

## זהויות מודרניסטיות – סופים ווהאבים בצפון ניגריה

### אירית בק

משנות השבעים של המאה העשרים ואילך התפתחו בצפון ניגריה מאבקים בין זרמים רעיוניים וארגוניים שצמחו בהשפעת הוהאביה, לבין הטריקות הסופיות. קונפליקטים אלה היו חדים וגלויים ובמקרים מסוימים אף אלימים, והובילו לשינוי בולט בוהותו של האסלאם באזור זה, אזור אשר רבים ממאמיניו השתייכו עד לתקופה זו לטריקות סופיות (בעיקר לקאדריה ולתג'אניה). המאמר יתאר את התפתחות היחסים בין הזרמים בתקופה הפוסט-קולוניאלית וינתח את הגורמים הבין-לאומיים והפנים-ניגריים שהובילו להיווצרות הקונפליקטים ביניהם משנות השבעים ואילך. עם זאת, מאמר זה יטען כי המחקר נוטה לעתים לחלוקה דיכוטומית מדי של הזרמים באסלאם, ובמיוחד, נוטה לייחס רדיקליות ופוליטיזציה לדוגלים בתפיסות והאביות, לעומת מתינות, ובמקרים מסוימים אף תבוסתנות, לדוגלים בתפיסות סופיות. ניתוח היחסים בין הזרמים הרעיוניים השונים באסלאם הצפון-ניגרי כיחסים דינמיים המשתנים בהתמדה, ולא כיחסים המתאפיינים בעיקר בהתנגשות בין זהויות נפרדות, מאפשר לקיים מסגרת דיון גמישה יותר ביחסים אלה, יחסים שבעשור האחרון מתאפיינים גם בניסיונות להתקרבות וליצירת דיאלוג.

### מבוא

בינואר 2000 הכריז מושל מדינת זמפרה (Zamfara) שבצפון ניגריה על הפיכת השריעה לחוק המדינה. במהלך השנתיים הבאות התרחש תהליך דומה גם ביתר מדינות הצפון.<sup>1</sup> תשומת הלב של הקהילה הבין-לאומית, שאינה מרבה לעסוק בעניינים פנים-אפריקניים, עסקה הפעם בהבלטה באירועים שהתרחשו בעקבות קבלת מערכות השריעה, וזאת מכמה סיבות: ראשית, ניגריה היא המדינה המאוכלסת ביותר באפריקה ונחשבת למעצמה אזורית במערב היבשת ולספקית נפט מרכזית למערב. משום כך מיוחסת חשיבות רבה

---

1 הרפובליקה הפדרלית של ניגריה מורכבת מ-36 מדינות. 12 מדינות הצפון הפכו את השריעה לחוק המדינה עד סוף שנת 2002.

ליציבותה הפנימית, ובעיקר ליחסים הבין-דתיים במדינה המפוצלת לצפון מוסלמי ברובו ולדרום נוצרי ברובו. ליישום מערכות השריעה היו השלכות רבות הן על זהותה של המדינה הניגרית והן על יחסי מוסלמים ונוצרים בצפונה. שנית, אירועי ה-11 בספטמבר 2001 בארצות הברית מיקדו את תשומת הלב הבין-לאומית בגילויים של הקצנה דתית ברחבי העולם. התעוררות תחושות פאן-אסלאמיות בקרב המוסלמים בצפון ניגריה והתחזקות הסכסוכים הבין-דתיים באזור זה הגבירו את החששות מפני אובדנו של בסיס תמיכה זה שזוהה באופן מסורתי עם המערב.<sup>2</sup> אחד הביטויים הבולטים לעניין הבין-לאומי במתרחש בצפון ניגריה שלאחר יישום מערכות השריעה היה הסיקור התקשורתי הנרחב, הנדיר מסוגו, שזכו לו שני משפטים שהתנהלו נגד שתי נשים מקומיות שהואשמו בניאוף ונידונו למוות בסקילה.<sup>3</sup>

על פי חוקרים שונים, אחד מן השינויים הבולטים שחלו במרקמו התאולוגי והחברתי של האסלאם בצפון ניגריה בתקופה הפוסט-קולוניאלית הוא עלייתם של זרמים רעיוניים וארגוניים שצמחו בהשפעת הוהאביה, במקביל לדעיכתן של הטריקות ה־סופיות. תופעה זו אינה ייחודית לצפון ניגריה או לעידן הפוסט-קולוניאלי, למאבקים בין זרמים אלה אפשר למצוא ביטויים רבים ברחבי העולם המוסלמי מאז סוף המאה השמונה-עשרה.<sup>4</sup> אמנם, המקרה של צפון ניגריה מובחן יותר משום שהקונפליקטים שהתגלעו בין הוגי דעות ותנועות חברתיות שצמחו בהשראת הוהאביה לבין הטריקות ה־סופיות היו חדים וגלויים, ובמקרים מסוימים אף אלימים. עם זאת, מאמר זה יטען כי המחקר נוטה לעתים לחלק חלוקה דיכוטומית מדי בין זרמים באסלאם, ובמיוחד נוטה לייחס מאפיינים של רדיקליזציה ופוליטיזציה לדוגלים בתפיסות והאביות, ומאפיינים של מתינות, ובמקרים מסוימים אף של תבוסתנות, לדוגלים בתפיסות סופיות. כדי לאתגר דיכוטומיה זו ישתמש המאמר בהגדרה רחבה יותר של המרחב הפוסט-קולוניאלי, כפי שהגדיר אותו החוקר הקרוני אשיל מבמבה (Mbembe):

הפוסט קולוני (postcolony) אינה מורכבת ממרחב ציבורי לכיד ואינה נקבעת על פי עקרון מארגן אחד. במקום זאת, היא מורכבת מריבוי

2 להרחבה בנושא זה ראו: Back 2004. חשוב לציין שבעקבות אירועי ה-11 בספטמבר גלשו הקונפליקטים הבין-דתיים מעבר לאזור הצפון, למשל לעיר ג'וס שבמרכז ניגריה. להרחבה ראו: Danfulani and Fwatshak 2002.

3 במהלך השנים 2003-2004 זוכו שתי הנאשמות.

4 לדיון כללי באתגרים הניצבים בפני ה־סופיות בעת החדשה ולדיון בכמה מקרי מבחן מאפריקה, ראו: Sirriyeh 1999. לדיון בהתפתחותם של קונפליקטים בין סופים לאסלאמיסטים באפריקה הפוסט-קולוניאלית, ובכמה מקרי מבחן מניגריה, ראו: Rosander and Westerlund 1997.

'ספרות' וזירות אשר לכל אחת מהן היגיון נפרד משלה, ועם זאת היא עלולה להיות מעורבת בדפוסי היגיון אחרים כאשר היא פועלת בהקשרים מסוימים. לפיכך, 'הסובייקט' הפוסט קולוניאלי חייב ללמוד להתמקח ולא לתר בהתמדה. לנכח זאת... 'הסובייקט' הפוסט-קולוניאלי מגייס לא רק 'זהות' אחת, אלא זהויות נזילות אחדות שמתוקף טבען יש לשנותן בהתמדה כדי להשיג את מרב האמצעים והיעילות הנדרשים בעת הצורך. (Mbembe 1992: 5).

הגדרה זו מאפשרת מסגרת גמישה יותר לדיון בהתפתחות היחסים שבין סופים ווהאבים בצפון ניגריה מאז שנות השישים של המאה העשרים ועד ימינו. התייחסות לסובייקט הפוסט-קולוניאלי כאל סובייקט המורכב מזהויות נזילות, מאפשרת לנתח את היחסים בין זרמים רעיוניים שונים באסלאם הצפון-ניגרי כתהליך דינמי המשתנה בהתמדה, ולא כיחסים בין זהויות נפרדות שנקודות המפגש ביניהן מתאפיינות בעיקר בהתנגשות. המאמר יפתח בסקירת התהוותן של הטריקות הסופיות בצפון ניגריה החל מהמאה השש-עשרה, ובתיאור יצירתן של התנועות שצמחו בהשראה והאבית החל משנות החמישים של המאה העשרים, בעיקר בקרב תלמידים ומורים ב'בית הספר ללימודים ערביים' (School for Arabic Studies, SAS) בעיר קאנו. מאמר זה יתמקד בזרמים והאביים ולא אסלאמיסטיים באופן כללי, בשל האתגרים המיוחדים שהציבה התנגדותה של הוהאביה לסופיות. הטריקות הסופיות שייבחנו הן בעיקר הקאדרייה, שהיא הטריקה הוותיקה ביותר והגדולה ביותר מבחינת מספר המאמינים, והתג'אניה אשר במקרים רבים הייתה חלוצת שינויים ארגוניים ותאולוגיים בקרב מוסלמי צפון ניגריה. עיקר המאמר יעסוק בסקירת האירועים המרכזיים שהתרחשו לאחר שקיבלה ניגריה עצמאות בשנת 1960. המאמר יטען כי אכן עד לאמצע שנות התשעים של המאה העשרים התאפיינו יחסים אלה בסכסוכים ובהתרחקות הדדית, אולם בעשור האחרון חלה התקרבות ומסתמן ניסיון לפתח דיאלוג בין סופים ווהאבים בצפון ניגריה.

### סופים ווהאבים – דינמיקה של יחסים ערב העצמאות

במערב אפריקה, כמו באזורים אחרים שהאסלאם התפשט בהם, שימשו הטריקות הסופיות חוד חננית בהרחבת גבולות דאר אל-אסלאם, כלומר בהמרת דתם של לא-מוסלמים, וביצירתם של מבנים חברתיים גמישים אשר אפשרו מיוזג בין אמונות דתיות ומנהגים תרבותיים מקומיים לבין הדרישות הנוקשות יותר של האורתודוקסיה האסלאמית (Levtzion 2002: 109-118). גם בערי הממלכה של ההאוסה (Hausa), שנכללו לימים באזור צפון ניגריה, שימשו הטריקות הסופיות בסיס להנעת זהותם הדתית של ההמונים

המוסלמים, רובם מבני ההאוסה והפולאני (Fulani),<sup>5</sup> ולהרחבת גבולותיו של האסלאם לקהלי יעד לא-מוסלמים (Hiskett 1984: 244-260). הטריקה המרכזית שהצליחה לבסס את כוחה באזור זה הייתה הקאדריה, טריקה זו נוסדה בבגדאד במאה השתיים-עשרה בידי השיח' עבד אל-קאדר אל-ג'ילאני (al-Jaylani). במאה החמש-עשרה התפשטה הטריקה לצפון אפריקה, משם החלה לחדור בהדרגה למרחב שמדרום לסהרה, והחל מהמאה השש-עשרה החלה לבסס את כוחה בקרב בני הפולאני שחיו בשטחי ממלכות ההאוסה.

בסוף המאה השמונה-עשרה התרחש אירוע שהשפיע השפעה רבת משמעות על מיסוד הסופיות באזור זה. עות'מאן דאן-פודיו (Uthman Dan Fodio), איש דת ממוצא פולאני, הוביל תנועת ג'האד במטרה להיאבק בניכורה החברתי והדתי של העילית הדתית והפוליטית מן ההמונים, ולחזק את זהותן הדתית של קהילות מוסלמיות באמצעות הפצת ידע ובאמצעות הפצת האסלאם בקרב לא-מוסלמים. דאן-פודיו היה בן לטריקה הקאדריה, בכתביו הוא תיאר את ההתגלות האלוהית (פֶּשֶׁף) שהתגלתה לו כאשר היה בן ארבעים, וטען כי אל-ג'ילאני מינה אותו לאמאם אל-אֶלְיָאָא (רבים של וְלִי). הוא טען כי יכולות הֶבְרֵכָה (הברכה) והֶבְרָאָמָאָת (הכוחות המופלאים המיוחסים לקדוש) של אל-ג'ילאני הועברו אליו, וכי השתייכות לקאדריה מבטיחה למאמין תגמולים טובים יותר מההשתייכות למסדרים אחרים. התביעה לבלעדיות בהשתייכות לטריקה הייתה בבחינת חידוש למאמינים מבני ההאוסה והפולאני שעד אז יכלו להשתייך בו בזמן לכמה טריקות.<sup>6</sup> ואמנם, במהלך השלבים השונים של גיבוש תנועת הג'האד של דאן-פודיו נהפכה הקאדריה לבסיס מרכזי בגיבוש הזהות האסלאמית. מלחמת הג'האד של דאן-פודיו ומאמיניו נמשכה בין השנים 1804-1808. במהלך שנים אלו רשמה לעצמה התנועה ניצחונות צבאיים סוחפים אשר הובילו לכיבוש כמעט מוחלט של ממלכות ההאוסה, ואף התרחבו לשטחי היורובה במערב. בתום השלב הצבאי החלה יצירת היישות המדינית שנקראה על שם בירתה – ח'ליפות סוקוטו (Sokoto). בראש הח'ליפות עמדו צאצאיו של דאן-פודיו.<sup>7</sup> בח'ליפות סוקוטו הגיעה הקאדריה לשיא פריחתה והוכרזה כטריקה הרשמית של הח'ליפות. שלושה רעיונות תאולוגיים מרכזיים עיצבו את דמותה של הקאדריה בממלכת

5 בניגריה, המדינה המאוכלסת ביותר באפריקה, כ-250 קבוצות אתניות. ארבע הקבוצות המרכזיות, המכונות 'עמי הגרעין', הן ההאוסה והפולאני המוסלמיות בצפון, היורובה (המפוצלת בין מוסלמים לנוצרים) בדרום-מערב והאיבו הנוצרית בדרום-מזרח.

6 תהליך זה לא התרחש רק בתברות אלו. במהלך המאה השמונה-עשרה עברו טריקות רבות שינוי שהתבטא במעבר לדפוס ריכוזי יותר ובתביעה לבלעדיות. להרחבה ראו: לבצ'ין 2002.

7 להרחבה על השלכותיה של תנועת ג'האד זו, ראו: Hiskett 1994.

סוקוטו: ראייתו של מוחמד כ'אדם המושלם' (אל־אֶנְסָאן אל־פֶּאמְל); האמונה בכוחו של המנהיג המקומי של הטריקה (אמאם אל־אֶל־אֶא) לתווך בין האדם לאלוהיו; והאמונה ב'אור של מוחמד' (נור אל־מחמד), שלפיה שליחותו של הנביא הייתה מעולם הפצת אור האהבה, הרחמים והידע לאנושות. להפיכתה של הקאדריה לבסיס הזהות התאולוגי והארגוני של הח'ליפות הייתה חשיבות שחרגה מעבר לשנות קיומה – ברבע האחרון של המאה התשע־עשרה. עם כיבושה הקולוניאלי של אפריקה, הפך אזור הח'ליפות ל'פרוטקטוראט של צפון ניגריה', ובשנת 1914 התמזג עם ה'פרוטקטוראט של דרום ניגריה', מיזוג שיצר את המושבה הבריטית ניגריה. באזור זה יושם דגם 'המנדט הכפול' (Dual Mandate) או 'השלטון העקיף' (Indirect Rule), דגם ששאף להתבסס במידת האפשר על מבני שליטה קיימים כדי לשמר את הסדר במושבה. יישום דגם שליטה זה הנציח רבים מדפוסי השליטה והארגון החברתי של ח'ליפות סוקוטו. כך, צאצאיו של דאן־פודיו נחשבו בעיני הבריטים למייצגי המוסלמים בצפון, ומעמדם נשמר בקפידה עד סוף התקופה הקולוניאלית.

בתקופה זו התרחשו בניגריה שינויים כגון עיור, בניית תשתיות וחדירת השכלה מערבית. השינויים התרחשו בקצב שונה בדרום ובצפון ויצרו פערי מודרניזציה עמוקים ביניהם. האינטרסים הכלכליים הבריטיים התמקדו בעיקר בדרום החקלאי, וכתוצאה מכך היקף התשתיות שנבנו בדרום היה גדול במידה ניכרת מזה שבצפון. פעילותו של המיסיון הייתה מדד בולט לבחינת הפערים שנוצרו בין האזורים. פעילות זו החלה במזרח ניגריה עוד לפני ההשתלטות הקולוניאלית, ובמהלכה התפשטה גם לאזורי המערב. כמו במקומות אחרים באפריקה הקולוניאלית, שימש המיסיון כלי מרכזי להפצת החינוך המערבי. לעומת זאת, בצפון הובטח למנהיגים המוסלמים כי המיסיונים הנוצרים לא יורשו לפעול בתחומם. איסור זה, שתאם את עקרונות 'השלטון העקיף' הבריטי, ביטא את חששותיהם של המנהיגים המוסלמים לא רק מחדירתן של השפעות הנצרות, אלא גם מ'רוחות השינוי'. אף שדגם 'השלטון העקיף' נשמר במהלך מרבית התקופה הקולוניאלית, הרי שהצפון לא נסגר לחלוטין בפני תהליכי השינוי. השאיפה להמונגניות דתית בצפון עמדה בפני אתגר נוסף – הפער בין התפשטותן של מערכות השכלה מערביות בדרום ניגריה לבין מיעוט האפשרויות שניתנו לבוגריהן להשתלב שם בתעסוקה ההולמת להשכלתם הובילה לגלי הגירה של צעירים משכילים, נוצרים ברובם, אל ערי הצפון המוסלמיות. הגירה זו הובילה הן לחדירתן של 'רוחות השינוי' מהמערב לצפון, והן להקצנת המתחים הדתיים סביב נושאים שונים, כגון אפשרויות התעסוקה.<sup>8</sup>

8 לתיאור תהליכי שינוי אלה והשפעתם על עיצוב הזהות האסלאמית בעיר קאנו שבצפון ניגריה, ראו: Barkindo 1993.

לנוכח אתגרים אלה, אפשר לטעון שבמהלך התקופה הקולוניאלית התקיימו תנאים היסטוריים מתאימים לשימור כוחן של הטריקות ואף להתחזקותן. יכולתן של הטריקות הסופיות להתמודד עם תהליכי השינוי בלטה הן במישור הארגוני והן במישור התאולוגי. הן הציעו למאמיניהן מסגרת הזדהות והשתייכות במצבים של חוסר ודאות ובתקופה של שינויים דרמטיים במסגרות החברתיות המוכרות. כתוצאה מכך, הצטרפו מאמינים רבים לטריקות השונות במהלך המחצית הראשונה של המאה העשרים. הדינמיות והחיות של הסופיות באו לידי ביטוי גם בחדירתן של טריקות חדשות ובמאבקים ביניהן. עדות בולטת לכך היא המאבקים שהתרחשו בין הקאדריה לתג'אניה במהלך התקופה הקולוניאלית.

התפיסות התאולוגיות של התג'אניה חדרו לח'ליפות סוקוטו כבר בתחילת המאה התשע-עשרה בעקבות ביקורו של אל-חאג' עומר תל (Umar Tal), מנהיג מוסלמי שהנהיג תנועת ג'האד חשובה באזור מאלי וסנגאל של ימינו. רעיונות אלה הוצגו למוחמד בלו (Muhammad Bello), בנו של דאן-פודיו וח'ליף סוקוטו, אשר לפי עדויות שונות אף אימץ חלק מהם (Hiskett 1994: 251-253). עם זאת, עד לשנות השלושים של המאה העשרים לא זכתה התג'אניה לפופולריות רבה בצפון ניגריה. במהלך שנות השלושים חל שינוי במעמדה של טריקה זו בעקבות הגעתו של מנהיג תג'אני סנגאלי ושמו אבראהים ניאס (Ibrahim Niass) לעיר קאנו. מסריו של ניאס היו בעלי מְכוּוּנוֹת (אוריניטציה) פאן-אסלאמית וקראו לתחיית ההשכלה המוסלמית ולחיוזוק לימוד השפה הערבית. מסריו זכו לפופולריות בקהילות מוסלמיות רבות בצפון אפריקה ובמערבה, והעידו על תהליך שינוי בתפיסתה של הסופיות – מזהות מקומית מצומצמת לזהות על-לשונית ועל-אזורית. מלבד פועלו של ניאס עצמו, ניכרה בצפון ניגריה של שנות השלושים פעילות ערה של שיח'ים תג'אנים מצפון אפריקה שסייעו בגיוס מגזרים שונים לשורות הטריקה, כגון צעירים ונשים שחשו שתהליכי השינוי גורמים להדרתם לשולי החברה המוסלמית. פעילות זו סייעה להפיכתה של התג'אניה לתנועת המונים פופולרית בתקופה זו.<sup>9</sup>

במישור התאולוגי התבססו מסריו של ניאס על משנתו של מוחמד אל-ראג'י (al-Raji), איש דת מגוונדו (Gwandu). אל-ראג'י פיתח את תפיסת ה'שליחות' (רְסָאֵלָה), תפיסה שלפיה כוחו של אל-תג'אני שאוב מחזיונות שבמהלכם נגלה אליו הנביא מוחמד. אל-ראג'י פיתח גם את הדוקטרינה המיסטית 'אמיתות מוחמד', שלפיה על המאמין לעבור דרך הטקסים השונים חמישה שלבים (חדרה) – מהארצי ביותר ועד השמימי ביותר. בהיבט הפולחני התאפיינו טקסי התג'אניה בהעלאת דימויים של מוחמד ושל

9 על תהליכי הצטרפותן של נשים לשורות התג'אניה במהלך התקופה הקולוניאלית, ראו: Coulon, 1988.

מייסדי השושלת, ובכך יצרו ממד ארצי יותר ממסדרים אחרים. נוסף על כך, הדגיש אל-ראג'י את המסר של השֶׁפֶר (הכרת התודה על החסד האלוהי) על חשבון המסר של הוֹהֶד (הסגפנות הסופית). אִי־גִינוֹיו את מנעמי העולם הזה (ובכללם צבירת עושר) ויכולתו לשלב ביניהם לבין הממד הרוחני של הדת היו מוקד משיכה למאמינים רבים. המאבק בין התג'אניה והקאדריה בא לידי ביטוי, למשל, בוויכוחים על פרקטיקות של תפילה, כגון שימוש במוזיקה בשעת הֶד'כר (טקס שינון שמות אללה) ושילוב ידיים בעת התפילה, וויכוחים תאולוגיים שהניבו ספרות ענפה שהתפרסמה בתקופה זו, ספרות שהעידה על כוח משיכתה וחיוניותה של הסופיות (Umar 1999: 363-367).

לעומת התג'אניה, השפעותיהם של הלכי רוח ופרקטיקות והאביות הגיעו לצפון ניגריה רק במהלך שנות החמישים, כלומר בשלהי התקופה הקולוניאלית. זאת אף על פי שבצפון ניגריה התקיימו מרכזי לימוד ותיקים ובלטים שהשפיעו על עיצוב התודעה האסלאמית במערב אפריקה, ואף על פי שהשפעות והאביות בלטו במושבות אחרות, כגון סודאן הצרפתית (מאלי של ימינו) וחוף השנהב, כבר בשנות השלושים. במושבות אלו השפיעו הרעיונות הוהאביים בעיקר על עולים לרגל במהלך ההאג.<sup>10</sup> מכיוון שאחת מאבני היסוד של התנועה הוהאבית הייתה התנגדותה לתפיסות ולפרקטיקות סופיות רבות, ובעיקר לאלה הכרוכות בפולחן הקדושים, אפשר להצביע על התפשטות הלכי רוח אנטי־סופיים כעל מדד מובהק להתפשטות התפיסות הוהאביות. ואמנם, הלכי רוח כאלה התפשטו בצפון ניגריה עוד בשלהי הקולוניאליזם. תגובה זו צמחה בעיקר בחוגי משכילים – למשל בקרב תלמידים ומורים בבית הספר ללימודים ערביים בעיר קאנו. מוסד זה הוקם על ידי השלטונות הקולוניאליים הבריטים ושילב בין לימודים אסלאמיים ללימודים כלליים, ואף אפשר המשך לימודים במוסדות להשכלה גבוהה מחוץ לניגריה. במוסד זה, ובאחרים כדוגמתו שנוסדו בצפון ניגריה, צמחו עלמאא מדגם חדש, בעלי תפיסות אוניברסליות יותר. בשלבים הראשונים, לא הייתה ביקורתם אנטי־סופית כוללת והיא התמקדה ברובה במישור הפוליטי, בעיקר נגד מה שכינו 'השילוש הקדוש', משמע שיתוף הפעולה בין השלטון הקולוניאלי לבין השליטים המוסלמים ומנהיגי המסדרים הסופיים. לטענתם, שיתוף פעולה זה היה בגידה במהותו של האסלאם הטהור, הן משום ששירת אינטרסים של שלטון נוצרי־אירופי והן משום שעודד את הבורות והנחשלות של

10 באופן כללי, הצרפתים ששלטו במושבות אלה נטו לעודד את מנהג החאג' כחלק ממדיניות של טובות הנאה למשתפי הפעולה עמם מבין המוסלמים. הבריטים, לעומת זאת, חששו מהשפעות מוסלמיות חיצוניות העלולות לחדור לצפון ניגריה בעקבות החאג'. עם זאת, עיקר חששם לא התמקד בהשפעות והאביות, אלא דווקא בהשפעות מהדיסטיות מוסודאן שהייתה חלק מנתיב עולי הרגל למכה. להרחבה ראו: Kaba 1972.

האוכלוסייה המוסלמית. המבקרים ראו בעידוד פרקטיקות שנחשבו בעיניהם אמונות טפלות, כגון פולחן קדושים ועלייה לרגל לקברים, הטייה של תשומת הלב מן העיסוק במהותו התאולוגית וההלכתית האמתית של האסלאם. עם זאת, אפשר למצוא בתקופה זו גם גילויים של ביקורת ישירה יותר על תפיסות סופיות, למשל בשירתו בשפת ההאוסה של סעד זונגור (Sa'ad Zungur), מוסלמי שנחשב לאחד מאבות הלאומיות הניגרית. בשיריו השונים התייחס זונגור לשבועה בשם אל-ג'יאני, אל-תג'אני או דאן-פודיו כאל חידוש מגונה (בְּדָעָה) וטען כי יש לחזור 'לסוג האסלאם שהתקיים בימי של מוחמד, שהיה פשוט, נקי וחופשי מאמונות טפלות ומהשפעות זרות'.<sup>11</sup> עם זאת, ביקורת אנטי-סופית שיטתית, אשר כוונה לא רק נגד ההיבטים הרעיוניים של הסופיות אלא גם נגד הטריקות עצמן, החלה להתגבש רק לאחר עצמאותה של ניגריה (בשנת 1960), ובעיקר סביב פועלו של המנהיג הדתי אבו בכר גומי (Abubakar Gumi).

### פועלו של אבו בכר גומי לגיבוש המתנגדים לסופיות

אבו בכר גומי היה בוגר ה־SAS בעיר קאנו, והשלים את לימודיו בבית ספר ללימודים גבוהים בסודאן. גומי היה ממייסדי 'הליגה המוסלמית העולמית' (ראַבַּט אל-עאלם אל-אסלאמי) שמרכזה במכה, ועל פועלו בארגון זכה לאות הכבוד מידי המלך הסעודי פיסל (Tsiga 1992: 193-215). להשתייכותו לארגון זה הייתה השפעה רבה על גיבוש תפיסותיו האנטי-סופיות. בשנת 1962 התמנה גומי ל'קאדי הראשי של צפון ניגריה'. תפקיד זה, התפקיד האסלאמי הראשון בחשיבותו במדינה כולה, העניק לו כר נרחב לביטוי השקפותיו. כמו רבים ממתנגדי הסופיות, החל גומי את דרכו כאחד מתלמידי הטריקה התג'אניה. השתייכות זו הובילה לכך שבשלבים הראשונים הופנה עיקר ביקורתו כלפי מסדר הקאדריה, ובעיקר כלפי מעורבותה הבולטת של טריקה זו בפוליטיקה הצפון ניגרית, אולם בהמשך הפנה את חיצו ביקורתו נגד מה שתפס כסטיית התאולוגיות של הטריקה התג'אניה מן האורתודוקסיה האסלאמית. גומי ניצל את מעמדו הפוליטי והשתמש בהשפעה הרעיונית הרבה שהייתה לו על ראש ממשלת הצפון אחמדו בלו (Ahmadu Bello), שהיה צאצא לשושלת דאן-פודיו וכונה סרדאונה (Saradauna). גומי אף השיג את הסכמתו של בלו לאפשר לו לפסוק בנושאים הקשורים בדפוסי תפילה, שמחלוקת סביבם גרמו באותה תקופה למהומות קשות בין תומכי הטריקות השונות. אולם, דווקא עניין זה עמד לו לרועץ בהפצת השקפותיו האנטי-סופיות. היריבויות בין המסדרים השונים נתפסו

11 מצוטט אצל: Umar 1999: 371. דיון מורחב בהתייחסות הוואביה לסופיות בכלל כאל בְּדָעָה ראו בהמשך.



כאיום על יציבות השלטון, ולכן פעל השלטון למיתון הגילויים האנטי־סופיים בהשקפותיו של גומי ולגיבוש חזית אסלאמית אחידה, הן בצפון והן בניגריה כולה. הוא אף יזם הקמה של מסדר סופי חדש בשם עות'מאניה, שמטרתו הייתה לבטל את בסיסי ההודעות הקודמים וליצור זהות חדשה המבוססת על מורשתו של דאן־פודיו. רק באמצע שנות השישים חל מפנה שחזק את עמדותיו האנטי־סופיות של גומי.

שנת 1966 הייתה נקודת מפנה בהיסטוריה של ניגריה העצמאית. שנה זו, הידועה בהיסטוריה הניגרית בכינוייה 'שנת הסכנים הארוכות', נפתחה ב־16 בינואר בהפיכה שבראשה עמדו קצינים רדיקלים, רובם מבני האיבו. במהלך הפיכה זו, שסימלה את תום עידן 'הרפובליקה הראשונה' בניגריה, נרצחו רבים מראשי השלטון הקודם, ובהם ראש ממשלת הצפון בלו. לשינוי זה היו השפעות דרמטיות על מהלכה של ההיסטוריה הניגרית בכלל ועל היחסים בין הדתות בפרט. אשר לגומי, הסתלקותו של בלו מהזירה הפוליטית אפשרה לו לפעול באיזן מפריע ולהפיץ את השקפותיו האנטי־סופיות כשהוא עושה שימוש בשני אפיקי כוח חדשים שצמחו כתוצאה מהשינויים החברתיים והכלכליים שהתרחשו בניגריה באותה תקופה – התקשורת וארגוני המונים. כך החל גומי בשנות השבעים לבסס גם את מעמדו העממי־ציבורי באמצעות שידור דרשות התפסיר ברדיו הניגרי.<sup>12</sup> שידורים אלה, ששודרו בתחנות *Radio Nigeria of Kaduna* ו־*Kaduna Television Station*, זכו לשיעור האזנה עצום. ערוץ תקשורת נוסף היה העיתון *Gaskiya Ta Fi Kwabo*, דו־שבועון היוצא לאור בעיר הצפונית זאריה (Zaria) בשפת ההאוסה. השימוש ברשתות תקשורת מודרניות לשם פנייה אל ההמונים בשפתם העלה מאוד את הפופולריות של גומי ושל רעיונותיו (Loimier 1997; Umar 1993). גומי גם הוציא לאור שורה ארוכה של פרסומים. הבולט שבהם היה אל־עקידיה אל־סחיחה במואפקת אל־שריעה (האמונה הנכונה בהתאם לשריעה) שפורסם בשנת 1972 ובו רוכזו השקפותיו האנטי־סופיות.

תמצית האמונה המוסלמית, לפי גומי, היא העדות (שְהָאֵדָה), ובמיוחד חלקה הראשון. לשיטתו, עיקרי האמונה ניתנו על ידי אללה והועברו למאמינים דרך מוחמד, מכאן שאין מקום לפרשנות אישית של הדת, ובכלל זה, לזו הגלומה ב'דרך' הסופית. ההנחה המרכזית שהנחתה את השקפותיו של גומי היא שהסופיות אינה חלק מהאסלאם משום שהופיעה זמן רב לאחר שהאסלאם הושלם. ולכן, לאמונה בולי המתווך בין האדם לאלוהיו ובול־אֵיָה שלו, מאבני היסוד של האמונה הסופית, אין מקום באסלאם. לפי גומי, כל אדם

12 מאז תקופתו של דאן־פודיו משמש מונח זה בתרבות ההאוסה־פולאני כינוי לדרשות עממיות המופנות לקהל מאזינים רחב, ולא במובנו המילולי – פרשנות הקוראן.

הוא ולי המבצע את הולאיה שלו באמצעות אמונתו ובאמצעות קיום חובות המאמין, כפי שדורשת הדת, אך ביצוע זה אינו כולל את הטקסים והפולחנים של הסופיות.<sup>13</sup> בתחילת שנות השישים היה נדמה שמנהיגי הטריקות הסופיות לא חשו בגודל האיום שהציבה בפניהם הפופולריות הגוברת של השקפותיו האנטי-סופיות של גומי. אולם, מאמצע שנות השישים ואילך ניכר שאיום זה הובילם למסקנה כי יש לנקוט צעדים מעשיים כדי לשמר את כוחן ואת חיותן של הטריקות הסופיות, הן במישור הארגוני והן במישור התעמולתי. במישור הארגוני ראשי התג'אניה והקאדריה התפייסו והחליטו לשתף פעולה כדי להתמודד עם האתגרים שהציב בפניהם הזרם האנטי-סופי. להתפייסות זו היה ביטוי ארגוני בולט משהחליטו נציגי הטריקות להשתתף בארגון 'ג'מאעַת נְסֵר אל-אסלאם' (קבוצת ניצחון האסלאם, JNI), ארגון פאן-ניגרי שהוקם בתקופתו של אחמדו בלו. במישור התעמולתי דרשו מנהיגי הטריקות לבטל את המונופול של גומי על דרשות ברדיו. ואמנם, מאמצע שנות השבעים הוקצו גם למנהיגים סופים זמנים לשידורי דת ברשתות הרדיו והטלוויזיה. נוסף על כך, נעשה שימוש באמצעי תקשורת נוספים, כגון קלטות שמע וספרי כיס, שהיו אמצעים פופולריים מאוד להטפה דתית (Umar 1999: 373). עם זאת, נדמה שצעדים אלה לא הספיקו כדי לעצור את היחלשותה של הסופיות בצפון ניגריה, במיוחד לנוכח תהליך ה'והאביוציה' של צפון ניגריה מאמצע שנות השבעים.

### התעצמות הקונפליקטים בין סופים ווהאבים – הקשרים מקומיים ובין-לאומיים

במחקרים רבים עולה השאלה אם תהליכי הרדיקליזציה והפוליטיזציה של האסלאם העולמי בעשורים האחרונים מובילים בהכרח לירידת כוחה של הסופיות. אליזבת סירייה (Sirriyeh 1999) מציינת כי חלק מהזרמים האסלאמיים המהפכניים, כגון אלה ששאבו את השראתם מההתפתחויות באיראן שבהנהגת האיתואללה חומייני, לא אופיינו בהתנגדות לסופיות. תמיכתו של חומייני בסופיות נבעה הן מראייתו את הסופיות כחלק לגיטימי מהאסלאם המהפכני והן משאיפתו לעודד כוחות אנטי-והאביים ברחבי עולם האסלאם. דוגמה בולטת לתחייה סופית לפי דגם זה היא הקמתו של ארגון הגג הסופי אל-אתבאש בלבנון ותפוצתו, ארגון המשלב דפוסים של תחייה אסלאמית עם הגנה על תפיסות ופרקטיקות סופיות, כגון פולחן הקדושים. עם זאת, כפי שאפרט להלן, בערב הסעודית אכן התחזקו תפיסות והאביות אנטי-סופיות החל מאמצע שנות השבעים. להתחזקות זו

13 ספרו פורסם בביירות בשנת 1972. לתמצית השקפות אלה ראו: Umar 1993: 163-165.

הייתה משמעות רבה עקב הפיכתה של הוהאביה למנוף מרכזי בשיווק מדיניות החוץ הסעודית.<sup>14</sup>

בהגות הוהאבית המודרנית נחשבו פרקטיקות שונות הקשורות לסופיות, כגון הוספת טקסי פולחן חדשים הקשורים בקדושים השונים, לפְדָעָה בתחום הפולחן ועל כן לבלתי-רצויות, במיוחד בעיני העלמאא הסעודים המודרנים. עם התחזקות השפעותיה של כלכלת הנפט שהאיצה תהליכי שינוי כלכליים וחברתיים, הוקצנו עמדותיהם של חכמי דת אלה, אשר השפיעו כידוע השפעה מכרעת על עיצוב המדינה הסעודית בשלושת העשורים האחרונים של המאה העשרים. כך, למשל, הביעו רבים מהם מורת רוח מהכוונה לשחזר אתרים אסלאמיים היסטוריים ולהפכם לאתרי תיירות. לפי תפיסתם, מקומות הפולחן המקודשים לאסלאם הם בעיקר אלה הקשורים למצוות העלייה לרגל, ואילו עלייה לרגל למקומות אחרים מעודדת פרקטיקות פגניות, נוצריות ויהודיות.<sup>15</sup> ביקורת זו כוונה במיוחד כלפי מנהגי העלייה לרגל לקברי קדושים סופיים, שחלקם קדושים גם לבני דתות אחרות. מנהגים אלה נחשבו בעיני הוהאבים לפגיעה במהותו הטהורה והאמתית של האסלאם, ותפיסות מעין אלה סייעו בשיווק תדמיתה של סעודיה כשומרת האמתית על מהות זו של האסלאם. לחיזוקה של תדמית זו הייתה השפעה רבה על יחסי החוץ של סעודיה, ובכלל זה על יחסיה עם מדינות אפריקה, במיוחד לנוכח האתגרים שהציבה בפניה איראן המהפכנית.

אופייה השיעי של המהפכה האיראנית מנע, ברוב המקרים, הזדהות גלויה וממוסדת עם רעיונותיה בניגריה. עם זאת, השפעות המהפכה ניכרו בדרכים מגוונות, למשל, בפרסומים רבים באנגלית ובשפת האוסה, ואף בהפצתו של עיתון מקומי בשם מסר האסלאם (*Sakon Islam*), ששימש שופר להפצת הרעיונות האסלאמיים שעמדו בבסיסה של המהפכה האסלאמית באיראן בשפת האוסה. בהמשך ניכרה השפעתה של המהפכה גם בהקמתם של ארגונים רדיקליים כמו האַחְ'וּאן (ראו להלן). כתוצאה מכך, הגבירה סעודיה את השקעותיה בניגריה, הן באופן ישיר והן דרך ארגונים כמו 'הליגה המוסלמית העולמית'.<sup>16</sup>

ההוכחה הבולטת להתחזקותם של הזרמים הוהאביים הייתה הקמתו של הארגון 'ג'מאעת אַזְאֵלַת אל-בְּדָעָה וְאֶקְאֵמַת אל-סֶנָה' (קבוצת סילוק החידוש המגונה ותחיית הסונה, המכונה בקיצור Yan Izala וקרויה על שמו של ארגון שפעל בתקופתו של דאן-

14 לדיון מפורט בדרכי הפצת האסלאם הוהאבי בקרן אפריקה, ראו: Erlich 2007: 97-222.

15 לדיון כללי בתפיסות הברדעה, ראו: אל-עטאוה 2006.

16 תרומות סעודיות שימשו כבר בשנות השישים לבניית בתי ספר ערביים ומסגדים בכל רחבי צפון ניגריה. ראו: Paden 1986.

פודיו). ארגון זה נוסד בידי השיח' איסמאעיליה אדריס (Isma'ilia Idris), מתלמידיו של אבו בכר גומי, בעיר ג'וס (Jos) בשנת 1978, ומשנות השמונים היה לאחד הארגונים המרכזיים בניגריה. אנשיו יצרו רשת ענפה של דרשנים בכל רחבי המדינה, הן במסגדים קיימים הן במסגדים חדשים שהקים הארגון. חברי הארגון הפיצו את השקפותיו דרך רשתות תקשורת מגוונות, מפרסומים בכתב וקלטות שמע ועד לשידורי רדיו. סוכני הארגון השתלבו גם במגוון רחב של מערכות חינוך, עצמאיות וקיימות, ודרכן גייסו מצטרפים רבים מקרב הדור הצעיר. ההשפעות הוהאביות באו לידי ביטוי הן בתמיכה הכספית של ערב הסעודית בפעילויותיו של הארגון, למשל בבניית מערכות חינוך ובתעמולה, כפי שצוין לעיל, והן בדומיננטיות של משכילים שהתחנכו במוסדות להשכלה גבוהה בערב הסעודית ועם שובם לניגריה השתלבו באקדמיה ובתפקידי דת בכירים. מעמדות כוח אלה הם העניקו לארגון לגיטימציה ובסיס אידיאולוגי ותאולוגי לעמדותיו האנטי-סופיות. דוגמה בולטת לכך הם כתביו של דהירו מאיגרי (Dahiru Maigari) והשפעתם על עיצוב תפיסות הארגון ועל פעילותו בשנות השמונים.

כמו רבים ממתנגדי הסופיות היה מאיגרי מאמין סופי בראשית דרכו, ובהמשכה אף היה שיח' תג'אני. בלימודיו באוניברסיטת באיירו (Bayero), שהייתה מרכז פעילות בולט בהשראתם של בוגרי מוסדות להשכלה גבוהה בערב הסעודית, התמקד בתפיסותיו של השיח' התג'אני הסנגאלי אבראהים ניאס ובפועלו. האוניברסיטה האסלאמית באל-מדינה שבסעודיה מימנה את פרסומה של התזה שכתב מאיגרי, והספר יצא לאור בביירות בשנת 1981. ספר עב-כרס זה (523 עמודים) היה לאחד מהפרסומים האנטי-סופיים הבולטים בשנות השמונים, ולאחד מכתבי היסוד שנלמדו במוסדות (Umar) Yan Izala (1999: 374-376).

מאיגרי יצא נגד הנהגה של מאמיני הטריקה התג'אנית להבליט את הוֹרֵד (התפילה המיוחדת לכל טריקה), ובמיוחד את התגמולים העצומים המיוחסים לו. הוא בתן את התפתחות הרעיונות המרכזיים בתג'אניה, מאל-תג'אני ועד לניאס, ורמז כי השפעות חיצוניות, כגון השפעות גנוסטיות נאופלטוניות, עיצבו את רעיונות אלה יותר מן האסלאם המקורי והטהור. בתגובה לביקורת סופית, שלפיה מאיגרי ויתר על אמונתו הסופית בתמורה לתואר אקדמי, הקצין מאיגרי את ביקורתו, ובפרסום נוסף טען כי הסופיות היא דת נפרדת, שונה מהאסלאם. בכתבים אלה ובכתבים אחרים של אנשי הארגון התמסדה ביקורת אנטי-סופית שדחתה את רעיון התַּנְסַל (התיווך) של הקדושים החיים והמתים, את הטקסים הדתיים של הטריקות השונות ואת שירי התהילה לנביא. מנגד הדגישו כתבים אלו את בלעדיותם של הקוראן ושל הסונה באמונה האסלאמית (Loimier 1997: 295-296).

מעבר לממד התאולוגי, גם דרכי הפעולה של חברי Yan Izala היו קיצוניות יחסית לפעילותם של מתנגדי הסופיות בעבר, ובתן, מלבד פרסום כתבים ודרשות יום

שישי, גם פרסום רשימה שמית של אנשים המשתייכים לטריקות הסופיות. בכתי הספר שייסד הארגון נלמדו כתביהם של אבן תימיה ועבד אל-והאב אשר העניקו לגיטימציה תית למדיניותו האנטי-סופית של הארגון. כתוצאה ממדיניות קיצונית זו פרץ בשנים 1978-1979 גל של מהומות דמים בין חברי הארגון לבין אנשי הטריקות הסופיות. בשנת 1980 הגיעו המתחים לשיאם במהומות שכונו 'מהומות המייטסין' (Maitatsine riots), אשר פרצו בו-בזמן במספר רב של ערים בצפון ניגריה. אירועים אלה הובילו להכרת המדינה בסכנה הטמונה במתחים אלו ליציבותו של הצפון. כתוצאה מכך הוקמה ועדה ממשלתית שתפקידה היה לגשר על הפערים בין הצדדים. מאמץ זה בא לידי ביטוי ב'חוזה סוקוטו' שעליו חתמו נציגי הצדדים בשנת 1980. בפועל כלל חוזה זה פרשנויות נזילות בעניינים המהותיים השנויים במחלוקת, והותיר פתח לפריצת מחלוקות דומות בעתיד.

תגובתן של הטריקות הסופיות להתקפות עליהן ניכרו הן במישור הארגוני והן במישור התאולוגי. בשנת 1977 נוסדו שני ארגוני גג סופיים שמטרתם הייתה לגבש דפוס פעולה אחיד לחברי המסדרים. לפי המוטו שאימצו ארגונים אלה 'הדת היא בעיקרה התייעצות'. בשורת תביעות מפורטת דרשו הארגונים מגומי למתן את השקפותיו האנטי-סופיות. במישור התאולוגי דחו כתבים שונים שהתפרסמו באותה תקופה, רובם מאת כותבים תגיאנים, את הטענות השונות שהופנו כלפיהם, בעיקר נגד חוסר הלגיטימיות של תפיסותיהם של מייסד הטריקה אל-תגיאני ושל אבראהים ניאס. כך, למשל, מוחמד אינומה (Muhammad Ainuma) פרסם ספר שהציג את אל-תגיאני כדמות קדושה שפעלה להחייאת הסונה ולמיגור הַבְּדֵעָה, והדגיש במיוחד את טענתו של אל-תגיאני שמוחמד התגלה לו במהלך היום ולא בחלום או בחזיון לילה, טענה שזכתה להתקפות רבות מצדם של המתנגדים לסופיות. בתגובה לביקורתם של מבקרי הסופיות טען מוחמד אל-עאשיר שַעֵיב (Muhammad al-Āshir Shu'ayb) כי היא אינה מעוגנת בתפיסות רציונליות אלא בהארה אינטואיטיבית של ההולכים בדרך הסופית. מוחמד סאני קפנגה (Muhammad Sani Kafanga) טען לזיהוייה של הסופיות עם אַחְסָאן (צדקה), רעיון שניסח עוד קודם לכן עות'מאן דאן-פודיו.<sup>17</sup> תפיסתו של אל-תגיאני ששינון אל-סֵלָאָה אל-פאתחה (דהיינו קריאת סורת אל-פאתחה לאחר כל אחת מחמש התפילות למען מייסד הטריקה) חשוב יותר משינון הקוראן, זכתה להגנת רוב הכותבים התגיאנים לאחר שאבו בכר גומי תקף תפיסה זו בעת שנשא דרשה המונית באפריל 1977. גומי הצהיר שהמשנן תפילה זו הוא כופר ולפיכך אפשר להורגו ואין להינשא לו ולבני משפחתו. בתגובה טענו הכותבים

17 לסקירה של עיקרי הכתבים הסופים שהופיעו באותה תקופה ראו: Umar 1999: 378-382.

התג'אנים שאלתג'אני קיבל את מצוות שינון התפילה ישירות ממוחמד (Loimier 1997: 298).

חוקרים אחדים מייחסים את התחדדות הקונפליקטים בין המסדרים ה־סופים לבין מתנגדיהם לשינויים כלכליים וחברתיים שחלו בעקבות גילוי הנפט במזרח של ניגריה בשנות השישים. גילוי הנפט הוביל להתהוותה של חברה קפיטליסטית חומרנית, ובעיקר בלתי־שוויונית. ניכורם של ההמונים מהרובד הפוליטי, בעיקר לנוכח התבססותה של עילית בירוקרטית־שלטונית דקה ומושחתת שדחקה את רוב העם הניגרי מרווחיה העצומים של המדינה מנפט וממקורות נוספים, הוביל למרד כנגד צביונה של חברה זו. המרד התבטא הן בהתעוררות דתית כללית והן במגמות של הקצנה דתית. חוקרים אחרים, לעומת זאת, רואים בהתעצמות הקונפליקט בין המסדרים ה־סופיים למתנגדיהם תגובה להתרחשויות פוליטיות. בשנות השבעים ביטא המאבק את השאיפה להתחדשות פניו של האסלאם מול האתגר שהציבה עליית כוחה של הנצרות במדינה.<sup>18</sup> לדעתם של חוקרים אלה, התחזקות כוחו של ארגון Yan Izala משנות השמונים ואילך הייתה ביטוי לתחיית האסלאם ולפוליטיזציה שלו בניגריה. בבחירות 1983, למשל, הצהירו מנהיגי הארגון שמבחינה דתית הבהירות חשובות יותר ממצוות החג'. הכרזה זו תרמה תרומה עצומה לבחירתו של המועמד שהו שגארי (Shehu Shagari) המוסלמי (-Loimier 1997: 291). למרות הדגשים השונים, החוקרים מסכימים שבתהליך הפוליטיזציה והרדיקליזציה של האסלאם בצפון ניגריה התחזק כוחם של המתנגדים ל־סופיות. נראה כי מאמצע שנות השבעים ועד שנות התשעים של המאה העשרים איבדו הטריקות ה־סופיות את מעמדן ואת כוח משיכתן אל מול עלייתם של זרמים רעיוניים וארגוני המונים שפעלו בהשראה והאבית. ההתפתחויות בעיר קאנו (Kano) בניגריה ממחישות טענה זו.

קאנו היא העיר המאוכלסת ביותר בצפון ניגריה, מאז המאה הארבע־עשרה היא נחשבת לאחד מהמרכזים החשובים של האסלאם באזור זה, והיא בעלת דימוי של עיר מוסלמית קלאסית (birni בשפת ההאוסה). בתחילת המאה התשע־עשרה הייתה קאנו, במסגרת תנועת הג'האד של דאן־פודיו, לחלק מח'ליפות סוקוטו. במהלך התקופה הקולוניאלית ניכרו תהליכי השינוי בעיקר בפרברי העיר שאליהם הדרו השפעות של השכלה, ערכים, ותפיסות קפיטליסטיות שמקורן במערב. פרברים אלה אוכלסו ברובם בצעירים מוסלמים 'שיצאו מתוך החומות', אך גם מקומם של מהגרים מהדרום, נוצרים ברובם, לא נפקד. אולם כפי שנטען קודם, תהליכים אלה לא ערערו את מעמדן של הטריקות ה־סופיות. למעשה, עוצמתם של תהליכי השינוי ותחושות הניכור שנלוו אליהם,

18 באותה תקופה תקף גומי את 'מאפיית קדונה', וכוונתו הייתה למגמות האנטי־מוסלמיות של ממשלתו של יעקובו גואון (Ya'akubu Gowon), נוצרי מהצפון.

לצד תמיכתם החומרית של השלטונות הקולוניאליים בטריקות הסופיות, אף חיזקו את מעמדן, הן מבחינה מספרית והן מבחינה ארגונית. כמו בשאר האזורים בצפון ניגריה, גם בקאנו התעצמו הקונפליקטים בין סופים ווהאבים מאמצע שנות השבעים. תהליכי השינוי הדרמטיים ניכרו בתקופה זו בתנופה של פיתוח חסר תכנון ובהתפשטותם של סמלים חומריים בקרב העילית. תופעת ההגירה צברה ממדים חסרי תקדים, לא רק ממרכז העיר אל פרבריה, אלא גם מן הכפר אל העיר. רבים מהמהגרים החדשים לא השתלבו בכלכלה החדשה, והתוצאה הייתה התגברות של ממש בפשיעה. כנופיות רחוב נעשו לתופעה נפוצה ברבעים רבים בעיר, ואלפי אנשים קיפחו את חייהם באווירת האנרכיה שנוצרה. באווירה זו של שינויים קיצוניים ניכרה יכולתם העדיפה של ווהאבים לספק מענה אידיאולוגי ותאולוגי, וכן מסגרת מעשית לתחושות חוסר הביטחון, הניכור והקיפוח של תושבי העיר. מבחינה תאולוגית החלו להתבלט בקאנו סטודנטים ניגרים שלמדו באוניברסיטאות בערב הסעודית (בעיקר באוניברסיטת אל-מד'ינה). עם שובם השתלבו הסטודנטים במוסדות להשכלה גבוהה בעיר ונשאו עמם את מסר המאבק בסופיות, שנתפסה כאבן נגף ביישום האסלאם הקדום והטהור. השפעתם של אלה על עיצוב התודעה האסלאמית בעיר ניכרה בשורה של פעילויות מגוונות שיזמו, כגון קורסים, סימפוזיונים, ועידות ופרסומים שדנו במשמעותה של התחייה האסלאמית בכלל, ושל תחייה זו בהקשר הניגרי בפרט. מחוץ לגבולות הקמפוס, ייסד ארגון Yan Izala רשתות חינוך, פורמליות ובלתי-פורמליות בעלות צביון אסלאמי-והאבי, רשתות שדחקו בהדרגה את מקומן של רשתות חינוך ממשלתיות בעלות אוריינטציה לאומית וחילונית ברחבי צפון ניגריה. דרך מערכות חינוך אלה יכלו נשים רבות, שאפשרויות ההשכלה הפורמליות והבלתי-פורמליות היו חסומות בפניהן קודם לכן, לרכוש השכלה. נדמה כי Yan Izala של שנות השמונים והתשעים הציע לנשים מסגרת ארגונית, אידיאולוגית ותאולוגית להשתלבות במרחב הפוסט-קולוניאלי, מסגרת שהיוותה תחליף למסגרת שהציע להן מסדר התג'אניה בתקופה הקולוניאלית.<sup>19</sup> שינויים אלו שהתרחשו בעיר קאנו ממחישים את הטענה שתנועות בעלות אוריינטציה והאבית הצליחו לגייס המונים וליצור הזדהות עמן ובכך דחקו את מקומן של הטריקות הסופיות.<sup>20</sup> אולם, ניתוח ההתפתחויות שהתרחשו בצפון ניגריה בתחילת המאה העשרים ואחת מציע חלופה לטענה זו.

19 ראו לעיל, הערה 9.

20 לתיאור מפורט של התפתחויות אלה, ראו: Barkindo 1993. להתפתחויות השונות במעמדן של נשים בטריקה התג'אנית משנות השלושים ועד ימינו ראו: Huston 2001.

## דמוקרטיזציה וזהויות אסלאמיות – התפתחויות בעקבות אימוץ השריעה

בתחילת המאמר תוארה השפעתו של יישום מערכות השריעה במדינות צפון ניגריה. למהלך זה יש כמובן השלכות רבות על היחסים בין נוצרים למוסלמים בניגריה בכלל ובצפון ניגריה בפרט. מנהיגי המוסלמים במדינות אלה טענו כי יישום השריעה כחוק המדינה אינו מאיים על חופש הפולחן והאמונה של המיעוטים הנוצריים בצפון. מנהיגי הנוצרים מצדם טענו כי הכרזה זו מנוגדת לחוקה הניגרית, אשר סעיף 10 בה אוסר על הכרזה כל דת כדת המדינה וסעיף 38 בה מבטיח חופש מחשבה, תודעה ודת. יתרה מזו, הם טענו שלא ייתכן שמהלך זה לא יפגע בנוצרים החיים בצפון. כך, ראש מועצת 'האיגוד הנוצרי של ניגריה' (Christian Association of Nigeria), הארכיבישוף פטר ג'טאו (Peter Jatau), טען כי זהו מהלך העושה בדת שימוש פוליטי כדי לקבוע את עליונותו של הרוב המוסלמי ולפגוע בזכויותיו של המיעוט הנוצרי. לטענתו, תכניו של חוק השריעה, כמו האיסור על מכירת אלכוהול, חובת הנשים לכסות את ראשיתן ואת פניהן, ביטול המיסוי והריבית והחינוך הנפרד, פוגעים קשה בזכויותיו של המיעוט הנוצרי. כהוכחה לכך הוא הצביע על מקרים של פגיעה בכנסיות וברכוש של נוצרים.<sup>21</sup> במאי 2000, למשל, אירעו בעיר קדונה (Kaduna) התנגשויות דמים בין נוצרים שתבעו לבטל את חוק השריעה לבין מוסלמים, ובמהלכן נהרגו עשרות בני אדם משני הצדדים. אירועים מסוג זה נשנו בתכיפות רבה באזורים רבים בצפון.

עיתויים של האירועים האלימים בין נוצרים ומוסלמים לא היה מקרי. הוא חפף את קריסתו של המשטר הדיקטטורי שהנהיג סאני אבאצ'ה (Sani Abacha), שליטה הצבאי של ניגריה בשנים 1993-1998. קריסה זו הובילה לתחילתו של תהליך דמוקרטיזציה שהעלה על פני השטח יריבויות ומתחים ישנים, ובכלל זה מתחים בעלי מאפיינים דתיים, כפי שתיאר זאת סימאון אילסנמי (Simeon Ilesanmi):

בוויכוחים אלה כל דת מנכסת לעצמה מושג ייחודי של פוליטיקה 'טובה' בניסיון להשיג הכרה ומיסוד של סמליה במדינה. אפשר לטעון, למעשה, כי העניין המחקרי העיקרי בוויכוחים הנוכחיים אינו בכך שהם מתעוררים סביב ההתמזגות האפשרית של דת ופוליטיקה, שהרי זה אינו חדש בהיסטוריה האנושית ואינו ייחודי לניגריה, ויכוחים אלה הם רבי משמעות

"Five Nigerian States Consider Imposing Islamic Law", retrieved from: [http:// www.domini.org/openbook/nigeria19991019.htm](http://www.domini.org/openbook/nigeria19991019.htm) 21



בשל הז'רגון החדש שהם יוצרים, ז'רגון היכול לסייע להוביל את ניגריה לכיוון תרבותי ומוסרי חדש, או לזרו את פיצולה הפוליטי, תלוי בנקודת המבט (Ilesanmi 2001: 531).

תהליך הדמוקרטיזציה של ניגריה, ובמיוחד בחירתו של הנשיא אולסגון אובסנג'ו (Olusegun Obasanjo), נוצרי בן היורובה מהדרום, בשנת 1999, הובילו להתפתחות דינמיקה חדשה בשיח המוסלמי בצפון. למעשה, בפעם הראשונה מאז תום מלחמת האזרחים בניגריה (1967-1970), נוצר איום ממשי על ההגמוניה של הצפון בשליטה על ניגריה.<sup>22</sup> התפתחויות דרמטיות אלה בעיצוב זהותה של ניגריה העצמאית גרמו לסופים ווהאבים להבין שיש צורך דחוף לפתח דיאלוג חדש, ולחפש דרכים למתן את היריבויות הישנות. בתהליך יצירתו של שיח חדש זה ניכרת מגמה להפיק לקחים מכישלונות העבר. שתי התקופות הדמוקרטיות בקורותיה של ניגריה העצמאית, זו של הרפובליקה הראשונה (1960-1966) וזו של הרפובליקה השנייה (1979-1984) נסתיימו בכישלון מוחץ לדמוקרטיה ובכינונם של משטרים צבאיים. עם זאת, דווקא בשנת 1987, במהלך תקופת שלטונו של השליט הצבאי העריץ הגנרל אברהים בבגינדה (Ibrahim Babaginda), התקיימו בחירות לשלטון המקומי שהיו להן השלכות ברורות על מעמדו של הצפון המוסלמי בניגריה. אל מול קריאתה של 'מועצת העלמא' להצביע באופן גורף למועמדים מוסלמים, במיוחד באזורי הרצועה התיכונה (The Middle Belt) המעורבים מבחינה דתית, קרא דהירו באוצ'י (Dahiru Bauchi), ראש מסדר התג'אניה בניגריה, לא להצביע למועמדי ארגון Yan Izala. קריאה זו נתפסה כקיצונית ביותר משום שיצרה הבחנה גלויה בין קטגוריות שונות של מוסלמים, ואף העניקה למוסלמים לגיטימציה לבחור לא-מוסלמים. ואמנם, באזור זה ניצחו מועמדים נוצרים רבים, במיוחד אלה שהציב 'האיגוד הנוצרי של ניגריה', שנחשב לארגון הדומיננטי ביותר באזור הצפון (Loimier 2006: 301-306). אובדן ההגמוניה המוסלמית באזור שבאופן מסורתי נתפס כבעל מְכוּוֹנוּת מוסלמית היה מהלומה בעלת משמעות הן למנהיגי הטריקות הטופיות והן למתנגדיהן, וחיבב אותם למצוא דרכים להתפייסות. גם המצב הכלכלי הקשה שניגריה נקלעה אליו בתקופת שלטונו של בבגינדה חיבב את שני הצדדים למצוא נתיבי הדברות בין קבוצות המוסלמים השונות בצפון ניגריה. אחת הדרכים לשינוי מצב זה הייתה הצטרפות לארגון

22 לאחר עלייתו לשלטון בשנת 1999 נבחר אובסנג'ו בבחירות דמוקרטיות לכהונה שנייה בשנת 2003. באפריל 2007 נערכו בחירות דמוקרטיות נוספות, ובהן נבחר הנשיא אומר'ו יַרְדוּאָה (Umaru Yar'Adua), מוסלמי בן קבוצת הפולאני, אשר עד למועד הבחירות הכלליות בניגריה היה מושל מדינת קטסינה הצפונית.

הוועידה האסלאמית' (מַנְזֻמַת אל־מַאֲתֵמַר אל־אסלאמי) שמרכזו בג'דה.<sup>23</sup> כך קיוו מנהיגי המוסלמים להגביר את הסיוע הכלכלי לניגריה מיצואניות הנפט הגדולות החברות בארגון. ההצהרה על כוונתה של ניגריה להצטרף לארגון זה הובילה בעקיפין לשורה של אירועים שפתחו צוהר לדיאלוג פורה בין סופים לוהאבים בניגריה. ארגונים נוצריים בכל רחבי ניגריה, ובמיוחד 'האיגוד הנוצרי של ניגריה', מחו על הכוונה להצטרף לארגון פאן־אסלאמי כדוגמת 'ארגון הוועידה האסלאמית'. כתוצאה מכך התכנסה 'מועצת העלמאא' לפגישה בעיר קאנו בינואר 1987, ומלבד הדרישה להצטרפותה של ניגריה לארגון, הועלתה שורה ארוכה של תביעות לשינוי מעמדו של האסלאם במדינה, כגון הכרה ביום שישי כיום מנוחה והכרה לאומית בחגים המוסלמיים. עם זאת, כינוס זה עדיין לא הוביל לפריצת דרך ביישוב המחלוקות שבין סופים לוהאבים. פריצת דרך זו התרחשה מאוחר יותר, עם פרוץ מהומות אלימות בין נוצרים ומוסלמים בעיר קפנצ'ן (Kafanchan) במרץ 1987, והתפשטותן המהירה לערים נוספות ברחבי צפון ניגריה. כתוצאה מאירועים אלה הוחלט לקיים תהלוכת מחאה המונית להודעות עם הקורבנות המוסלמים של המהומות. בתהלוכה זו, שהתקיימה בינואר 1988 בעיר קדונה בהשתתפות למעלה ממיליון וחצי איש, הופיעו ראשי הטריקות הסופיות לצדו של אבו בכר גומי. יתרה מזו, דהירו באוצ'י, ראש הטריקה התג'אנית שהיה, כזכור, המתנגד הנחרץ לגומי ולארגון Yan Izala, הופיע מחובק עם גומי במחווה של פיוס גלוי. מחוות פיוס אלה נמשכו עד למותו של גומי בשנת 1992, והעידו על התמתנות הקונפליקטים בין הטריקות הסופיות למתנגדיהן בצפון ניגריה.<sup>24</sup>

לאחר מותו של גומי נדמה שחלה דעיכה בכוח המשיכה של הזרמים הוהאביים, ובמיוחד של אלה שזוהו עם ארגון Yan Izala. במהלך שנות התשעים, בעיקר לנוכח אימי שלטונו של סאני אבאצ'ה בניגריה, ניכרה דווקא התחזקות של תנועות אסלאמיות רדיקליות, אשר בחלקן כונו 'שיעיות', כגון האח'ואן (האחים המוסלמים) בהנהגתו של השיח' אבראהים אל־זק־זקי (Ibraheem al-Zak-zaki). האם דעיכה זו בכוחן של התנועות בעלות האוריינטציה הוהאבית גרמה להתאוששותן של הטריקות הסופיות ולעליית כוח המשיכה שלהן? קשה למצוא נתונים ברורים שיעידו על תהליך זה. עם זאת, משנת 1999 אפשר להצביע בבירור על ביטול הדיכוי המסורתי בין סופים לוהאבים, במיוחד לנוכח הוויכוח על אימוץ השריעה במדינות הצפון.

23 על השלכות הצטרפותן של מדינות אפריקה שמדרום לסהרה לארגונים פאן־אסלאמיים, ראו: Hunwick 1997.

24 לתיאור מפורט של אירועים אלה, ראו: Loimier 1997.

תהליך יישום מערכות השריעה עורר מחלוקות ודיונים לא רק בין נוצרים למוסלמים, כפי שתואר לעיל, אלא גם בין זרמים אידיאולוגיים, תאולוגיים וחברתיים של האסלאם הניגרי.<sup>25</sup> בין תומכי המהלך אפשר למצוא את האמיר של סוקוטו, שנחשב למנהיג המוסלמים בניגריה כולה. הצהרתו הפומבית על תמיכתו ביישום השריעה במרץ 2000 נחשבה למתן לגיטימציה כלל אסלאמית-ניגרית, ואפשרה לרבים ממושלי מדינות הצפון להצטרף למהלך זה.<sup>26</sup> לתומכים אלה הצטרפו רוב מנהיגי הטריקות הסופיות בצפון ניגריה. בין המתנגדים אפשר למנות קבוצות מוסלמיות בעלות מְכוּוֹנֵנוֹת מערבית, כגון ארגוני זכויות אדם וארגוני נשים (אם כי חלק מארגוני הנשים הביעו את תמיכתם בתהליך). איש העסקים והחוקר הניגרי למידו סנוסי (Lamidu Sanusi) תקף אף את האופן האליטיסטי והבלתי-דמוקרטי של יישום השריעה בצפון ניגריה ואת פגיעתו בקבוצות חלשות כמו נשים. במיוחד תקף סנוסי את סירובם של מובילי המהלך לקבל את הרעיון של אג'ת'האד (Sanusi 2000). לצד זרמים פרוגרסיביים יחסית באסלאם הניגרי, הביעו גם מנהיגי ארגונים אסלאמיים רדיקליים את התנגדותם ליישום השריעה. השיח' אבראהים אל־זק־זקי, למשל, טען שמהלך כזה לא יצלח במדינה שאינה אסלאמית. התפלגות זו מדגישה כי הדיכטומיה המקובלת בין 'סופים מתונים' ל'והאבים רדיקליים' אינה משקפת במדויק את ההתפתחויות האחרונות ביישום מערכות השריעה בניגריה. למרות חילוקי הדעות בין המוסלמים בצפון באשר ליישום השריעה ותכניה, אפשר לטעון שרוב התושבים המוסלמים בצפון ומנהיגיהם, הן מקרב התנועות המזוהות כוהאביות והן מקרב הטריקות הסופיות, תמכו במהלך זה. מדיניותם הפשרנית של הדרגים המדיניים שחששו מעימות גלוי עם חלקים נכבדים מן הציבור המוסלמי, הובילה להימנעות מדיון ציבורי במהלך שביצעו מדינות הצפון ולהכרה דה־פקטו במערכות חוק אלה במדינות הצפון מבלי להכריז על כך רשמית (Mahmud 2004: 90). המהלכים שהדרגים המדיניים גילו בהם מעורבות היו בעיקר הקמה של ועדות וכינוס כנסים מגוונים במטרה ליצור מסגרת מוסכמת על הצדדים ליישומה של השריעה. כתוצאה מכך, נדמה שבמאבק סביב יישום השריעה מסתמן ניצחון למוסלמים בניגריה, ונחשף כוחה של האחידות בין זרמים אידיאולוגיים שונים, ובעיקר בין היריבים הגלויים של שנות השבעים והשמונים – הסופים והוהאבים.

25 גם לפיצול זה היה תקדים היסטורי כאשר נכשלו מנהיגי המוסלמים בצפון לגבש חזית אחידה בתביעה ליישום השריעה כחוק המדינה בחוקת 1979.

26 לתיאור מפורט של המתנגדים והתומכים במהלך יישום השריעה, ראו: Mahmud 2004.

## סיכום ומסקנות

במחקרו על טריקת האַחְמָדִיה בוחן מרק סדג'וויק את הקשר בין מודרניזציה לבין דפוסי התחזקותה והיחלשותה של הטריקה במאות התשע־עשרה והעשרים (Sedgwick 2005). סדג'וויק טוען שאתגרי המודרניות במאות אלה הגדירו הן את חוזקה והן את חולשתה של הסופיות. בהדגישה את הפוליטי על פני הרוחני ובגישותיה הרצינוליות הדוחות את הפרקטיקות המיסטיות והעל־טבעיות (למשל הַפְּרָה והפְּרָאמַאָת), גרמה המודרניות להיחלשותה של הסופיות. לעומת זאת, המודרניות סיפקה לטריקות הסופיות תשתיות חדשות, כגון תחבורה ותקשורת, שאפשרו את התרחבותה של הטריקה הסופית מהמדד המקומי לממד העולמי. סדג'וויק מציין ששילבי המודרניזציה הם גורם משפיע חשוב על דפוסי ההתחזקות והיחלשות של הסופיות. אולם, הוא טוען שהתפיסה שלפיה ככל שהמודרניזציה מתקדמת הסופיות נחלשת אינה מדויקת, ומצביע על סינגפור כהוכחה לכך. לדעתו, דווקא במקום המודרני ביותר, בולטות יותר גבולותיה של הרצינוליות והסופיות מתחזקות. הוא יוצא גם נגד הדיכוטומיה המסורתית מרכז־פריפריה, ונגד התפיסה שכוחה של הסופיות בפריפריה חזק יותר מכוחה במרכז. סדג'וויק טוען שההגדרות של מרכז ופריפריה משתנות בהתמדה, בעיקר לנוכח תהליכי השינוי שנלוו לכיבוש הקולוניאלי של עולם האסלאם ולתהליכי הגלובליזציה של העולם הפוסט־קולוניאלי (Sedgwick 2005: 1-7).

בניגוד לסדג'וויק אני מבקשת לטעון כי הדיון ביחסי הגומלין בין סופים לוחאבים בצפון ניגריה אכן ממחיש את היחסים המורכבים של הזהויות האסלאמיות השונות עם המודרניות ואת היחסים בין מרכז לפריפריה. במהלך המאה התשע־עשרה הצליחה הסופיות, ובמיוחד טריקת הקאדריה, לבסס את זיהויה עם המרכז הפוליטי ואת היותה בסיס לזהות משותפת לרבים שונים של האוכלוסייה, הן במהלך מלחמת הג'האד והן בזמן ביסוס הח'ליפות. דומיננטיות זו נשארה על כנה גם במהלך התקופה הקולוניאלית, עת נהפכה ח'ליפות סוקוטו לצפון ניגריה – ישות פריפריאלית, לפחות לפי מדיים כלכליים וחברתיים, בתוך המושבה הקולוניאלית. יכולתן של הטריקות הסופיות להציע מרחב מוסרי וחברתי למאמיניהן בתקופה של שינויים דרמטיים, לצד כושר הסתגלותן הפוליטי ויכולתן להשתלב בבריתות החדשות שנוצרו, שמרו על הדומיננטיות שלהן עד לאמצע המאה העשרים ודחקו חדירה של השפעות חדשות, והאביות אנטי־סופיות ואחרות. במהלך התקופה הפוסט־קולוניאלית אפשר להבחין בשלושה שלבים עיקריים בהתגבשות היחסים שבין סופים לוחאבים: בשלב הראשון, במהלך שנות השישים ובתחילת שנות השבעים, החלו להיחלש בהדרגה מעמדן של הטריקות הסופיות בצפון ניגריה. בשלב השני, שנמשך מאמצע שנות השבעים ועד לאמצע שנות התשעים, התחזקו השפעות אישים ותנועות בעלות אוריינטציה והאבית. בתקופה זו, עם הפיכתו של אזור זה למרכז

פוליטי דומיננטי במדינה העצמאית, הייתה הוהאביה לתאולוגיה מדינית ולמנוף לארגון חברתי ולגיוס ההמונים,<sup>27</sup> במקום הטריקות הסופיות שמילאו תפקידים אלה במהלך התקופה הקולוניאלית. בשלב השלישי חלה התקרבות רעיונית לערב הסעודית וההשקעות הרבות שזרמו ממנה לצפון ניגריה שינו באופן בולט את מערך היחסים שבין סופים ווהאבים, ואף הובילו לעתים לעימותים גלויים ואלימים ביניהם. באופן פרדוקסלי, נדמה שדווקא התהליך שסימן את ניצחונם הבולט של הוהאבים בצפון ניגריה, כלומר יישום מערכות השריעה כחוק המדינה, סימל גם את השינוי הבולט במרקם היחסים שבין סופים ווהאבים. הצורך לפתח דיאלוג בין זרמים אלה בלט לנוכח האתגרים שהציב מהלך זה לזהות האסלאם בצפון ניגריה ובמדינה כולה, הן מבחון – נוצרים בניגריה ודעת הקהל במערב, והן מבפנים – קבוצות מוסלמיות ליברליות ורדיקליות.

נדמה שהדיכוטומיה הבולטת בין ווהאבים לסופים נעלמת כיום. כך לפי הגדרתו של מבמבה: "הסובייקט" הפוסט-קולוניאלי מגייס לא רק "זהות" אחת, אלא זהויות נזילות אחדות שמתוקף טבען יש לשנותן בהתמדה כדי להשיג את מרב האמצעים והיעילות הנדרשים בעת הצורך" (Mbembe 1992: 5). לשאלה אם תהליך זה מסמן גם את חידוש יכולתן של הטריקות הסופיות להתמודד עם אתגרי המודרניות של המאה העשרים ואחת בצפון ניגריה נדרש מחקר נוסף בעל דגשים עכשוויים.

כיוון מחקר נוסף יוכל להדגיש את הממד ההשוואתי של המקרה המתואר במאמר זה. במערב אפריקה, מעניינת במיוחד היא ההשוואה בין צפון ניגריה לסנגאל – בניגריה גבר כוחם של זרמים ווהאביים שפגעו במעמדן של הטריקות הסופיות, ואילו בסנגאל לאחר העצמאות דעכו תנועות וזרמים רעיוניים שהתנגדו לסופיות, והטריקות היו לאבן הראשה בהבניית המדינה הפוסט-קולוניאלית. עם זאת, עיון מעמיק יותר בתהליכים שהתרחשו במדינות אלה מצביע על מגמות מעורבות בהתפתחות יחסי הכוחות בין הזרמים הסופיים לזרמים המתנגדים להם וגם על נקודות דמיון במתרחש בשתי המדינות.<sup>28</sup> מזווית גלובלית יותר, אפשר להשוות את ההתרחשויות בניגריה הפוסט-קולוניאלית להתפתחות היחסים בין סופים ווהאבים במרחב הפוסט-סובייטי. ברפובליקה של דגסטאן, למשל, אפשר להבחין בעשור האחרון בקונפליקטים בין סופים לוהאבים (Zelkina 2004), המזכירים במידה רבה את ההתפתחויות בניגריה בשנות השבעים והשמנים. השוואה מסוג זה תוכל להרחיב את המחקר על התפתחות יחסי גומלין בין קבוצות רעיוניות וארגונים חברתיים במרחבים שונים של האסלאם בן-זמננו.

27 על התהליכים שהתרחשו בתקופה זו בערב הסעודית, ראו: אל-עטאונה תשס"ב.

28 להרחבה ראו: בק 2005: 47-62.

## ביבליוגרפיה

אל-עטאונה, מוחמד, תשס"ב. 'שריעה ופוליטיקה בערב הסעודית: סיאסה שרעיה כמכניזם לייצוב השלטון והחברה', ג'מאעה ח': 54-83.  
אל-עטאונה, מוחמד, תשס"ו. 'הבדעה בהגות הוהאבית המודרנית', המזרח החדש מ"ו: 79-7.  
בק, אירית, 2005. אסלאם וזהות פוסט קולוניאלית במערב אפריקה, תל אביב: מרכז משה דיין.

- Back, Irit, 2004. 'Muslims and Christians in Nigeria: Attitudes towards the United States from a Post-September 11<sup>th</sup> Perspective', *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 24: 1: 211-218.
- Barkindo, Bawuro M., 1993. 'Growing Islamism in Kano City since 1970: Causes, Forms and Implications', in: Louis Brenner (ed.), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, London: Hurst, 91-105.
- Christelow, Allan, 1987. 'Three Islamic Voices in Contemporary Nigeria', in: William R. Roff (ed.), *Islam and the Political Economy of Meaning*, Berkeley: University of California Press, 226-253.
- Coulon, Christian, 1988. 'Women, Islam and Baraka', in: Donal B. Cruise O'Brien and Christian Coulon (eds.), *Charisma and Brotherhood in African Islam*, London: Clarendon Press Oxford, 113-135.
- Danfulani, Umar Habila Dadem and Fwatshak, Sati U., 2002. 'Briefing: The September 2001 Events in Jos, Nigeria', *African Affairs* 101: 403: 243-255.
- Erlich, Haggai, 2007. *Saudi Arabia and Ethiopia - Islam, Christianity and Politics Entwined*, Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers.
- Falola, Toyin, 1998. *Violence in Nigeria: The Crisis of Religious Politics and Secular Ideologies*, Rochester, NY: University of Rochester Press.
- Hiskett, Marvyn, 1984. *The Development of Islam in West Africa*, New York: Longman.
- Hiskett, Marvyn, 1994. *The Sword of Truth: The Life and Times of Shehu Uthman Dan Fodio*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Hunwick, John, 1997. 'Sub-Saharan Africa and the Wider World of Islam: Historical and Contemporary Perspectives', in: Eva E. Rosander and David Westerlund (eds.), *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*, London: Hurst, 37-48.

- Huston, Alaine, S., 2001. 'Women, Men, and Patriarchal Bargaining in an Islamic Sufi Order: The Tijaniyya in Kano, Nigeria, 1937 to the Present', *Gender & Society* 15: 5: 734-753.
- Ilesanmi, Simeon O., 2001. 'Constitutional Treatment of Religion and the Politics of Human Rights in Nigeria', *African Affairs* 100: 529-544.
- Kaba, Lansine, 1974. *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Levtzion, N., 2002. 'The Dynamics of Sufi Brotherhoods', in: Miriam Hoexter, S. N. Eisenstadt and N. Levtzion (eds.), *The Public Sphere in Muslim Societies*, Albany, N.Y.: State University of New York Press, 109-118.
- Loimier, Roman, 1997. 'Islamic Reform and Political Change: The Example of Abubakar Gumi and the Yan Izala Movement in Northern Nigeria', in: Eva E. Rosander and David Westerlund (eds.), *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*, London: Hurst, 286-307.
- Mahmud, Sakah S., 2004. 'Islamism in West Africa: Nigeria', *African Studies Review* 47: 2: 83-95.
- Mbembe, Achille, 1992. 'Provisional Notes on the Postcolony', *Africa: Journal of the International African Institute* 62: 1: 3-37.
- Paden, A. John, 1986. *Ahmadu Bello: Sardauna of Sokoto: Values and Leadership in Nigeria*, London: Hodder & Stoughton.
- Rosander, Eva E. and David Westerlund, 1997. (eds.), *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*, London: Hurst, 1-27.
- Sanusi, Lamidu S., 2000. 'Shariah and the Woman Question', *Weekly Trust (Kaduna)*, 18 September 2000.
- Sanusi, Lamidu S., 2003. 'The Shariah Debate and the Construction of "Muslim" Identity in the Northern Nigeria', *Daily Trust (Kaduna)*, 22 July 2003.
- Sedgwick, Mark, 2005. *Saints and Sons: The Making and Remaking of the Rashidi Ahmadi Sufi Order, 1799-2000*, Leiden: Brill.
- Sirriyeh, Elizabeth, 1999. *Sufis and Anti-Sufis: The Defense, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Richmond, Surrey: Curzon.
- Tsiga, A. Ismaila and Abubakar Gumi, 1992. *Where I Stand*, African Books Collective.
- Umar, Muhammad S., 1993. 'Changing Islamic Identities in Nigeria from the 1960s to the 1980s: From Sufism to Anti-Sufism', in: Louis Brenner (ed.),

- Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, London: Hurst, 154-178.
- Umar, Muhammad S., 1999. 'Sufism and its Opponents in Nigeria: The Doctrinal and Theological Aspects', in: Frederick de Jong & Bernd Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden: Brill, 359-385.
- Westerlund, David, 1997. 'Reaction and Action: Accounting for the Rise of Islamism', in: Eva E. Rosander, and David Westerlund (eds.), *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*, London: Hurst, 308-333.
- Zelkina, Anna, 2004. 'The "Wahhabis" of the Northern Caucasus vis-à-vis State and Society: The Case of Daghestan', in: Moshe Gammer (ed.), *The Caspian Region II: The Caucasus*, London: Routledge, 146-178.