeria*: [http://www.sri.ro/old/html\\_version/index\\_no\\_2mukhtarumarbunza](http://www.sri.ro/old/html_version/index_no_2mukhtarumarbunza) (2012-04-20).
- V. Rispler, *Toward a New Understanding of the Term Bid'a*, „Der Islam”, 68, 1991, 2, s. 320–328.
- R. Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*, Leiden 1990.
- Shanono Shehu Muhammad, *Abubakar Mahmoud Gummi as a Mujaddid in Nigeria in the 20<sup>th</sup> Century*, praca licencjacka, Kano 1976.
- S. Sidorowicz, *Czystość rytualna w islamie*, [w:] *Literatura arabska. Dociekania i prezentacje. 2. Prawo i teologia islamu. Współczesna proza arabska*, Warszawa 2000, s. 5–46.
- D. Williams, *President and Power in Nigeria: The Life of Shehu Shagari*, London 1982.
- J. Zdanowski, *Bracia Muzułmanie i inni*, Szczecin 1987.
- J. Zdanowski, *Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Warszawa 2009.