

ISLAM W AFRYCE

SABINA BRAKONIECKA

SPÓR O ZACHODNIĄ EDUKACJĘ. OD ‘YAN IZALA DO BOKO HARAM

Rewolta Boko Haram na północnym wschodzie Nigerii stała się przedmiotem licznych analiz dotyczących bezpieczeństwa regionu. Prace o charakterze naukowym poruszają problem powiązań tego ugrupowania z siatką organizacji terrorystycznych działających w Afryce i na Bliskim Wschodzie. Badacze systematyzują i udostępniają szczegółowe dane o aktywności Boko Haram, takie jak informacje o najważniejszych członkach organizacji, analiza metod walki oraz chronologia wydarzeń, począwszy od wybuchu rewolty w lipcu 2009 r. Materiały zgromadzone przez ponad pięć lat prezentują pełny obraz Boko Haram w perspektywie badań nad bezpieczeństwem państwa, funkcjonowaniem tej organizacji o charakterze terrorystycznym oraz skutkami wybuchu rebelii dla ludności cywilnej¹.

Stosunkowo niewielką uwagę analitycy poświęcają ideologii Boko Haram, głoszonej przez założyciela ruchu, Mohammeda Yusufa, oraz jego zwolenników. Pomijanie argumentacji religijnej w ogólnym dyskursie nad Boko Haram wydaje się szczególnie niekorzystne dla zrozumienia wydarzeń w północnej Nigerii. Działalność Boko Haram nie tylko zagraża bezpieczeństwu ludności cywilnej i przedstawicieli służb państwowych, ale także – a może przede wszystkim – stanowi problem natury religijnej, któremu muszą stawić czoła miejscowe elity muzułmańskie². Niniejszy artykuł jest próbą przybliżenia

¹ Zob. na przykład wyczerpujący raport autorstwa International Crisis Group, *Curbing violence in Nigeria (II): the Boko Haram insurgency*, Africa Report 26, Brussels 2014.

² W kontekście tradycyjnych już sporów o władzę w państwie pomiędzy chrześcijańską a muzułmańską częścią społeczeństwa nigeryjskiego terrorystyczna aktywność Boko Haram może działać na niekorzyść wyznawców islamu. Żądania dalszej radykalizacji przepisów szariatu oraz morderstwa dokonywane na umiarkowanych muzułmanach powodują kolejne rozłamy w i tak już podzielonej społeczności wyznawców religii Mahometa. Błędem jest natomiast postrzeganie Boko Haram jako

ideologii Muhammada Yusufa, jej źródeł i podstaw teologicznych, w oparciu o które została ona ukształtowana.

Neofundamentalistyczne korzenie poglądów Yusufa

W ramach nurtu sunnickiego w islamie nigeryjskim ważną rolę odgrywa organizacja ‘Yan Izala, inspirowana wahhabicką myślą Abubakara Gumiego³. Gumi był miejscowym uczonym muzułmańskim o silnych koneksjach politycznych w Arabii Saudyjskiej. Pod koniec lat pięćdziesiątych XX w. sprawował funkcję rzecznika pielgrzymów nigeryjskich w Mekce. Uczestniczył wówczas w saudyjskim życiu politycznym i pośredniczył w kontaktach dyplomatycznych z Nigerią. Zainteresował się popularną w Arabii Saudyjskiej wahhabicką odmianą islamu, zakładającą powrót do fundamentów wiary oraz krytykę praktyk sufickich o ludowym zabarwieniu. Po powrocie do kraju Gumi stał się aktywnym krzewicielem myśli wahhabickiej wśród nigeryjskich muzułmanów⁴.

W krótkim czasie wokół Abubakara Gumiego zgromadziło się liczne grono zwolenników – studentów, młodych muzułmanów o reformatorskich poglądach oraz energicznych piewców zmiany tradycyjnego porządku społecznego. Pod przywództwem ucznia Gumiego, Isma’ila Idrisa bin Zakarijji, założyli oni w 1978 r. organizację ‘Yan Izala⁵. Zrzesza ona sunnitów deklarujących popularyzację neofundamentalistycznej⁶

organizacji walczącej o nawrócenie na islam nigeryjskich chrześcijan. Ataki na ludność chrześcijańską prowadzone są dopiero od połowy 2009 r., gdy na czele ugrupowania stanął nowy przywódca, Abubakar Shekau, charakteryzujący się nieskrepowanym stosowaniem przemocy. Shekau usprawiedliwia ataki na ludność chrześcijańską, powołując się na islamskie prawo do zemsty za śmierć współwyznawców (w tym przypadku za śmierć Muhammada Yusufa i innych w starciach z policją, do których doszło w lipcu 2009 r.). Por. M.-A. Pérouse de Montclos, *Introduction and overview*, [w:] M.-A. Pérouse de Montclos (red.), *Boko Haram: Islamism, politics, security and the state in Nigeria*, Leiden 2014, s. 2.

³ Kyari Mohammed uważa, że w dzisiejszych czasach muzułmanie nigeryjscy utożsamiają się bądź z ‘Yan Izala, bądź z którymś z bractw sufickich – Kadirijją lub Tidzanijją. Por. Kyari Mohammed, *The message and methods of Boko Haram*, [w:] M.-A. Pérouse de Montclos (red.), *op. cit.*, s. 11. Należy pamiętać, że taki dychotomiczny podział nigeryjskiego islamu jest znacznym uproszczeniem. W Nigerii działa wiele ugrupowań muzułmańskich nawiązujących do różnych nurtów w islamie. Rzeczywiście jednak ‘Yan Izala oraz bractwa sufickie cieszą się ogromną popularnością w całej północnej części kraju.

⁴ R. Loimeier, *Islamic reform and political change in northern Nigeria*, Evanston 1997, s. 154n.

⁵ Pełna nazwa organizacji brzmi *Džama’at izalatil bid’a wa ikamatus sunna* (Stowarzyszenie do Walki z Innowacjami i Umacniania Sunny). Na określenie organizacji powszechnie stosuje się skrót *Izala* bądź wyrażenie *‘Yan Izala* (w języku hausa: „członkowie Izala”). Por. S. Brakoniecka, *W trosce o czystość wiary. Północnonigeryjski ruch ‘Yan Izala a fundamentalistyczna myśl muzułmańska*, Warszawa 2014, s. 47n.

⁶ Neofundamentalizm opiera się na podobnych do fundamentalizmu założeniach ideologicznych, tj. powrocie do podstawowych źródeł wiedzy religijnej, jakimi są Koran i sunna, oczyszczeniu praktyk religijnych z naleciałości ludowych i dążeniu do ustanowienia państwa religijnego z obowiązującym prawem szariatu. W odróżnieniu od fundamentalistów, neofundamentalisci akceptują formę państwa świeckiego jako przejściową i starają się wykorzystać jej atrybuty w procesie islamizacji kraju. Dążą do ustanowienia państwa religijnego drogą powolnej ewolucji – poprzez edukację re-

wersji islamu w północnej Nigerii poprzez działalność kaznodziejską i edukacyjną.

Przywódcy 'Yan Izala od początku kładą nacisk na legalizację swoich działań, chcąc wyraźnie odróżnić się od ruchów o terrorystycznym charakterze. Organizacja ta jest w Nigerii oficjalnie zarejestrowana⁷. Liczni jej członkowie posiadają koneksje polityczne, sprawują funkcje doradcze w rządzie stanów północy oraz współpracują z władzami federalnymi. Mimo zawartej w konstytucji 'Yan Izala deklaracji niezaangażowania w proces sprawowania władzy w świeckim państwie, trudno mówić o niepolitycznym charakterze tej organizacji⁸.

Obok wsparcia politycznego północnonigeryjskich muzułmanów 'Yan Izala zajmują się popularyzacją szkolnictwa. Edukacyjny wymiar ich działalności zapewnił im popularność w całej północnej Nigerii. Dokonali oni radykalnej reformy systemu edukacji muzułmańskiej, zakładając gęstą sieć placówek dostępnych dla wszystkich, bez względu na wiek, płeć oraz status społeczny. W swoich szkołach 'Yan Izala połączyli nauczanie w stylu zachodnim z edukacją religijną. W ofercie ich placówek znajdują się przedmioty takie jak matematyka i język angielski, a jednocześnie prowadzone są zajęcia z recytacji Koranu, interpretacji świętych tekstów oraz teologii. Taka synteza dwóch systemów szkolnictwa służyć ma pełniejszej edukacji muzułmanów nigeryjskich. Szkoły 'Yan Izala gwarantują swoim słuchaczom wykształcenie przygotowujące do funkcjonowania na nowoczesnym rynku pracy bez uszczerbku dla edukacji religijnej.

Sami założyciele 'Yan Izala odnieśli znaczne sukcesy w życiu zawodowym. Najbliżsi przyjaciele Abubakara Gumiego wykorzystali jego koneksje wśród elit politycznych, zajmując dzięki temu stanowiska w administracji państwowej. Inni podjęli pracę w ośrodkach akademickich oraz szkołach niższego szczebla, szczególnie tych prowadzonych przez organizację. 'Yan Izala zakładali ponadto własne meczety, w których zatrudnienie znajdowali kaznodzieje i wykształceni członkowie organizacji. Życiorysy zawodowe większości z nich zachęcały młodsze pokolenia do powtórzenia ich ścieżki edukacyjnej.

Pod koniec lat osiemdziesiątych pierwsi wychowankowie nowoczesnych szkół założonych przez 'Yan Izala podejmowali studia wyższe na uniwersytetach w Nigerii i w krajach arabskich. Abubakar Gumi pozyskiwał dotacje rządu saudyjskiego na wsparcie popularyzacji idei wahhabickich. Część z tych funduszy przeznaczał na stypendia dla nigeryjskich studentów w Mekce i Medynie. Po zakończeniu edukacji absolwenci tych prestiżowych uniwersytetów mieli kwalifikacje nie-

ligijną społeczeństwa, które następnie zmieni struktury państwa świeckiego w muzułmańskie. Por. O. Roy, *Globalised Islam: the search for a new ummah*, London 2004, s. 247.

⁷ Rejestracji dokonano w 1985 r. Por. S. Brakoniecka, *op. cit.*, s. 63.

⁸ Działalność polityczna wpisuje się w tradycję 'Yan Izala. Już sam Abubakar Gumi był aktywnym politykiem i prowadził kampanie na rzecz większego zaangażowania muzułmanów nigeryjskich w procesy kształtowania polityki państwowej.

zbędne do podjęcia pracy w charakterze prawników, kaznodziejów, nauczycieli akademickich lub przedstawicieli administracji państwowej. Doskonale władali językiem arabskim, znali wahhabicką doktrynę religijną oraz byli obcy w świecie polityki⁹.

Tak świetnie, jak na miejscowe warunki, wykształceni wychowankowie Izala mieli nadzieję na zajęcie lukratywnych stanowisk. Oczekiwania te uległy jednak szybkiej weryfikacji w zderzeniu z rzeczywistością. Większość stanowisk w szkołach i meczetach ‘Yan Izala była bowiem już zajęta przez założycieli i pierwszych członków tej organizacji. Rozczarowanie absolutnym brakiem możliwości rozwoju zawodowego i naukowego doprowadziło do utraty jedności Izala. Najbardziej ambitni przedstawiciele młodszego pokolenia zdecydowali o rozpoczęciu działalności religijnej na własną rękę¹⁰.

Jednym ze zbuntowanych wychowanków ‘Yan Izala był Muhammad Yusuf, założyciel i najważniejszy ideolog organizacji znanej jako Boko Haram. Urodził się 29 stycznia 1970 r. we wsi Girgir w stanie Jobe¹¹. W młodości Yusuf angażował się w działalność różnych ugrupowań religijnych. Jako nastolatek przyłączył się do Muzułmańskiego Ruchu w Nigerii (Islamic Movement in Nigeria – IMN) pod przywództwem Ibrahima Zakzaky’ego. Pod koniec lat osiemdziesiątych, kiedy IMN zacieśnił swoje kontakty ze światem szyickim, wielu jego dotychczasowych zwolenników – w tym także Muhammad Yusuf – wystąpiło z ruchu. Kilkanaście lat później Yusuf skrytykował działalność Zakzaky’ego, mówiąc, że w Nigerii były „ugrupowania sunnickie, które zaczynały jako Bracia Muzułmanie, ale skończyły jako sekty szyickie”¹².

Kilka lat po wystąpieniu z IMN Yusuf związał się z ‘Yan Izala. Był wybitnym studentem wpływowego uczonego, Szajcha Ja’afara Mahmuda Adama. Zdobywając coraz obszerniejszą wiedzę w zakresie nauk muzułmańskich pod okiem swego nauczyciela, Yusuf zaczął kształtować własny światopogląd, odmienny od prezentowanego w szkołach ‘Yan Izala. W 2003 r. wdał się w poważny spór z Adamem, co ostatecznie przekonało go do odejścia z organizacji. Podczas długich i żarliwych dyskusji Yusuf usprawnił swoje zdolności argumentacyjne oraz wyostrzył poglądy.

Spór pomiędzy Yusufem a jego nauczycielem dotyczył zachodniej edukacji i cywilizacji w świetle przepisów koranicznych, a także moralnych skutków współpracy ze świeckim rządem. Mahmud Adam, jako wychowanek ‘Yan Iza-

⁹ Muhammad Sani Umar, *The popular discourses of salafi radicalism and salafi counter-radicalism in Nigeria: a case study of Boko Haram*, „Journal of Religion in Africa”, 42, 2012, s. 121.

¹⁰ *Ibidem*, s. 121n.

¹¹ S. Piłaszewicz, *Ferment w życiu religijnym Nigerii. Ruch Boko Haram*, „Afryka”, 35, 2012, s. 31.

¹² Podaję za J. Zenn, *Nigerian al-Qaedaism*, „Current trends in Islamist ideology”, 16, 2014, s. 101.

la, zajmował jasne stanowisko w tych kwestiach. Uważał, że zdobywanie wiedzy typu zachodniego jest obowiązkiem muzułmanina. Podkreślał sytuację nigeryjskich wyznawców islamu, którzy w kontekście ciągłej rywalizacji z chrześcijanami o dominację społeczną, ekonomiczną i przejęcie władzy w państwie¹³ powinni szczególnie dbać o przyswojenie wiedzy zachodniej, niezbędnej, by stawić czoła cywilizacji chrześcijan. Aby muzułmanie mogli być samowystarczalni, powinni kształcić własnych lekarzy, inżynierów, ekonomistów oraz przyszłych nauczycieli podobnych zawodów.

Adam przywoływał nazwiska najbardziej zagorzałych przeciwników cywilizacji zachodniej, jak Usama bin Laden, Ajman az-Zawahiri oraz Abu Musab az-Zarkawi. Nie studiowali oni na uniwersytetach muzułmańskich, lecz ukończyli szkoły typu zachodniego. Przyswoili dzięki temu wiedzę, którą mogli następnie wykorzystać przeciwko swoim wrogom. Potrafił skonstruować i obsłużyć broń, która stanowiła poważne zagrożenie dla Zachodu. Adam uważał, że największym błędem strategicznym Stanów Zjednoczonych w walkach na Bliskim Wschodzie była całkowita ignorancja miejscowej nauki i kultury. Bez znajomości tych zagadnień zwycięstwo Stanów Zjednoczonych okazało się znacznie trudniejsze¹⁴.

Również w zakresie współpracy ze świeckim rządem poglądy Adama były jednoznaczne. Podobnie jak inni członkowie ruchu 'Yan Izala, uważał on, że wyznawcy islamu w Nigerii powinni dążyć do ustanowienia władzy muzułmańskiej stopniowo. Najlepszym działaniem, jakie podjąć może muzułmanin żyjący w świeckim kraju, jest jak największe wsparcie pracy rządu, które zapewni odpowiedzialną dbałość o interesy wyznawców islamu. Rezygnacja z udziału w rozgrywkach politycznych w świeckiej Nigerii oznaczałaby dla muzułmanów nieuznanie ich praw i brak możliwości rozwoju terenów północnych, co z kolei skutkowałoby ostatecznym zeświecczeniem państwa rządzonego przez chrześcijan¹⁵.

Zachodnia edukacja i cywilizacja

Stanowisko Adama było dla Muhammada Yusufa nie do przyjęcia. Spędziwszy długie lata w kręgach uczonych o podobnym światopoglądzie, nabrał przekonania o obłudzie ideologii głoszonej przez 'Yan Izala. Największy jego sprzeciw budziła akceptacja zachodniej edukacji i cywilizacji. Teorię o zgubnym charakterze nauczania w stylu zachodnim budował z jednej strony w oparciu o historię kontaktów północnej Nigerii z cywilizacją europejską, a z drugiej – o krytykę tejże cy-

¹³ Szerzej na temat skomplikowanych relacji chrześcijańsko-muzułmańskich w Nigerii zob. E. Siwierska, *Sąsiedztwo nieoswojone: stosunki chrześcijańsko-muzułmańskie w Nigerii*, „Afryka”, 33, 2011, s. 11–29.

¹⁴ Muhammad Sani Umar, *op. cit.*, s. 132n.

¹⁵ *Ibidem*, s. 134.

wilizacji przez bliskowschodnich uczonych muzułmańskich, związanych z nurtem fundamentalistycznym¹⁶.

Kontekst historyczny niewątpliwie wpłynął na kształtowanie postaw niechęci wobec zachodniej edukacji (w języku hausa: *boko*¹⁷) w północnej Nigerii. Szkoły typu zachodniego rozwijały się w ramach struktur państwa kolonialnego i z inicjatywy misji chrześcijańskich. Zgodnie z przyjętą przez Brytyjczyków polityką rządów pośrednich większość placówek edukacyjnych znajdowała się na południu kraju. Do lat trzydziestych XX wieku uformowała się mało liczebna grupa Nigeryjczyków z wyższym wykształceniem zdobytym w placówkach kolonialnych, która stanowiła w tym czasie elitę intelektualną kraju. Przeświadczeni o swojej wyższości, przedstawiciele tej grupy domagali się udziału w rządzeniu państwem i stanowisk pozwalających na zdobycie prestiżu społecznego oraz korzyści ekonomicznych. Przepaść pomiędzy członkami tej elity a zwykłymi mieszkańcami północnej części kraju budowana była w oparciu o podział na absolwentów szkół nowoczesnych i tradycyjnych – koranicznych. Ci ostatni postrzegali wychowanków *boko* jako kolaborantów, współpracujących z państwem kolonialnym. Nieufność wobec zachodniej edukacji, zrodzona na tym gruncie, utrzymała się w dobie pokolonialnej aż po dzień dzisiejszy¹⁸.

W kreowaniu negatywnego wizerunku szkolnictwa zachodniego wśród północnonigeryjskich muzułmanów nie bez znaczenia były również wpływy zewnętrzne. Muhammad Yusuf opierał się w swoich kazaniach na twórczości saudyjskiego uczonego Bakra bin Abdullaha Abu Zajda. Wielokrotnie cytował jego książkę, zatytułowaną *Szkoły globalne, zagraniczne i kolonialne: historia i zagrożenia*¹⁹. W dziele tym Abu Zajd dowodził, że świecka edukacja została wprowadzona przez kolonizatorów do krajów muzułmańskich jako kamuflaż, pod którym krył się zamiar ustanowienia hegemonii nad społecznościami muzułmańskimi. Edukacja miała na celu zastąpienie norm moralnych, wynikających z przepisów islamu, zachodnim liberalizmem, który objawia się zburzeniem zasad podziału płci i odejściem od grupowej tożsamości salafickiej²⁰. Abu Zajd uważał, że świecka edukacja jest potężniejszym narzędziem podboju niż siły militarne oraz dominacja polityczna. Te elementy jawnie świadczą o zamiarze ustanowienia panowania Zachodu i jako takie mogą być skutecznie zwalczane. Popularyza-

¹⁶ Kyari Mohammed, *op. cit.*, s. 17.

¹⁷ P. Newman tłumaczy *boko* jako „zachodnią edukację”. Por. P. Newman, *A Hausa-English Dictionary*, New Haven-London 2007, s. 22. S. Piłaszewicz wskazuje na szersze znaczenie tego pojęcia w kontekście sformułowania *boko haram* – tłumaczy *boko* jako „zachodnią cywilizację”. Por. S. Piłaszewicz, *op. cit.*, s. 31.

¹⁸ Kyari Mohammed, *op. cit.*, s. 11n.

¹⁹ Tytuł oryginalny w języku arabskim brzmi: *Al-madaris al-'alamija al-adžnabija al-isti'marija: tarichuha wa machatiruha*. Podają za J. Zenn, *op. cit.*, s. 115. Zarówno J. Zenn, jak i Muhammad Sani Umar, którzy wspominają o tym dziele Abu Zajda, nie podają szczegółowych danych bibliograficznych.

²⁰ Podają za J. Zenn, *op. cit.*, s. 102n.

cja świeckiej edukacji i zachodniej cywilizacji jest według Abu Zajda zamaskowana metodą podboju, tym skuteczniejszą, że sięgającą głęboko do sfery tożsamości²¹.

Wpływy Abu Zajda rysują się wyraźnie w kazaniach Muhammada Yusufa:

„Europejscy uczeni [...] całkowicie zmienili historię islamu, twierdząc, że nawet sam Prorok został zesłany nie po to, by ustanowić rządy muzułmańskie, ale by prowadzić wojnę plemienną. Zdelegalizowali Kalifat²² i zmylili tych niemających i niewiernych. Gdy Europejczycy wycofywali się z krajów muzułmańskich i przekazywali władzę miejscowym, oddzielili religię od polityki, tłumacząc, że wiara nie gra roli w administrowaniu państwem. W ich słowa uwierzyli ci, którzy przejęli władzę od kolonizatorów. Naciskali na [zapewnienie] świeckiego charakteru państwa, ustanowili demokrację i prawa człowieka [...]. Islamskie flagi i symbole zastąpiono państwowymi. Szariat, Koran i sunnę zastąpiono prawem świeckim”²³.

Yusuf postrzegał westernizację jako najważniejszą przyczynę zmniejszenia roli islamu w zarządzaniu państwem. Uważał, że rozpowszechnienie zachodniej edukacji i cywilizacji miało daleko idące skutki związane z niedorozwojem gospodarczym i rozbiciem kulturowym północy kraju. Podkreślał, że lepiej rozwinięta południowa część Nigerii zawdzięcza swój wzrost ekonomiczny kontaktom handlowym z Wielką Brytanią. Poprzez rozpowszechnienie transportu morskiego i lotniczego zmniejszyło się zainteresowanie handlem transsaharyjskim i tradycyjnymi trasami pielgrzymkowymi, co przyczyniło się do gospodarczej degradacji północy. Według Yusufa wzrost znaczenia języka angielskiego zmniejszył popularność tradycyjnych uczonych muzułmańskich, których prestiż opierał się na doskonałej znajomości klasycznego języka arabskiego. Czynnikiem ten, podobnie jak rozpowszechnianie idei chrześcijańskich w regionie północnym, przyczynił się do rozbitcia tradycyjnej tożsamości muzułmanów nigeryjskich²⁴.

Swoje nauki o odrzuceniu świeckiej edukacji i szkolnictwa w stylu zachodnim Yusuf opierał na hadisie o wrodzonej skłonności człowieka do przyjęcia islamu: „Każde dziecko rodzi się w stanie *fitra*. To rodzice czynią z niego żyda, chrześcijanina lub politeistę”²⁵. Wychodząc z założenia, że opiekunowie we wczesnych

²¹ Muhammad Sani Umar, *op. cit.*, s. 123n.

²² J. Zenn zauważa, że większość członków Boko Haram, podobnie jak późniejszy przywódca ruchu, Abubakar Shekau, pochodzą z grupy etnicznej Kanuri. Odwołania do kalifatu, pojawiające się w wypowiedziach członków Boko Haram, mogą więc nawiązywać zarówno do hauskańsko-fulańskiego kalifatu Sokoto, jak i do tradycyjnego królestwa Kanem-Borno. Por. J. Zenn, *op. cit.*, s. 103.

²³ Kazanie zatytułowane *Tarihin musulmai* (Historia muzułmanów), podają za J. Zenn, *op. cit.*, s. 103.

²⁴ *Ibidem*, s. 103n.

²⁵ *Sahih Muslim*, przekład na język angielski Abd al-Hamid Siddiqui, b.m.d., hadis 6426, s. 1590. J. Danecki pod pojęciem *fitra* rozumie „naturalne zasady ustalone przez Boga”. Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007, s. 428.

latach życia mogą skierować dziecko na drogę niewiary poprzez wpajanie niewłaściwych wzorców, Yusuf uznał, że edukacja zachodnia jest dla wychowania w wierze szczególnie niebezpieczna. Przyzwyczajanie dziecka do zachodnich norm moralnych w szkole świeckiej zwiększa ryzyko odejścia od islamu w późniejszych latach życia²⁶.

Wielokrotnie pytano Yusufa, jakie aspekty zachodniej edukacji uważa za niezgodne z przepisami Koranu. Gdy podczas debaty z Szajchem Isą Alim Pantamim padło pytanie o stosunek Yusufa do *boko*, ten odrzekł:

„Są trzy rodzaje wiedzy w islamie. Pierwszy to wiedza, która pokrywa się z nauką Koranu i hadisami. Drugi to wiedza, która różni się od tego, co przedstawiają Koran i hadisy. Trzeci to rodzaj neutralny – [wiedza,] która ani nie przeczy, ani nie wspiera Koranu i hadisów. [...] Edukacja zachodnia jest tą częścią wiedzy, którą przynieśli nam europejscy koloniałści. [Do nauk tych] zalicza się medycyna, technologia, geografia, fizyka, jak również język angielski. Wszystkie mogą być stosowane, jeśli nie kłócą się z tym, czego uczył prorok Mahomet (niech pokój będzie z nim). Możemy nauczać tych przedmiotów nasze dzieci w naszych szkołach tak długo, jak nie przeciwstawiają się one prawdom islamu. Jeśli jest inaczej, powinniśmy je odrzucić”²⁷.

Yusuf nie negował wiedzy zachodniej samej w sobie. W swoich kazaniach starał się wyjaśnić, dlaczego niektóre nauki powinny być zakazane :

„Zachodnia edukacja jest destrukcyjna. Nie twierdzimy, że wiedza sama w sobie jest zła, ale że można w niej zbłądzić, a to jest ważniejsze niż użyteczność wiedzy. Mam książki w języku angielskim, które regularnie czytam. Nie twierdzę, że używanie języka angielskiego jest równoważne z niewiarą, ale że może powodować niewiarę i wspiera politeizm. W ramach procesu zdobywania edukacji stajesz się politeistą. To jedyna nasza obawa. Destrukcja to destrukcja, niezależnie od kogo pochodzi. Tylko dlatego, że przyniósł ją biały człowiek, powinniśmy ją zaliczać do cywilizacji? Tak, to, co nasze, jest tradycyjne [...], ale wasze jest pogańskie”²⁸.

Za niezgodną z islamem Yusuf uważał przede wszystkim geografię. Koncepcja powstawania opadów atmosferycznych przeczy, jego zdaniem, wersetowi koranicznemu: „Zesłaliśmy z nieba określoną ilość wody i utrzymaliśmy ją na ziemi; a przecież My mamy władzę ją usunąć”²⁹. Odrzucał także teorię o sferycznym kształcie kuli ziemskiej. Głosił, że przeczy ona prawdom zawartym w Koranie, nie cytując jednak żadnego fragmentu świętego tekstu³⁰. Jego krytyka założeń geografii opierała się także na przekonaniu, że planety Układu Słonecznego, jak Merkury,

²⁶ Muhammad Sani Umar, *op. cit.*, s. 124.

²⁷ Debata Muhammada Yusufa z Szajchem Isą Alim Pantamim z 2006 roku. Podają za Kyari Mohammed, *op. cit.*, s. 17.

²⁸ Podają za Kyari Mohammed, *op. cit.*, s. 18.

²⁹ Koran 23:18. Przekład J. Bielawskiego, Warszawa 2009.

³⁰ Por. Muhammad Sani Umar, *op. cit.*, s. 125.

Wenus, Mars, Saturn, Uran i Jupiter, noszą imiona greckich bożków. Ponadto geolodzy szacują wiek Ziemi na cztery i pół miliarda lat, co według Yusufa nie zgadza się z werselem koranicznym o stworzeniu świata: „Powiedz: «Czy nie wierzycie w Tego, który stworzył ziemię w ciągu dwóch dni, i wynajdujecie Jemu równych? To jest Pan światów!»”³¹. Koncepcja wielkiego wybuchu przeczyć ma natomiast wersełowi: „My stworzyliśmy niebiosy i ziemię, i to, co jest między nimi, w ciągu sześciu dni, i nie dotknęło Nas żadne zmęczenie”³². Muhammad Yusuf uważał wszystkie te teorie za niezgodne z Koranem i sunną, a geografię, geologię i meteorologię za nauki zakazane.

Według Yusufa poza naukami geograficznymi również inne koncepcje naukowe, rozwijające się na Zachodzie, są sprzeczne z islamem. Socjologia, jego zdaniem, kwestionuje istnienie Boga. Teoria Darwina zaprzecza wersełowi koranicznemu: „Stworzyliśmy człowieka z ekstraktu gliny”³³. Chemicy, zgodnie ze słowami Yusufa, twierdzą, że energii nie można stworzyć ani zniszczyć. Przeczy to zasadzie religii muzułmańskiej, że jedynie Bóg jest odwieczny. Teoria niezniszczalności energii podważa również wersety koraniczne: „Wszystko, co jest na niej, przeminie, a pozostanie oblicze twego Pana, pełne majestatu i godne czci”³⁴.

Twierdzenia Muhammada Yusufa dotyczące nauk rozwijających się na Zachodzie pokazują, że budował on niektóre swoje koncepcje w oparciu o znaczne uproszczenia. W jego wypowiedziach pojawiało się wiele nieprawdziwych informacji. Podczas jednego z kazań miał rzec: „Nowoczesny system edukacji wprowadzony w Nigerii przez Brytyjczyków przeczy islamowi. Nie jestem pierwszym, który tak twierdzi. Dawni uczeni, jak Ibn Tajmijja, byli tego samego zdania, i twierdzą tak również dzisiejsi uczeni”³⁵. Być może Yusuf mówił nieprawdę świadomie, starając się manipulować historią islamu w Nigerii³⁶. Prawdopodobne jest także wytłumaczenie, że posiadana przez niego wiedza wymagała znacznego uzupełnienia, na co wskazywał jego były nauczyciel, Ja'afar Mahmud Adam³⁷. Sam Yusuf, zapytany o źródła informacji o naukach zachodnich, odpowiedział, że nie uczęszczał nawet do szkoły podstawowej, a teorie laickich nauk poznał, korzystając z encyklopedii³⁸.

³¹ Koran 41:9.

³² Koran 50:38.

³³ Koran 23:12.

³⁴ Koran 55:26–27.

³⁵ Podaję za Muhammad Sani Umar, *op. cit.*, s. 126. Ibn Tajmijja żył na przełomie XIII i XIV w., natomiast protektorat brytyjski ustanowiono w Nigerii dopiero w 1901 r.

³⁶ Na skłonność Yusufa do manipulacji faktami historycznymi wskazuje m.in. J. Zenn, *op. cit.*, s. 109.

³⁷ Muhammad Sani Umar, *op. cit.*, s. 132.

³⁸ *Ibidem*, s. 126.

Współpraca ze świeckim rządem

Spór doktrynalny Muhammada Yusufa z jego nauczycielem Ja'afarem Mahmudem Adamem dotyczył także możliwości zaangażowania muzułmanina w pracę świeckiego rządu. W przeciwieństwie do Adama, który reprezentował stanowisko organizacji 'Yan Izala, popierające, a nawet skłaniające swoich członków do współpracy z rządzącymi Nigerią, Yusuf postrzegał takie zaangażowanie jako zakazane przez islam. Nie uznawał prawomocności rządu opartego na zasadach innych niż muzułmańskie.

Zakaz współpracy ze świeckimi władzami przyjmował w koncepcji Muhammada Yusufa dwa wymiary. Całkowicie niedopuszczalna była według niego pomoc organom rządowym w kwestiach prawnych. Odrzucał współpracę w działaniach ustawodawczych, sędziowskich oraz w procesach implementacji świeckiego prawa, uznając, że jedynie przepisy koraniczne stanowią normy obowiązujące muzułmanina. Inaczej postrzegał natomiast współpracę w ramach pozaprawnych dziedzin aktywności rządu. Yusuf przyznawał, że niektórzy uczeni w islamie uważają tę formę pracy dla rządu za dopuszczalną, on sam jednak zakazywał swoim zwolennikom jakichkolwiek działań na rzecz władz nigeryjskich, niezależnie od zakresu przyjmowanych obowiązków.

Sprzeciw Muhammada Yusufa wobec świeckiej władzy przyjął na tyle radykalną formę, że kaznodzieja nie uznawał autorytetu obecnego sułtana Sokoto, uważanego za duchowego przywódcę wszystkich muzułmanów nigeryjskich. Zgodnie z tradycją hausańską sułtan Sokoto postrzegany jest jako następca Usmana dan Fodio, reformatora islamu i twórcy dziewiętnastowiecznego kalifatu – historycznego państwa, które w świadomości muzułmanów północnonigeryjskich stanowi symbol ich dawnej potęgi. Zdaniem Yusufa obecny sułtan nie powinien nosić tradycyjnego tytułu *Sarkin Musulmi* (w języku hausa: „przywódca muzułmanów”), ponieważ nie funkcjonuje w strukturach władzy religijnej i nie sprawuje rządów nad społecznością muzułmańską. Aby podkreślić swoją dezaprobatę wobec rzekomego oportunisty obecnego sułtana Sokoto, Yusuf proponował tytuł zastępczy: *Sarkin Sokoto* (w języku hausa: „tradycyjny przywódca Sokoto”)³⁹.

Brak akceptacji świeckiego rządu Muhammad Yusuf opierał na salafickiej koncepcji *taghut* (w języku arabskim: „przekraczać granicę”; w teologii muzułmańskiej termin odnoszący się do bałwochwalstwa). Budując własną teorię na założeniach stworzonych przez Ibn Tajmijję⁴⁰, jako *taghut* Yusuf rozumiał każdą formę współpracy z rządem świeckim, niezależnie, czy odbywa się ona w zakre-

³⁹ *Ibidem*, s. 126n.

⁴⁰ Ibn Tajmijja (1263–1328) był uczonym muzułmańskim z Damaszku. Uważany jest za pioniera ideologii salafickiej, utożsamianej czasami z fundamentalizmem. Salafici przywiązują szczególną wagę do tradycji przodków i dorobku intelektualnego pierwszych muzułmanów. Opierają swoje nauki jedynie na Koranie i sunnie. Ibn Tajmijja znany jest również z krytyki sufizmu oraz nawoływania do prowadzenia świętej wojny z niewiernymi celem ustanowienia państwa muzułmańskiego. Por. J. Danecki, *op. cit.*, s. 201.

się sprawowania władzy wykonawczej, sędowniczej czy ustawodawczej. Zgodnie z tą koncepcją obowiązkiem prawowitych muzułmanów jest zwalczanie *taghut* i wprowadzanie prawa szariatu⁴¹.

W oparciu o teorię *taghut* Yusuf nazywał niewiernym każdego, kto podporządkował się świeckiej konstytucji, wyrażał szacunek dla instytucji państwowych, uznawał istnienie partii politycznych oraz popierał wprowadzanie demokratycznych rządów. Niechęć Yusufa do demokracji była dodatkowo wzmacniana przez wpływy uczonych saudyjskich, takich jak Abu Zajd oraz Abd al-Aziz ibn Baz, którzy zagorzale przeciwstawiali się implementacji zachodnich systemów władzy na Bliskim Wschodzie⁴². Muhammad Yusuf przez cały okres działalności kaznodziejskiej pozostawał pod wyraźnym wpływem saudyjskich twórców związanych z doktryną salaficką, dzieląc także ich sprzeciw wobec demokracji.

Znaczną uwagę poświęcał Yusuf odpieraniu zarzutów ze strony 'Yan Izala o jego związki z charydżyzmem⁴³. Obserwując działalność kaznodziei i zwolenników Yusufa, członkowie 'Yan Izala zauważyli pewne zbieżności pomiędzy doktryną głoszoną przez charydżytów a ideologią Yusufa. Za porównaniem tym przemawiała łatwość, z jaką nazywał on innych muzułmanów niewiernymi, co w islamie stanowi największą obelgę. Podobnie jak charydżyci, Yusuf utożsamiał popełnianie złych uczynków z niewiarą. Każdy czyn niezgodny z nauką Koranu interpretowany był przez Yusufa jako uprawniający do wykluczenia ze społeczności wiernych. Charakterystyczna zarówno dla charydżytów, jak i dla zwolenników Muhammada Yusufa, była ponadto skłonność do wszczynania sporów teologicznych uzasadniających zabijanie przeciwników⁴⁴. W odpowiedzi na zarzuty o związki z charydżyzmem Muhammad Yusuf wydał książkę, w której opisał głoszoną przez siebie ideologię. Praca zatytułowana *Hazihi akidatun wa minhadžu da'awatuna*⁴⁵ (To jest manifest i program naszej misji) wydana została w Maiduguri⁴⁶.

⁴¹ Kyari Mohammed, *op. cit.*, s. 15n. Koncepcja *taghut* zbudowana jest na dwóch wersetach korańskich: „Bóg jest opiekunem tych, którzy wierzą; On ich wyprowadza z ciemności ku światłu. A opiekunami tych, którzy nie uwierzyli, są fałszywe bóstwa. One ich wyprowadzą ze światła ku ciemnościom. Tacy są mieszkańcami ognia; oni tam będą przebywać na wieki!” (2:257), „Czy nie widziałeś tych, którym została dana część Księgi? Oni wierzą w fałszywe bóstwa: Gibta i Saguta, i mówią o tych, którzy nie uwierzyli: «Ci są na lepszej drodze niżeli ci, którzy uwierzyli»” (4:51).

⁴² Kyari Mohammed, *op. cit.*, s. 16.

⁴³ Charydżyci uważani są za pierwszą grupę, która oderwała się od głównego nurtu islamu wskutek sporu o sukcesję władzy kalifa. Do podziału doszło jeszcze w latach sześćdziesiątych VII w. Charydżyci wyznawali fundamentalistyczną wersję islamu. Najbardziej radykalne, nieistniejące już skrzydło pierwszych charydżytów znane było ze swej wyjątkowej stanowczości w kwestii przestrzegania przepisów Koranu i z brutalnych sposobów karania niewiernych. Por. J. Danecki, *op. cit.*, s. 157–159.

⁴⁴ Kyari Mohammed, *op. cit.*, s. 18.

⁴⁵ Podaję za Abdalla Uba Adamu, *Insurgency in Nigeria: the northern Nigerian experience*, [w:] O. Obafemi, H. Galadima (red.), *Complex insurgencies in Nigeria*, Kuru, Nigeria 2013, s. 113.

⁴⁶ M.-A. Pérouse de Montclos zaznacza, że w źródłach pojawiają się różne daty wydania książki: od 2005 do 2009 r. Por.: M.-A. Pérouse de Montclos, *op. cit.*, s. 3.

Podsumowanie

Muhammad Yusuf został brutalnie zamordowany przez policję nigeryjską w lipcu 2009 r. podczas starcia jego zwolenników ze służbami państwowymi. Sam Yusuf nie angażował się w działania zbrojne, które podejmowali jego towarzysze. Głoszona przez niego idea odrodzenia islamu pozostawała jedynie w sferze teoretycznych dysput z innymi uczonymi. W pierwszych latach XXI w.⁴⁷ zwolennicy Yusufa utworzyli organizację o nazwie *Ahl as-sunna wa-l-dżama'a al-hidżra* (Ludzie sunny i społeczność hidżry)⁴⁸, której członkowie zajmowali się prowadzeniem lokalnego sporu z policją w stanie Borno. Teorię Yusufa o konieczności zbrojnego przeciwstawienia się rządowi federalnemu wprowadził w życie dopiero jego następca, Abubakar Shekau. Po przejściu w 2009 r. przywództwa w organizacji drastycznie zmienił profil jej działalności, angażując ją w zakrojone na szeroką skalę walki o charakterze terrorystycznym. Trudno jednoznacznie obarczyć Muhammada Yusufa odpowiedzialnością za wywołanie brutalnej rebelii w północno-wschodniej Nigerii. Z pewnością stworzył on rozbudowaną bazę teoretyczną, wystarczającą do podjęcia zbrojnej walki przeciwko świeckiemu rządowi. Jako postać charyzmatyczna potrafił przekazać swoją ideologię zagorzałym zwolennikom, w tym osobom skłonny do podjęcia i prowadzenia brutalnej wojny.

Mgr Sabina Brakoniecka – doktorantka Wydziału Orientalistycznego UW, magister afrykanistyki i stosunków międzynarodowych. Zajmuje się radykalizmem muzułmańskim w północnej Nigerii oraz konfliktami w Afryce Subsaharyjskiej. Szefowa działu „Afryka” w czasopiśmie *Stosunki Międzynarodowe*.

⁴⁷ Dokładna data powstania Boko Haram nie jest znana. Źródła podają lata od 1995 do 2005. Rozbieżności prawdopodobnie wynikają z rozmaitych sposobów rozumienia pojęcia „utworzenia” organizacji. Najczęściej podawany jest rok 2002, w którym Muhammad Yusuf założył meczet imienia Ibn Tajmijji w Maiduguri. Por. na przykład A.R. Adenrele, *Boko Haram insurgency in Nigeria as a symptom of poverty and political alienation*, „Journal Of Humanities And Social Science”, 3, 5, 2012, s. 21. Powstanie Boko Haram było kilkuletnim procesem, w trakcie którego w otoczeniu Muhammada Yusufa tworzyły się stopniowo kolejne nieformalne grupy religijne.

⁴⁸ Po przejściu władzy Abubakar Shekau zmienił nazwę organizacji na *Dżama'at ahl as-sunna li-l-da'wa wa-l-dżihad 'ala minhadz as-salaf* (Społeczność ludzi sunny, propagująca dżihad zgodnie z programem salafickim). Por. R. Loimeier, *Boko Haram: the development of a militant religious movement in Nigeria*, „Africa Spectrum”, 47, 2–3, 2012, s. 151n. Miano *Boko Haram* nadały organizacji media. Sami członkowie ugrupowania uważają je za obraźliwe i naciskają na stosowanie oficjalnej nazwy. Por. H. Onapajo, U.O. Uzodike, *Boko Haram terrorism in Nigeria. Man, the state, and the international system*, „African Security Review”, 21, 3, 2012, s. 26.

Bibliografia

- Abdalla Uba Adamu, *Insurgency in Nigeria: the northern Nigerian experience*, [w:] Obafemi O., Galadima H. (red.), *Complex insurgencies in Nigeria*, Kuru, Nigeria 2013, s. 77–140.
- Adenrele A.R., *Boko Haram insurgency in Nigeria as a symptom of poverty and political alienation*, „Journal Of Humanities And Social Science”, 3, 5, 2012, s. 21–26.
- Brakoniecka S., *W trosce o czystość wiary. Północnonigeryjski ruch 'Yan Izala a fundamentalistyczna myśl muzułmańska*, Warszawa 2014.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007.
- International Crisis Group, *Curbing violence in Nigeria (II): the Boko Haram insurgency*, Africa Report 26, Brussels 2014.
- Koran, przekład na język polski J. Bielawski, Warszawa 2009.
- Loimeier R., *Boko Haram: the development of a militant religious movement in Nigeria*, „Africa Spectrum”, 47, 2–3, 2012, s. 137–155.
- Loimeier R., *Islamic reform and political change in northern Nigeria*, Evanston 1997.
- Muhammad Sani Umar, *The popular discourses of salafi radicalism and salafi counter-radicalism in Nigeria: a case study of Boko Haram*, „Journal of Religion in Africa”, 42, 2012, s. 118–144.
- Newman P., *A Hausa-English Dictionary*, New Haven-London 2007.
- Onapajo H., Uzodike U.O., *Boko Haram terrorism in Nigeria. Man, the state, and the international system*, „African Security Review”, 21, 3, 2012, s. 24–39.
- Pérouse de Montclos M.-A. (red.), *Boko Haram: Islamism, politics, security and the state in Nigeria*, Leiden 2014.
- Piłaszewicz S., *Ferment w życiu religijnym Nigerii. Ruch Boko Haram*, „Afryka”, 35, 2012, s. 27–40.
- Roy O., *Globalised Islam: the search for a new ummah*, London 2004.
- Sahih Muslim*, przekład na język angielski Abd al-Hamid Siddiqui., b.m.d.
- Siwierska E., *Sąsiedztwo nieoswojone: stosunki chrześcijańsko-muzułmańskie w Nigerii*, „Afryka”, 33, 2011, s. 11–29.
- Zenn J., *Nigerian al-Qaedaism*, „Current trends in Islamist ideology”, 16, 2014, s. 99–117.

