

Myśl społeczno-polityczna Musy Bigijewa



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO



Myśl społeczno-polityczna Musy Bigijewa

Andrzej Stopczyński



WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO

Łódź 2021

Andrzej Stopczyński – Uniwersytet Łódzki
Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych
Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, 90-127 Łódź, ul. Składowa 43

RECENZENT

Olga Nadskakuła-Kaczmarczyk

REDAKTOR INICJUJĄCY

Natasza Koźbial

OPRACOWANIE REDAKCYJNE, SKŁAD I ŁAMANIE

Bożena Walicka

KOREKTA TECHNICZNA

Wojciech Grzegorzcyk

PROJEKT OKŁADKI

Tomasz Kochelski

Wydrukowano z gotowych materiałów dostarczonych do Wydawnictwa UŁ

© Copyright by Andrzej Stopczyński, Łódź 2021
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2021

<https://doi.org/10.18778/8220-677-7>

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.09730.19.0.M

Ark. druk. 19,5

ISBN 978-83-8220-677-7
e-ISBN 978-83-8220-678-4

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-237 Łódź, ul. Matejki 34a
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. 42 665 58 63

Spis treści

Wstęp	7
Rozdział 1. Dżadidyzm i modernizacja islamu w Rosji na przełomie XIX i XX wieku	29
1.1. Dżadidyzm – definicja i problemy związane z interpretacją pojęcia ..	29
1.2. Narodziny dżadidyizmu i reforma szkolnictwa muzułmańskiego ..	34
1.3. Dżadidyizm a tradycja reformowania islamu wśród społeczności tatarskiej	48
1.3.1. Początki reform kształcenia muzułmańskiego wśród społeczności tatarskiej w drugiej połowie XIX wieku. Szihabuddin Mardżani, Husajn Faizchanow, Kajum Nasyri	54
1.4. Dżadidyzm a idee polityczne i społeczne rosyjskich muzułmanów początku XX wieku	65
1.4.1. Działalność muzułmańskiej frakcji na forum Dumy Państwowej w latach 1906–1917	65
1.4.2. Muzułmańscy działacze i liderzy polityczni	73
1.5. Dżadidyzm a idee równouprawnienia kobiet i mężczyzn	86
1.6. Podsumowanie	97
Rozdział 2. Musa Bigijew – życie i twórczość	99
2.1. Młodość i lata szkolne	99
2.2. Musa Bigijew i jego działalność społeczno-polityczna	104
2.3. Od roku 1917 do ostatnich lat życia	121
2.4. Podsumowanie	126
Rozdział 3. Państwo i społeczeństwo w myśli Musy Bigijewa	129
3.1. Państwo	129
3.1.1. Znaczenie wojny i rewolucji w życiu państw i narodów	129

3.1.2. Międzynarodowa sytuacja polityczna i problem wyzwolenia ludności muzułmańskiej spod zależności obcych mocarstw	139
3.1.3. Kalifat muzułmański	152
3.2. Społeczeństwo	156
3.2.1. Prawo muzułmańskie a społeczeństwo	156
3.2.2. Prawa człowieka, własność i prawa pracownicze	164
3.2.3. Wychowanie, rodzina, edukacja i nauka	181
3.3. Podsumowanie	202
Rozdział 4. Idee Musy Bigijewa na tle współczesnej sytuacji muzułma- nów w Rosji	205
4.1. Ramy prawne funkcjonowania społeczności muzułmańskiej w Fede- racji Rosyjskiej	205
4.2. Kształtowanie się edukacji muzułmańskiej we współczesnej Rosji – wymiar polityczny, społeczny i religijny	221
4.3. Działalność organizacji muzułmańskich w Rosji	246
4.4. Rozważania współczesnych badaczy na temat dzadidyizmu i społe- czności muzułmańskiej w Federacji Rosyjskiej	262
4.5. Podsumowanie	283
Zakończenie	285
Bibliografia	289

Wstęp

Upadek Związku Radzieckiego oraz zmiany polityczne zachodzące w Rosji na przełomie lat 80. i 90. XX wieku, w tym przede wszystkim powstanie nowego państwa – Federacji Rosyjskiej – wraz z nową konstytucją z 1993 roku¹, gwarantującą wolność religijną, wzmocniły zainteresowanie religią wśród rosyjskiego społeczeństwa, a także przyczyniły się do rozwoju pluralizmu religijnego w tym kraju. Wprawdzie najbardziej faworyzowanym wyznaniem od początku demokratycznych przemian w Rosji było prawosławie, ale jednak inne konfesje, w tym islam, również znacznie wzmocniły swoją pozycję wśród Rosjan². Po upadku Związku Radzieckiego, kiedy religia przestała być traktowana przez władze państwowe jako główny przeciwnik ideologiczny, a publiczne wyznawanie wiary nie było już sankcjonowane przez organy władzy, wzmożonym zainteresowaniem zaczęły cieszyć się również publikacje muzułmańskich działaczy religijnych przełomu XIX i XX stulecia, którzy żyli i tworzyli zarówno w Imperium Rosyjskim, jak i Związku Radzieckim. Jedną z takich postaci jest Musa Dżarullah Bigijew – muzułmański myśliciel i działacz społeczno-polityczny, któremu poświęcona jest niniejsza praca.

Jak przekonuje Stanisław Bieleń, jednym z najważniejszych problemów rosyjskiego społeczeństwa okresu transformacji ustrojowej i lat późniejszych stało się głównie określenie na nowo własnej tożsamości narodowej, w tym budowa nowej przestrzeni kulturowej, która służyłaby jako baza dla późniejszego rozwoju kraju. Przemiany

¹ N.V. Riasanovsky, M.D. Steinberg, *Historia Rosji*, Kraków 2009, s. 656.

² С. Филатов, *Многоцветие волшебного сада российской духовности: двадцать лет возрастания религиозного многообразия постсоветской России*, [w:] *Двадцать лет религиозной свободы в России*, ред. А. Малащенко, С. Филатов, Москва 2009.

polityczne doprowadziły do demokratyzacji życia społecznego, upodmiotowienia jednostek, poszukiwania tożsamości³. W tych specyficznych warunkach społeczno-politycznych pytanie o miejsce religii muzułmańskiej w Federacji Rosyjskiej, gdzie islam wyznaje blisko 25 milionów ludzi⁴, wydaje się niezwykle ważne, tym bardziej że według niektórych prognoz do roku 2050 ludność wyznania muzułmańskiego stanowić może większość mieszkańców Federacji Rosyjskiej⁵. Jak zaznacza Aleksiej Firsow z Wszechrosyjskiego Centrum Badania Opinii Publicznej, jeszcze 25 lat temu wiara była nie tylko osobistym przekonaniem, lecz w pewnym sensie także modą społeczną związaną z usunięciem wszelkich ograniczeń politycznych. W ciągu ostatnich lat trend ten wyraźnie słabnie, jednak badania socjologiczne potwierdzają, że tracąc wpływy instytucjonalne, religia odgrywa coraz bardziej istotną rolę w życiu prywatnym obywateli⁶.

Odnosząc się do zagadnienia miejsca religii we współczesnej Rosji, szczególną uwagę należy zwrócić na wyznanie muzułmańskie. Procesy zachodzące we współczesnym świecie coraz częściej oddziałują na sytuację wyznaniową w poszczególnych krajach. W ostatnich latach to właśnie islam w sposób najbardziej wyraźny doświadcza tej ogólnoświatowej tendencji. Zdaniem Rinata Nabijewa z Kazańskiego Uniwersytetu Federalnego, takie trendy, jak: globalizacja, radykalizacja i sekularyzacja stanowić mogą w przyszłości największe wyzwanie dla społeczności muzułmańskiej. W dobie globalizacji przedmiotem zainteresowania uczonych, według Nabijewa, coraz częściej stają się takie zjawiska, jak: wzajemne relacje tradycji i innowacji, źródła powstawania radykalnych ideologii czy kwestie wpływu religii na społeczeństwo w kontekście postępującej sekularyzacji⁷. Warto zauważyć, że przemiany, o których wspominają uczeni dzieją się już na naszych oczach, a sprzyjają im cho-

³ S. Bieleń, *Tożsamość międzynarodowa Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2006, s. 452–453.

⁴ E. Teslova, *Численность российской уммы достигла 25 млн человек*, <https://www.aa.com.tr/ru/заголовки-дня/численность-российской-уммы-достигла-25-млн-человек/1081820> (dostęp: 15.08.2020).

⁵ R. Akkoc, *Mapped: What the world's religious landscape will look like in 2050*, <https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/11518702/Mapped-What-the-worlds-religious-landscape-will-look-like-in-2050.html> (dostęp: 15.08.2020).

⁶ *Религия: за и против*, <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=115329> (dostęp: 15.08.2019).

⁷ Р. Набиев, *Власть и религиозное возрождение*, Казань 2014, s. 21.

ciażby takie zjawiska, jak coraz większa dostępność różnorodnych źródeł informacji czy migracje. Odwoływanie się zatem do doświadczenia historycznego oraz dorobku intelektualnego muzułmańskiej myśli politycznej na obecnym etapie rozwoju rosyjskiej społeczności muzułmańskiej wydaje się więc jak najbardziej zasadne.

Cele badawcze i metodologia

Jak podkreślają badacze, w tym filozof i historyk idei Marcin Król, myśl polityczna obejmuje swoją tematyką wszelkie publiczne zachowania jednostek i grup społecznych, które odnoszą się w mniejszym lub większym stopniu do wzajemnych relacji między tymi jednostkami i grupami⁸. Warto więc zaznaczyć, że obejmuje ona takie kwestie, jak: „Czy i dlaczego chcemy być wolni, jakie warunki muszą być po temu spełnione, jak powinien wyglądać pożądany ład społeczny i jak spowodować, by zmierzano we właściwym kierunku”⁹. Analiza myśli Musy Bigijewa w kontekście historycznym jest o tyle istotna, że, jak zaznacza Marcin Król, „istnieją pewne [...] prawidłowości, które nigdy nie mają charakteru absolutnego, ale które jednak ze znaczną dozą prawdopodobieństwa pozwalają przewidzieć zachowania polityczne w przyszłości”¹⁰. Myśl polityczna stanowi zatem pojęcie dosyć pojemne znaczeniowo i nierozzerwalnie łączy się z kwestiami społecznymi. Dodatkowo warto podkreślić, że sam katalog zjawisk, które opisuje, jest niezwykle szeroki, a z punktu widzenia niniejszych rozważań szczególnie istotne znaczenie ma co najmniej kilka z nich.

W odniesieniu do dorobku samego Bigijewa należy odnotować, że znaczna część jego postulatów związanych jest z kwestią miejsca ludności muzułmańskiej w państwie rosyjskim i wynikających z tego implikacji politycznych. Wpisuje się to jednocześnie w jeden z największych podziałów w historii samej myśli politycznej, mianowicie ten związany z postrzeganiem relacji między jednostką i wspólnotą¹¹.

Jak zaznacza Andrew Haywood, to właśnie koncept jednostki jest jednym z kamieni węgielnych kultury politycznej Zachodu¹².

⁸ M. Król, *Historia myśli politycznej od Machiavellego po czasy współczesne*, Gdańsk 1998, s. 2.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ A. Heywood, *Teoria polityki. Wprowadzenie*, Warszawa 2009, s. 41–42.

¹² *Ibidem*.

Postrzeganie jednostki w świecie islamu i jej miejsca w społeczeństwie również ma swój specyficzny wymiar, szczególnie w odniesieniu do poszczególnych ruchów i ideologii pojawiających się w historii religii muzułmańskiej. Nie bez znaczenia pozostają także kwestie takie, jak wolność i wyzwolenie, które w przypadku Bigijewa zajmowały szczególne miejsce ze względu na fakt, że był on orędownikiem wyzwolenia ludności muzułmańskiej spod zależności kolonialnej. Według Andrew Heywooda, o wolności trudno dyskutować na gruncie naukowym, gdyż jest ona przedmiotem zainteresowania specjalistów z wielu dziedzin nauk społecznych oraz filozofii, a każda grupa rozpatruje to pojęcie z innej perspektywy. Wydaje się zatem jak najbardziej słuszne stwierdzenie, że najlepszym sposobem opisanego pojęcia wolności jest przeciwstawienie mu pojęcia jej braku¹³. Warto przy tym zaznaczyć, że wspomniane wyżej zagadnienia funkcjonują w ramach konkretnych idei i ideologii politycznych, które w pewien sposób nadają im określony kształt. To właśnie one stają się filarami myśli politycznej. Idee i ideologie pozwalają zatem ukazać perspektywę, dzięki której świat staje się rozumiany. Mogą pełnić funkcję swoistego spoiwa, które jednoczy grupy i społeczeństwa wokół określonych przekonań i wartości, a te z kolei kształtowane są przez warunki społeczne i historyczne oraz ambicje polityczne, którym służą¹⁴.

Zadaniem niniejszej pracy jest przybliżenie najważniejszych założeń myśli społeczno-politycznej Musy Dżarullaha Bigijewa w kontekście niezwykle ważnego dla rosyjskich muzułmanów przełomu XIX i XX wieku ruchu społeczno-politycznego, jakim był dżadidyzm. Warto zaznaczyć, że w kontekście zmian zachodzących we współczesnym świecie i w Federacji Rosyjskiej, rosnącej populacji muzułmańskiej w tym kraju, poznanie i analiza dorobku intelektualnego Musy Bigijewa wydaje się istotna dla zrozumienia dziedzictwa kulturowego, społecznego i politycznego rosyjskich muzułmanów. Zgłębienie jego myśli pomoże także zobrazować sytuację społeczno-polityczną wśród rosyjskich muzułmanów tego okresu. Jest to o tyle ważne, że współcześnie społeczność muzułmańska w Rosji, budując swoją tożsamość, odwołuje się również do własnego dziedzictwa historycznego.

¹³ *Ibidem*, s. 244.

¹⁴ *Idem, Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, Warszawa 2007, s. 18.

Niniejsza praca wpisuje się w kontekst najnowszych badań nad zagadnieniem związanym z dorobkiem intelektualnym Musy Bigijewa, często określanego jako jeden z najwybitniejszych rosyjskich muzułmańskich i tatarskich myślicieli przełomu XIX i XX wieku. Książka stanowi próbę przybliżenia najważniejszych założeń jego myśli społeczno-politycznej w szerszym kontekście historycznym.

Niniejsza książka opiera się na materiale źródłowym stanowiącym przede wszystkim wybór dzieł Bigijewa, które swoją tematyką poruszają kwestie najbliższe naukom politycznym. Warto zaznaczyć, że większość prac myśliciela, która została przetłumaczona na język rosyjski (między innymi z języka tatarskiego czy arabskiego), poświęcona jest jednak zagadnieniom czysto teologicznym¹⁵, które bardziej wpisują się w kontekst badań religioznawczych oraz teologicznych. Wyselekcjonowanie zatem z dorobku Bigijewa tych treści, które poruszają kwestie polityki i społeczeństwa okazało się dużym wyzwaniem. Bez wątpienia jednak punkt wyjścia do rozważań na temat myśli społeczno-politycznej Musy Bigijewa stanowi jedno z jego największych dzieł – *Воззвание к мусульманским нациям о религиозных, моральных, социальных и политических проблемах и действиях* (Pouczenie narodów muzułmańskich na temat zagadnień i działań religijnych, moralnych, społecznych i politycznych), będące w największym stopniu odzwierciedleniem jego poglądów społecznych i politycznych, które zostało nazwane również *Elementarzem islamu*. Oprócz tej fundamentalnej pracy analizie podlegały również: *Женщина в свете священных аятов Благородного Корана* (Kobieta w świetle świętych ajatów szlachetnego Koranu); *Мой взгляд на исламский шариат* (Mój pogląd na temat szariatu), *Основы реформ* (Podstawy reform); *Зака* (Zakat). Istotny element materiału źródłowego pracy stanowią ponadto dokumenty o charakterze prawnym¹⁶.

¹⁵ Prace Musy Bigijewa, które zostały poddane analizie przez autora niniejszej książki w trakcie badań: *Арабская литература и исламские науки* (Literatura arabska i nauki muzułmańskie); *Почему шариат предпочёл лунное летоисчисление* (Dlaczego szariat wybrał kalendarz księżycowy); *Доказательства божественного милосердия* (Dowody na Boże miłosierdzie); *Пост в длинные дни* (Post w długie dni); *Взгляд на верование людей в божество* (Spojrzenie na wiarę ludzi w bóstwa).

¹⁶ Wspomnieć należy głównie o Konstytucji Federacji Rosyjskiej z 1993 roku i ustawach federalnych (m.in. ustawa *O wolności wyznania* czy ustawa *O wolności sumienia i związkach wyznaniowych*).

Jak wspomniano wcześniej, jako podstawową metodę badawczą zastosowano analizę materiału źródłowego, która okazała się najbardziej przydatna podczas badania tekstów autorstwa Musy Bigijewa, dokumentów i innych prac stanowiących materiał źródłowy. Podczas badania dokumentów o charakterze prawnym wartościowa okazała się analiza wewnętrzna i zewnętrzna tekstu, która pomogła w sformułowaniu syntezy omawianego zagadnienia. Niezwykle przydatna, szczególnie podczas analizy najważniejszych założeń myśli Musy Bigijewa w rozdziale trzecim okazała się też metoda porównawcza. Ostatnią metodą, która znalazła zastosowanie podczas prac badawczych jest metoda genetyczna, wykorzystana podczas badań związanych z myślą Musy Bigijewa w trzecim rozdziale pracy. Umieszczenie dorobku intelektualnego myśliciela w kontekście historycznym pozwoliło na dokonanie jej interpretacji oraz sformułowanie kluczowych wniosków. Zakres pola badawczego, oprócz wyselekcjonowanych z bibliografii myśliciela prac i biografii autora, stanowi także zagadnienie dżadidyzmu oraz współczesna sytuacja islamu w Federacji Rosyjskiej. Najważniejsze problemy badawcze to:

- Pytanie, w jakim zakresie myśl społeczno-polityczna Musy Bigijewa czerpie z dorobku innych muzułmańskich uczonych;
- Kwestia, w jakim stopniu myśl społeczno-polityczna Musy Bigijewa jest nowatorska w odniesieniu do powstałych dotąd koncepcji;
- Pytanie, czy możliwe jest – według niego – funkcjonowanie społeczności muzułmańskiej w krajach niemuzułmańskich.

W ramach przygotowań niniejszej pracy określono także hipotezę badawczą, która zakłada, że myśl Musy Bigijewa jest najbardziej innowacyjna na tle całego ruchu dżadidyzmu, co wyrażało się w nowatorskim podejściu myśliciela do kwestii związanych z funkcjonowaniem państwa, społeczności muzułmańskiej w państwie nie muzułmańskim, kwestii społecznych, prawa, edukacji, ale także zagadnień związanych bezpośrednio z naukami muzułmańskimi.

Struktura niniejszej pracy obejmuje cztery rozdziały. Pierwszy ma charakter teoretyczno-historyczny, przedstawia genezę i ewolucję ruchu wśród rosyjskich muzułmanów przełomu XIX i XX wieku, jakim był dżadidyzm. Przeanalizowano w nim przesłanki, które miały wpływ na powstanie tego ruchu. Według definicji zawartej w pracy pod redakcją Rinata Nabijewa *Ислам на европейском Востоке*.

Энциклопедический словарь (Islam na europejskim Wschodzie. Słownik encyklopedyczny)¹⁷ dżadidyzm określono jako ogólnospołeczny ruch rosyjskich muzułmanów, który stanowił ich odpowiedź na rozwój społeczeństwa industrialnego. Ponadto określono tam także ramy czasowe trwania tego zjawiska na lata 1880–1917, przy czym wyróżniono dwa etapy. Pierwszy przypadał na lata 1880–1905 i polegał na reformie tradycyjnego systemu edukacji religijnej, natomiast drugi (1905–1917) stanowił kontynuację rozpoczętych wcześniej zmian przy jednoczesnym podniesieniu haseł politycznych. Powyższą definicję traktować można jako najbardziej rozpowszechnioną, choć należy podkreślić, że wśród badaczy wciąż trwają spory odnosnie do dokładnego jej brzmienia.

W rozdziale drugim omówiona została postać Musy Bigijewa jako jednego z najważniejszych przedstawicieli dżadidyizmu. W tej części zaprezentowano informacje na temat życia myśliciela – od młodości aż do śmierci. Bez wątplenia lata życia Musy Bigijewa (1875–1949) to jeden z najbardziej burzliwych okresów w historii Rosji i świata. Działalność społeczno-polityczna czy naukowa Bigijewa była niezwykle szeroka. Wspomnieć warto chociażby o jego wkładzie w rozwój badań nad naukami koranicznymi. Efektami licznych podróży, głównie po Bliskim Wschodzie, oraz pobierania nauk u wybitnych teologów były napisane przez niego prace poświęcone Koranowi, między innymi książka *История Корана и его списков* (Historia Koranu i jego kopii), przygotowana podczas podróży do Kairu, czy też przekład Koranu na język tatarski. Nie bez znaczenia pozostaje wspomniana działalność społeczno-polityczna myśliciela, który uczestniczył we wszystkich wszechrosyjskich zjazdach muzułmanów jako jeden z politycznych liderów rosyjskiej społeczności muzułmańskiej początku XX wieku. W roku 1906 wydał on trzy zbiory dokumentów z poszczególnych zjazdów¹⁸. W czasie umacniania się nowego ustroju ideologicznego w Rosji Bigijew postanowił stać się orędownikiem wartości muzułmańskich oraz przeciwnikiem marksizmu.

¹⁷ Р.А. Набиев, *Ислам на европейском Востоке. Энциклопедический словарь*, Казань 2004, s. 78.

¹⁸ Wszechrosyjskie zjazdy muzułmańskie organizowane były w latach 1905–1918 i dotyczyły rozwiązania społeczno-politycznych i religijnych problemów rosyjskich muzułmanów, a także realizacji idei autonomii i federalizacji oraz zabezpieczenia interesów społeczności muzułmańskich na poziomie państwowym.

Krytyczna postawa wobec władz zmusiła go do emigracji z kraju – zmarł na obczyźnie w 1949 roku.

Kolejny rozdział zawiera analizę myśli Musy Bigijewa oraz jego poglądów na temat państwa i społeczeństwa. W pierwszej części omówione zostały zagadnienia związane z kwestiami państwa. Warto podkreślić, że myśliciel poruszał także sprawy związane ze współczesną mu sytuacją międzynarodową, szczególnie w kontekście wyzwolenia społeczności muzułmańskich spod zależności kolonialnej. Negatywnie odnosił się do takich zjawisk jak wojna czy rewolucja. Postać samego Karola Marksa, jak i marksizm zostają także niejednokrotnie poddane krytyce przez Bigijewa, szczególnie w *Elementarzu islamu*, głównie ze względu na fakt, że to właśnie ideologia marksizmu stanowiła trzon ideowy wydanej przez Nikołaja Bucharina, wspólnie z działaczem komunistycznym Jewgienijem Prieobrażeńskim, w 1919 pracy *Elementarz komunizmu* (Азбука коммунизма), która w opinii Bigijewa mogła wywrzeć negatywny wpływ na rosyjskie społeczeństwo poprzez propagowanie zawartych w niej idei marksizmu. Bardzo ważny aspekt myśli Musy Bigijewa stanowiły kwestie związane z prawem. Według myśliciela zrozumienie i studiowanie prawa muzułmańskiego mogło pomóc w rozwiązaniu problemów współczesnego społeczeństwa. W drugiej części rozdziału zwrócono uwagę na prawa człowieka, wolności czy prawa pracownicze w twórczości Bigijewa. Myśliciel skupiał się na niezwykle ważnej roli wychowania dzieci i rozwoju nauki jako elementów istotnych dla prawidłowego funkcjonowania państwa i społeczeństwa. Ponadto poruszał w swojej twórczości kwestie związane z prawami kobiet i funkcjonowaniem rodziny. Podkreślić należy, że w kontekście ówczesnej sytuacji społecznej w Związku Radzieckim problematyka ta była niezwykle ważna.

Ostatni rozdział stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, w jakich formach aktywności społeczności muzułmańskiej we współczesnej Rosji można znaleźć nawiązanie do myśli Musy Bigijewa oraz samego zjawiska dżadidyзму. Rozdział został podzielony na cztery zasadnicze części – obszary tematyczne. W pierwszej kolejności zwrócono uwagę na kwestie związane z prawnymi uregulowaniami funkcjonowania społeczności muzułmańskiej w Federacji Rosyjskiej. Kolejnym obszarem jest kwestia edukacji muzułmańskiej. Następnym zagadnieniem, wokół którego rozpatrywać można omawianą problematykę, jest kwestia działalności organizacji muzułmańskich w Rosji oraz

ich wpływ na społeczność muzułmańską tego kraju. Ostatni element stanowią rozważania współczesnych badaczy na temat dżadidyzmu i społeczności muzułmańskiej w Federacji Rosyjskiej. W tym kontekście warto przywołać we wstępie słowa jednego ze współczesnych badaczy dżadidyzmu, Rafaela Chakimowa, które mogą stanowić myśl przewodnią niniejszej pracy: „Dżadidyzm nie jest szkołą religijną, nie podąża za autorytetami, dżadidyzm to przede wszystkim uznanie pluralizmu w islamie”¹⁹.

Stan badań

Niniejsza praca w zamierzeniu autora nie ma być suchym zaprezentowaniem biografii myśliciela, ale ma zawierać analizę wybranych elementów jego dorobku intelektualnego. Skupiono się tu na aspektach związanych jedynie z zagadnieniami społeczeństwa i polityki, co w kontekście dotychczasowych badań stanowi istotną nowość.

W polskim piśmiennictwie tematyka związana z analizą myśli Musy Bigijewa jest praktycznie nieobecna, wyjątek stanowią dwa artykuły poświęcone tatarskiemu myślicielowi. Pierwszy, autorstwa Marka Dziekana, opublikowany na łamach „Życia Tatarskiego”²⁰, skupia się na analizie fragmentu jednej z książek Musy Bigijewa napisanej w języku arabskim, poświęconej kwestiom państwa muzułmańskiego. Drugi, autorstwa Selima Chazbijewicza, ukazał się w „Przeglądzie Tatarskim”²¹. Autor przedstawił w nim biografię Bigijewa. Tekst ten został zamieszczony również w jego późniejszej monografii *Tatarstan. Kształtowanie się nowoczesnego narodu i państwa*, wydanej nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie w 2016 roku²². Wspomnieć należy, że książka ta, ze względu na zawarty w niej rys historyczny poświęcony Tatarstanowi, jest istotnym źródłem faktograficznym, stanowiącym bazę do dalszych, pogłębionych badań nad dziejami Tatarów, Tatarstanu i myślicieli wywodzących się z tego regionu.

¹⁹ Р. ХАКИМОВ, *Джадидизм (реформированный ислам)*, Казань 2010.

²⁰ M.M. Dziekan, *Z dziejów tatarskiej myśli politycznej Musy Dżarullaha Bigijewa uwagi o państwie muzułmańskim*, „Życie Tatarskie” 2014, nr 39, s. 2–17.

²¹ S. Chazbijewicz, *Musa Dżarullah Bigijew – wybitny tatarski myśliciel, pisarz, teolog i działacz polityczny XX stulecia* (1), „Przegląd Tatarski” 2014, nr 1, s. 24–26; idem, *Musa Dżarullah Bigijew – wybitny tatarski myśliciel, pisarz, teolog i działacz polityczny XX stulecia* (2), „Przegląd Tatarski” 2014, nr 2, s. 20–23.

²² Idem, *Tatarstan. Kształtowanie się nowoczesnego narodu i państwa*, Olsztyn 2016.

Selim Chazbijewicz jest również autorem prac poświęconych historii i tożsamości Tatarów. W tym miejscu wspomnieć należy o kilku najważniejszych artykułach jego autorstwa poświęconych tej problematyce: *Narodowości Rosji i ich tendencje separatystyczne na przykładzie Tatarów nadwołżańskich*²³; *Myśl religijna i społeczna muzułmanów rosyjskich na przełomie XIX i XX wieku*²⁴; *Tworzenie się współczesnej tatarskiej myśli religijnej, społecznej i politycznej w Europie wschodniej oraz tatarskiego i muzułmańskiego nacjonalizmu*²⁵.

Z uwagi na fakt, że polska literatura przedmiotu dotycząca twórczości Musy Bigijewa jest uboga, niniejsza praca może wnieść istotny wkład w dalszy rozwój badań nad omawianą problematyką. Również polska literatura dotycząca samego zagadnienia islamu w Rosji nie wydaje się imponująca. W 2003 roku ukazał się raport Ośrodka Studiów Wschodnich *Islam na obszarze postradzieckim*²⁶. Praca ta przygotowana została przez analityków OSW, a jej struktura obejmuje tematykę islamu w Azji Centralnej, na Kaukazie i w europejskiej części Federacji Rosji. Jest ona o tyle wartościowa, że poruszone zostały w niej kwestie społeczne, kulturowe i polityczne oraz kontekst ustrojowy poszczególnych krajów. Warto także zwrócić uwagę na artykuł Michała Łabendy *Muzułmanie w Rosji i europejskiej części byłego ZSRR*²⁷, opublikowany w monografii *Muzułmanie w Europie* pod redakcją Anny Parzymies. Publikacja ta w sposób kompleksowy opisuje współczesną sytuację społeczności muzułmańskiej w Federacji Rosyjskiej, a także prezentuje tło historyczne pojawienia się islamu na obszarach współczesnej Rosji. W 2008 roku na łamach „Rocznika Orientalistycznego” ukazał się artykuł Selima Chazbi-

²³ *Idem, Narodowości Rosji i ich tendencje separatystyczne na przykładzie Tatarów nadwołżańskich*, [w:] *Polityczne wymiary etniczności*, red. M. Chelminiak, T. Gajowniczek, Olsztyn 2013.

²⁴ *Idem, Myśl religijna i społeczna muzułmanów rosyjskich na przełomie XIX i XX wieku*, [w:] *Nowoczesność, Europa, islam. Religia a dylematy obywatelstwa i wykluczenia*, red. S. Chazbijewicz, M. Turowski, K. Skarbek, Wrocław 2012.

²⁵ *Idem, Tworzenie się współczesnej tatarskiej myśli religijnej, społecznej i politycznej w Europie wschodniej oraz tatarskiego i muzułmańskiego nacjonalizmu*, [w:] *Obszar byłego ZSRR, Kłeska demokracji czy transformacja?*, red. S. Gardocki, Toruń 2013.

²⁶ *Islam na obszarze postradzieckim*, https://www.osw.waw.pl/sites/default/files/prace_7_0.pdf (dostęp: 15.08.2020).

²⁷ M. Łabenda, *Muzułmanie w Rosji i europejskiej części byłego ZSRR*, [w:] *Muzułmanie w Europie*, red. A. Parzymies, Warszawa 2005, s. 241–272.

jewicza *Islam in Russia. Problem of Methodology*²⁸, w którym autor stara się usystematyzować historię stosunków państwa rosyjskiego ze światem muzułmańskim. Ponadto artykuł skupia się wokół kwestii kultury muzułmańskiej w Rosji, jej historii i asymilacji z kulturą rosyjską i europejską. Należy zwrócić uwagę także na prace Izabeli Kończak poświęcone islamowi i muzułmanom w Rosji. Obejmują one dosyć szeroki zakres tematyczny, związany przede wszystkim z kwestiami kultury muzułmańskiej, praktyk religijnych (np. problematyka pielgrzymki do Mekki) czy miejsca kobiet muzułmańskich we współczesnej Rosji. Wspomniane prace to: *Halal we współczesnej Rosji*²⁹; *Hidżab w Rosji*³⁰; *Hadż rosyjskich muzułmanów*³¹; *Muzułmanie w Rosji – wyzwania współczesności*³²; *Dżadidyzm, czyli islam po rosyjsku*³³; *Związek Muzułmanek Tatarstanu i jego rola w odrodzeniu poczucia tożsamości religijnej kobiet*³⁴; *Muzułmańskie organizacje polityczne w Rosji*³⁵; *Nowi muzułmanie w Rosji*³⁶.

W kontekście dorobku polskich badaczy zajmujących się problematyką islamu w Rosji warto również zwrócić uwagę na prace Jerzego Rohozińskiego, które nawiązują do omawianego zagadnienia. W szczególności wspomnieć należy o książce *Bawelna, samowary i Sartowie. Muzułmańskie okrainy carskiej Rosji 1795–1916*³⁷. Autor przedstawia tu niezwykle szeroki zakres pojęć związanych

²⁸ S. Chazbijewicz, *Islam in Russia. Problem of Methodology*, „Rocznik Orientalistyczny” 2009, t. LXII, z. 1.

²⁹ I. Kończak, *Halal we współczesnej Rosji*, [w:] *Międzynarodowe studia polityczne i kulturowe wobec wyzwań współczesności*, red. T. Domański, Łódź 2016, s. 227–244.

³⁰ *Eadem*, *Hidżab w Rosji*, [w:] *Islam w Europie. Nowe kierunki badań. Księga ku czci Profesor Anny Parzymies*, red. M. Widy-Behiesse, K. Zasztowt, Warszawa 2015, s. 227–240.

³¹ *Eadem*, *Hadż rosyjskich muzułmanów*, [w:] *Badania nad światem islamu. Dzieje, dzień dzisiejszy, perspektywy*, red. M. Woźniak, D. Ścisłewska, Łódź 2015, s. 293–309.

³² *Eadem*, *Muzułmanie w Rosji – wyzwania współczesności*, [w:] *Islam w Europie*, red. M. Widy-Behiesse, Warszawa 2012, s. 155–165.

³³ *Eadem*, *Dżadidyzm, czyli islam po rosyjsku*, [w:] *Rosja, Chiny, Japonia w polityce globalnej. Materiały konferencyjne 1/2008*, Piotrków Trybunalski 2008, s. 221–231.

³⁴ *Eadem*, *Związek Muzułmanek Tatarstanu i jego rola w odrodzeniu poczucia tożsamości religijnej kobiet*, [w:] *Wymiary tożsamości. Język. Religia. Tożsamość*, t. 5, red. G. Cyran, E. Skorupska-Raczyńska, Gorzów Wielkopolski 2011, s. 89–102.

³⁵ *Eadem*, *Muzułmańskie organizacje polityczne w Rosji*, [w:] *Ciągłość i zmiana w świecie islamu*, red. I. Kończak, M. Woźniak-Bobińska, Łódź 2016, s. 182–192.

³⁶ *Eadem*, *Nowi muzułmanie w Rosji*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 1–2 (257–258) 2016, s. 89–99.

³⁷ J. Rohoziński, *Bawelna, samowary i Sartowie. Muzułmańskie okrainy carskiej Rosji 1795–1916*, Warszawa 2014.

zarówno z kwestiami dotyczącymi religii muzułmańskiej i ludów wyznających islam, jak i zagadnieniami związanymi z tą religią i jej cechami charakterystycznymi dla obszaru Azji czy Kaukazu. W pracy można znaleźć informacje na temat ruchu dżadizyzmu i jego twórcy – Ismaila Gasprinskiego – oraz kwestii instytucjonalizacji islamu w czasach panowania Katarzyny II.

O ile, jak przedstawiono, dotychczasowy stan badań nad życiem i twórczością Musy Bigijewa w polskiej literaturze nie jest wyczerpujący, o tyle problematyka ta została o wiele dokładniej opracowana przez zagranicznych autorów, przede wszystkim przez badaczy rosyjskich i tureckich. Jednym z pierwszych opracowań poświęconych postaci Musy Bigijewa była wydana w 1958 roku w Turcji książka Abdułły Battał-Tajmasa *Musa Dżarullah Bigijew*³⁸, przetłumaczona na język tatarski i wydana w Kazaniu nakładem Wydawnictwa Iman dopiero w 1997 roku. Mimo że historia jej pierwszego wydania sięga lat 50. XX wieku, to należy zaznaczyć, że była to pierwsza książka w sposób kompleksowy poświęcona postaci Bigijewa. W odniesieniu do współczesnych badaczy dorobku tego myśliciela w pierwszej kolejności należy wspomnieć o najbardziej dokładnym opracowaniu poświęconym jego życiu i twórczości autorstwa Ajdara Chajrutdinowa³⁹ *Последний татарский богослов: жизнь и наследие Мусы Джаруллаха Бигиева* (Ostatni tatarski teolog – życie i dziedzictwo Musy Bigijewa)⁴⁰. Książka została wydana w roku 1999 i obecnie można ją postrzegać jako fundamentalną w kontekście badań nad twórczością i życiem Bigijewa. Warto jednak zaznaczyć, że, podobnie jak większość prac poświęconych tej postaci, wyłącznie w sposób faktograficzny opisuje ona życie i dokonania Bigijewa. Powstanie tej pracy, będącej pierwszą kompleksową monografią napisaną w języku rosyjskim poświęconą życiu Musy Bigijewa, przypada na koniec XX wieku, gdyż, jak zaznacza sam autor, dopiero w latach 90. pojawiły się realne możliwości przeprowadzenia badań nad spuścizną tatarskiego myśliciela. Jedną z największych zalet pracy Ajdara Chajrutdinowa jest bardzo szczegółowe zaprezentowanie biografii Musy Bigijewa oraz przedstawienie czytelnikowi jego najważniej-

³⁸ А.Б. Таймас, *Муса Ярулла Биги*, Казан 1997.

³⁹ Ajdar Chajrutdinow – pracownik Instytutu Historii Akademii Nauk Republiki Tatarstanu, autor kilkudziesięciu prac poświęconych historii islamu w Rosji oraz życiu i twórczości Musy Bigijewa.

⁴⁰ А. Хайрутдинов, *Последний татарский богослов: жизнь и наследие Мусы Джаруллаха Бигиева*, Казань 1999.

szych poglądów na podstawie monografii i artykułów autorstwa myśliciela publikowanych w prasie tatarskiej. Podkreślić należy, że monografia Chajrutdinowa opiera się wyłącznie na źródłach opublikowanych w Rosji i nie obejmuje prac Bigijewa wydanych na emigracji. Ponadto badacz posiłkuje się także pracami innych rosyjskich autorów, którzy żyli i tworzyli w latach życia Bigijewa i nawiązywali do jego twórczości.

Na szczególną uwagę zasługuje rozdział autorstwa Ajdara Chajrutdinowa poświęcony myślicielowi, który ukazał się w monografii *Татарские интеллектуалы: исторические портреты* (Tatarscy intelektualiści – portrety historyczne)⁴¹. W pracy tej badacz przedstawił w sposób syntetyczny sylwetkę Musy Bigijewa, zarówno w odniesieniu do jego poglądów, jak i samej biografii. Postać Bigijewa została zaprezentowana na tle pozostałych przedstawicieli dżadidyzmu, których sylwetki zostaną zaprezentowane także w niniejszej pracy. Warto również wspomnieć o niezwykle interesującym artykule tego samego autora *Муса Бигиев: ислам как условие прогресса* (Musa Bigijew: islam jako warunek postępu)⁴². W artykule autor poddaje analizie poglądy Bigijewa w kontekście ich znaczenia dla rozwoju społeczności muzułmańskiej. Ponadto zaprezentowana została tam również biografia myśliciela. Chajrutdinow jest też tłumaczem dzieł Bigijewa na język rosyjski, dlatego należy zwrócić uwagę na opracowany przez niego zbiór niektórych dzieł myśliciela, wydany nakładem Wydawnictwa Iman w 2000 roku⁴³. Zbiór ten, zatytułowany *Наследие. Муса Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов* (Dziedzictwo. Musa Dżarullah Bigijew. Zbiór dokumentów i materiałów), składa się z dwóch części i zawiera wybrane publikacje autora.

Z powyższej analizy jednoznacznie wynika, że obecnie to właśnie Chajrutdinow jest tym badaczem, który w swojej pracy naukowej najwięcej miejsca poświęca postaci Musy Bigijewa⁴⁴.

⁴¹ *Idem*, Муса Бигиев, [w:] *Татарские интеллектуалы: исторические портреты*, ред. Р.М. Мухаметшин, Казань 2005, s. 203–212.

⁴² *Idem*, Муса Бигиев: ислам как условие прогресса, <http://www.islamrf.org/hayrutdinov> (dostęp: 15.08.2019).

⁴³ *Idem*, *Наследие. Муса Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов (часть I)*, Казань 2000; *idem*, *Наследие. Муса Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов (часть II)*, Казань 2000.

⁴⁴ Jak zaznaczył Chajrutdinow w jednym z wywiadów, od samego początku jego kariery naukowej największym problemem w badaniu dorobku Musy Bigijewa były

Warto podkreślić, że przygotował on także do publikacji na rosyjskim rynku wydawniczym książkę tureckiego autora Mehmeta Germeza *Муса Джаруллах Бигиев* (Musa Dżarullah Bigijew), wydaną w 2010 roku nakładem Wydawnictwa Rosyjskiego Uniwersytetu Muzułmańskiego⁴⁵. Obok wspomnianej wcześniej monografii autorstwa Chajrutdinowa to właśnie ta książka stanowi jedno z najbardziej dokładnych opracowań w języku rosyjskim na temat życia i twórczości Musy Bigijewa. Należy zauważyć, że wyróżnia się ona z dwóch zasadniczych względów. Po pierwsze, daje czytelnikowi stosunkowo szerokie tło biograficzne, oparte w dużej mierze na źródłach tureckich czy egipskich, po drugie zaś, w sposób syntetyczny i rzetelny prezentuje najważniejsze założenia myśli Musy Bigijewa, oparte na bogatym materiale źródłowym, w dużej mierze arabsko- i turekojęzycznym⁴⁶.

Dokonując analizy stanu badań nad życiem i twórczością Musy Bigijewa, warto wspomnieć o Elmirze Achmetowej z Międzynarodowego Uniwersytetu Muzułmańskiego Malezji w Kuala Lumpur, która w swoich pracach również podejmuje omawianą problematykę. Na uwagę zasługują tu dwa artykuły. Pierwszy z nich, *Муса Бигиев: жизнь и идея реформы образования* (Musa Bigijew: życie i idee reformy edukacji)⁴⁷, został wydany w roku 2016. Autorka (oprócz przytoczenia biografii myśliciela) dokonuje analizy działalności Musy Bigijewa w sferze reformy systemu edukacji. Podkreśla, że podczas całego swojego życia opowiadał się on za istotną rolą edukacji w kształtowaniu osobowości każdego muzułmanina, bo, jak sądził, to właśnie edukacja jest elementem służącym reformie muzułmańskiego społeczeństwa, do czego przychyliła się również autorka artykułu.

kwestie językowe. Jak podkreślił, był to o wiele trudniejszy do zrozumienia język niż w przypadku innych myślicieli. Bigijew pisał bowiem niektóre ze swoich prac w języku tatarsko-osmańskim, zupełnie obcym dla współczesnych badaczy, również tych z Tatarstanu.

⁴⁵ М. Гермез, *Муса Джаруллах Бигиев*, Казань 2010.

⁴⁶ Badając dorobek rosyjskich autorów, którzy w swoich pracach podejmowali się zbadania życia i twórczości Musy Bigijewa, warto także wspomnieć o wydanej w 2010 roku w Kazaniu książce Almiry Tagirdżanowej (Альмира Тагирджанова) *Книга о Мусе-эфенди, его времени и современниках* (Książka o Musie-efendim, jego czasach i ludziach mu współczesnych). Dzięki kontaktowi z autorką uzyskano informację, że powyższa publikacja miała charakter okolicznościowy i została wydana w niewielu egzemplarzach, dlatego też dostęp do niej jest praktycznie niemożliwy.

⁴⁷ Э. Ахметова, *Муса Бигиев: жизнь и идея реформы образования*, [w:] *Татарское языкознание в контексте евразийской гуманитарной науки*, ред. Р.Р. Замалетдинов, Г.Р. Галиуллина, Казань 2016.

Drugi tekst Achmetowej nosi tytuł *Musa Jarullah Bigiev (1875–1949): Political Thought of a Tatar Muslim Scholar*. Został opublikowany w 2008 roku na łamach czasopisma „Intellectual Discourse”⁴⁸. Artykuł w zasadzie w sposób syntetyczny nakreśla biografię i poglądy Bigijewa, operając się na jego wybranych dziełach.

Niezwykle istotnym elementem niniejszej pracy jest zagadnienie dżadidyizmu oraz islamu w Rosji. Jak wspomniano wcześniej, polska literatura w tym zakresie jest stosunkowo uboga. Najważniejsze prace kwestie stanowiące tło dla rozważań nad myślą Musy Bigijewa powstały dzięki zaangażowaniu zagranicznych uczonych, głównie radzieckich i później rosyjskich, lecz nie tylko. W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na książkę autorstwa Jahii Abdullina *Татарская просветительская мысль* (Tatarska myśl oświeceniowa)⁴⁹, wydaną w 1976 roku w Kazaniu. W publikacji tej poruszane jest zarówno zagadnienie samego dżadidyizmu, jak i postaci Musy Bigijewa. Autor dokonuje historycznej analizy dorobku wielkich myślicieli tatarskich od XVIII wieku. Abdullin jest również autorem książki *Джадидизм среди татар: возникновение, развитие и историческое место* (Dżadidyizm wśród Tatarów: pochodzenie, rozwój, miejsce w historii)⁵⁰, w której opisuje etapy rozwoju tego ruchu w kontekście historycznym. Prezentuje sylwetki jego przedstawicieli wraz z poglądami, które głosili. Za przełomową pracę poruszającą zagadnienie islamu w Rosji, a ściślej w Związku Radzieckim z pewnością można uznać jednak książkę Alexandra Bennigsen *Мусульмане в СССР* (Muzułmanie w ZSRR)⁵¹, wydaną w Paryżu w 1983 roku. Książka ta jako pierwsza w sposób syntetyczny przedstawia czytelnikowi najważniejsze informacje na temat ówczesnej struktury społeczności muzułmańskiej w Rosji, dając jednocześnie tło historyczne rozwoju religii muzułmańskiej w tym kraju, obejmujące zjawisko dżadidyizmu. W kontekście omawianego zagadnienia warto też wspomnieć o książce Azade-Ayse Rorlich z 1986 roku *The Volga Tatars: A Profile in National Resilience*⁵², prezentującej rys historyczny rozwoju społeczności tatarskiej regionu Powołża.

⁴⁸ E. Akhmetowa, *Musa Jarullah Bigiev (1875–1949): Political Thought of a Tatar Muslim Scholar*, „Intellectual Discourse” 2006, No. 1, s. 49–71.

⁴⁹ Я.Г. Абдуллин, *Татарская просветительская мысль*, Казань 1976.

⁵⁰ *Idem*, *Джадидизм среди татар: возникновение, развитие и историческое место*, Казань 1998.

⁵¹ А. Беннигсен, *Мусульмане в СССР*, Paris 1983.

⁵² A.-A. Rorlich, *The Volga Tatars: A Profile in National Resilience*, Stanford 1986.

Włączony został tu także rozdział poświęcony dżadidyzmowi, ze szczególnym uwzględnieniem kwestii związanych z edukacją i polityką.

Badania nad historią islamu i Tatarów w Rosji wkroczyły w nową fazę wraz z początkiem lat 90. XX wieku i zmianami politycznymi zachodzącymi w Związku Radzieckim, a później w Federacji Rosyjskiej. Przejawiało się to powstawaniem nowych prac prezentujących wyniki badań w tej kwestii. Należy w tym miejscu wspomnieć o kilku najważniejszych autorach, którzy od początku lat 90. wnieśli największy wkład naukowy w rozwój badań nad islamem zarówno w Rosji, jak i na Powołżu.

Szczególną uwagę należy zwrócić na prace autorstwa Damira Ischakowa⁵³, głównie: *Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению* (Fenomen tatarskiego dżadidyzmu: wprowadzenie do zrozumienia społeczno-kulturowego)⁵⁴ oraz *Проблемы становления и трансформации татарской нации* (Problemy powstania i transformacji narodu tatarskiego)⁵⁵.

Pierwsza z prac, wydana nakładem Wydawnictwa Iman, pomimo niewielkiej objętości (łącznie 79 stron), zaznajamia czytelnika z najważniejszymi kwestiami dotyczącymi dżadidyzmu. Przede wszystkim mowa tu o historycznej genezie tego ruchu, reformach kulturowych i językowych, wreszcie zapatrywaniu jego przedstawicieli na zagadnienia polityczne. Druga praca omawia natomiast najważniejsze kwestie związane z rozwojem narodu tatarskiego, opisując nurty ideowe czy ważne postaci, w tym również ruch dżadidyzmu i jego przedstawicieli. Kolejnymi pracami, na które należy zwrócić uwagę są publikacje autorstwa Ajdara Juzejewa. W kontekście niniejszych rozważań szczególnie istotne są artykuły: *Место джадидизма в татарской общественной мысли конца XIX – начала XX вв.* (Miejsce dżadidyzmu w tatarskiej myśli społecznej końca XIX – początku XX wieku)⁵⁶; *Философия ислама* (Filozofia islamu)⁵⁷ oraz książka

⁵³ Damir Ischakow – pracownik Instytutu Etnologii Akademii Nauk Republiki Tatarstanu, laureat państwowej nagrody Republiki Tatarstanu w zakresie nauki i techniki za rok 2003.

⁵⁴ Д. Исхаков, *Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению*, Казань 1997.

⁵⁵ *Idem*, *Проблемы становления и трансформации татарской нации*, Казань 1997.

⁵⁶ А. Юзеев, *Место джадидизма в татарской общественной мысли конца XIX – начала XX вв.*, http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/1999_1_2/08/08_1/ (dostęp: 15.08.2019).

⁵⁷ *Idem*, *Философия ислама*, <http://www.tatworld.ru/article.shtml?article=439§ion=0...0> (dostęp: 15.08.2019).

Философская мысль татарского народа: основные направления развития (Myśl filozoficzna narodu tatarskiego – główne kierunki rozwoju)⁵⁸. Pierwsza z wymienionych pozycji koncentruje się na roli dżadidyizmu w rozważaniach tatarskich myślicieli – autor opisał zarówno najważniejsze postaci tego ruchu, ale też reprezentowane przez nie idee. Druga pozycja zawiera założenia teologii muzułmańskiej, ze szczególnym uwzględnieniem dzieł tatarskich myślicieli. Podejmowane są również kwestie związane z dżadidyizmem. Z kolei trzecia z wymienionych pozycji poświęcona jest historii powstania i głównym kierunkom rozwoju myśli filozoficznej Tatarów oraz roli islamu w dziejach filozofii tatarskiej. Książka koncentruje się na roli myśli tatarskiej w kształtowaniu się tożsamości etnicznej, wyznaniowej, kulturowej i politycznej narodu tatarskiego.

Na uwagę zasługują również prace Farita Sułtanowa poświęcone omawianemu zagadnieniu, zwłaszcza: *Ислам и татарское национальное движение в российском и мировом мусульманском контексте: история и современность* (Islam i tatarski ruch narodowy w rosyjskim i światowym kontekście muzułmańskim: historia i nowoczesność)⁵⁹; *Татарское национальное движение: история и современность* (Tatarski ruch narodowy – historia i współczesność)⁶⁰ oraz *Система мусульманского религиозного образования у татар: история, проблемы, перспективы* (System muzułmańskiego kształcenia religijnego wśród Tatarów – historia, problemy, perspektywy)⁶¹. W pierwszej z wymienionych książek autor podejmuje takie kwestie, jak: kształtowanie się i rozwój świadomości narodowej Tatarów, rozwój elity intelektualnej narodu tatarskiego czy wreszcie współczesna sytuacja islamu w Tatarstanie. W kolejnej książce znaleźć można analizę społeczno-filozoficzną współczesnego ruchu narodowego w Tatarstanie. Z kolei w ostatniej z wymienionych publikacji poruszana jest problematyka kształcenia muzułmańskiego wśród Tatarów. Omówione zostały w niej najważniejsze tendencje związane

⁵⁸ *Idem*, *Философская мысль татарского народа: основные направления развития*, Казань 2007.

⁵⁹ Ф.М. Султанов, *Ислам и татарское национальное движение в российском и мировом мусульманском контексте: история и современность*, Казань 1999.

⁶⁰ *Idem*, *Татарское национальное движение: история и современность*, Казань 2000.

⁶¹ *Idem*, *Система мусульманского религиозного образования у татар: история, проблемы, перспективы*, Казань 2005.

z rozwojem szkolnictwa muzułmańskiego w Rosji, wzajemnych relacji organów władzy państwowej i przedstawicieli religii muzułmańskich w kwestii współpracy i rozwijania systemu edukacji religijnej.

W latach 2000. wśród badaczy, którzy w swoich pracach podejmowali problematykę islamu wśród Tatarów i dżadidyzmu, wskazać należy dwie postaci. Pierwszą z nich jest Rafik Muchametszyn⁶², autor ponad stu artykułów naukowych i kilku monografii poświęconych zagadnieniu islamu w Tatarstanie. Warto zaznaczyć, że większość z tych prac, ze względu na niezwykle wysoką wartość merytoryczną, będącą wynikiem wnikliwych badań różnorodnych materiałów źródłowych, ma istotne znaczenie dla ogółu badań nad islamem w Rosji. Należy wspomnieć o kilku tytułach, które także z punktu widzenia rozważań zawartych w niniejszej pracy wydają się mieć znaczenie fundamentalne. Pierwszą z nich jest książka opublikowana w 2000 roku nakładem Wydawnictwa Iman zatytułowana *Ислам в татарской общественной мысли начала XX века* (Islam w tatarskiej myśli społecznej początku XX wieku)⁶³. Jak zaznacza sam autor, książka ta poświęcona jest przede wszystkim analizie historyczno-metodologicznych przesłanek do prowadzenia badań nad historią Tatarów, a także określeniu głównych problemów związanych z tatarskim reformatorem religijnym. W roku 2001 ukazała się publikacja *Ислам в Среднем Поволжье: История и современность. Очерки* (Islam na Środkowym Powołżu: Historia i współczesność. Szkice)⁶⁴. To jedna z niewielu prac ukazujących w kompleksowy i wieloaspektowy sposób historię rozwoju islamu w regionie Powołża⁶⁵. Co ważne, analizie poddano okres od IX do XX wieku.

W 2003 roku została opublikowana monografia *Татары и ислам в XX веке. Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана* (Tatarzy i islam w XX wieku. Islam w życiu społec-

⁶² Rafik Muchametszyn – rosyjski historyk, politolog zajmujący się historią islamu w Rosji, w szczególności w Tatarstanie, laureat państwowej nagrody Republiki Tatarstanu w zakresie nauki i techniki za rok 2005, rektor Rosyjskiego Uniwersytetu Muzułmańskiego w Kazaniu.

⁶³ Р. Мухаметшин, *Ислам в татарской общественной мысли начала XX века*, Казань 2000.

⁶⁴ *Idem*, *Ислам в Среднем Поволжье: История и современность. Очерки*, Казань 2001.

⁶⁵ Obecnie region ten znajduje się w Nadwołżańskim Okręgu Federalnym.

cznym i politycznym Tatarów i Tatarstanu)⁶⁶. W książce tej Muchametszyn ukazuje rozwój społeczności muzułmańskiej w kontekście historycznym. Ponadto zawiera ona szczegółowy opis działalności Duchownego Zarządu Muzułmanów Tatarstanu⁶⁷. W 2005 roku ukazała się jeszcze książka *Ислам в Татарстане* (Islam w Tatarstanie)⁶⁸, będąca częścią specjalnego międzynarodowego projektu „Badania międzywyznaniowe w naukach społecznych”, realizowanego między innymi przy wsparciu rosyjskiego Ministerstwa Edukacji oraz Centrum Carnegie w Nowym Jorku, i poświęconego zagadnieniu islamu w regionach Federacji Rosyjskiej. Muchametszyn przygotował opracowanie dotyczące Republiki Tatarstanu, które w bardzo przejrzysty i syntetyczny sposób ukazuje najważniejsze wydarzenia w historii islamu na omawianym obszarze.

Kolejny badacz, którego dorobek naukowy w zakresie badań nad historią islamu w Rosji i historią Tatarów jest kluczowy z punktu widzenia niniejszej pracy, to wspomniany już Rinat Nabijew. Warto podkreślić, że jest on inicjatorem powstania specjalnego programu „Kultura, religia, społeczeństwo”, poświęconego między innymi badaniu islamu w Rosji i dziedzictwa intelektualnego rosyjskich Tatarów. W ramach tego programu w latach 1997–2016 ukazało się 27 publikacji poświęconych omawianej tematyce. Bezsprzecznie za najważniejsze uznać można trzy prace Nabijewa. W 2003 roku ukazała się monografia *Ислам и государство: Культурно-историческая эволюция мусульманской религии на европейском Востоке* (Islam i państwo: historyczna ewolucja religii muzułmańskiej na europejskim Wschodzie)⁶⁹, w której autor rozpatruje kwestie kulturowo-historycznej ewolucji islamu na terytorium europejskiej części Federacji Rosyjskiej w kontekście relacji państwa i islamu. Ukazuje on ponadto kluczowe etapy transformacji miejsca i roli religii muzułmańskiej w poszczególnych etapach rozwoju państwa i społeczeństwa. Nabijew zwraca uwagę zarówno na zjawisko dżadidyзму,

⁶⁶ *Idem, Татары и ислам в XX веке. Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана*, Казань 2003.

⁶⁷ Duchowny Zarząd Muzułmanów Tatarstanu (*Духовное управление мусульман Республики Татарстан*) – główna organizacja religijna działająca od 1998 roku na terenie Republiki Tatarstanu.

⁶⁸ *Idem, Ислам в Татарстане*, Москва 2006.

⁶⁹ Р. Набиев, *Ислам и государство: Культурно-историческая эволюция мусульманской религии на европейском Востоке*, Казань 2002.

jak i porusza kwestię odrodzenia islamu we współczesnej Rosji w kontekście przemian społecznych. W 2004 ukazała się książka *Ислам на европейском Востоке. Энциклопедический словарь* (Islam na europejskim Wschodzie. Słownik encyklopedyczny)⁷⁰ pod jego redakcją. W pracy tej opracowane zostały zagadnienia związane z historycznym rozwojem islamu w Rosji, współczesnością, a także znalazły się teksty poświęcone najwybitniejszym muzułmańskim działaczom społeczno-politycznym przełomu XIX i XX wieku.

Trzecim najważniejszym opracowaniem autorstwa Rinata Nabijewa w kontekście omawianej problematyki jest monografia zatytułowana *Власть и религиозное возрождение* (Władza i odrodzenie religijne) z 2014 roku⁷¹. Autor prezentuje tu proces kształtowania się i rozwoju nowego modelu relacji między islamem i państwem rosyjskim od końca XX stulecia po współczesność, a także przedstawia społeczno-kulturowe aspekty miejsca islamu w Federacji Rosyjskiej, głównie w Tatarstanie. Dokonując tak ważnej analizy, odwołuje się ponadto do dorobku muzułmańskich działaczy społeczno-politycznych końca XIX i początku XX wieku oraz do zjawiska dżadidyizmu.

Niezwykle ważną postacią w kontekście badań nad historią islamu w Rosji jest Rafael Chakimow, jeden z najwybitniejszych współczesnych tatarskich historyków i filozofów⁷². W 2010 roku ukazała się jego monografia *Джадидизм (реформированный ислам)* (Dżadidyizm. Reformowany islam)⁷³. Jak zaznacza autor, książka poświęcona jest kwestiom pojawienia się i możliwościom rozwoju zreformowanego islamu na przykładzie historii tatarskiego ruchu przełomu XIX i XX wieku – dżadidyizmu. Badacz przekonuje, że istnieje dziś współczesna forma dżadidyizmu, czyli neodżadidyizmu.

Dokonując szczegółowej analizy stanu badań poruszanych w niniejszej pracy zagadnień, należy również zwrócić uwagę na dorobek naukowy badaczy nie związanych bezpośrednio z kazańskim ośrodkiem naukowym, a zajmujących się zagadnieniem islamu w historii Rosji i Federacji Rosyjskiej. Przede wszystkim warto wspomnieć o fundamentalnej pracy autorstwa Roberta Landy z 1995 roku *Ислам*

⁷⁰ *Idem, Ислам на европейском Востоке. Энциклопедический словарь*, Казань 2004.

⁷¹ *Idem, Власть и религиозное возрождение*, Казань 2014.

⁷² Przez wiele lat zajmował on ważne stanowiska w Republice Tatarstanu – w latach 1991–2008 był doradcą prezydenta Tatarstanu w kwestiach politycznych. Od 2011 roku kieruje Instytutem Historii im. Szihabuddina Mardżaniego Akademii Nauk Republiki Tatarstanu.

⁷³ Р. Хакимов, *Джадидизм (реформированный ислам)*, Казань 2010.

в истории России (Islam w historii Rosji)⁷⁴. Książka ta prezentuje szczegółowy rys historyczny rozwoju islamu na terytorium dzisiejszej Rosji od początków rozprzestrzeniania się islamu na ziemiach Rusi po współczesne autorowi czasy. Osobny rozdział poświęcony został dżadidyzmowi.

Jednym z najważniejszych badaczy, którzy zajmują się zagadnieniem islamu w Rosji jest Aleksiej Małaszenko, stały współpracownik Moskiewskiego Centrum Carnegie, autor wielu książek i artykułów naukowych, które przedstawiają zarówno historię, jak i współczesne problemy związane z rozwojem społeczności muzułmańskiej w Rosji. Do jego najważniejszych prac w tym zakresie zaliczyć należy takie książki, jak: *Исламское возрождение в современной России* (Odrodzenie muzułmańskie we współczesnej Rosji)⁷⁵; *Ислам для России* (Islam dla Rosji)⁷⁶; *Ислам в России: взгляд из регионов* (Islam w Rosji: spojrzenie z regionów)⁷⁷. W pierwszej z wymienionych książek autor poddaje analizie proces odrodzenia religijnego w poradzieckiej Rosji, w tym miejsce społeczności muzułmańskiej w życiu społecznym Federacji Rosyjskiej. Kolejna z książek jest zbliżona swoją tematyką do wcześniej opisywanej, jednak omawia bardziej aktualną problematykę, uwzględniając na przykład kontekst międzynarodowy. Ponadto nacisk położony został na kwestie związane z działalnością polityczną muzułmańskich liderów. Ostatnia z publikacji skupia się na sytuacji wyznawców islamu w poszczególnych regionach Federacji Rosyjskiej. Jest ona częścią wspomnianego wcześniej projektu „Badania międzywyznaniowe w naukach społecznych”. W książce tej omówione zostały najważniejsze wyzwania współczesności, przed którymi stoi rosyjska umma w takich regionach, jak Północny Kaukaz czy Powołże.

Nie można zapominać o dorobku naukowym muzułmańskich działaczy religijnych, którzy także prowadzą prace badawcze nad kwestiami islamu w Rosji oraz dżadidyzmem. Jedną z istotniejszych prac jest wydana w 2004 roku książka autorstwa Rawiła Gajnutdina, przewodniczącego Rady Muftich Rosji, jednej z największych organizacji muzułmańskich w Federacji Rosyjskiej, *Ислам в современной*

⁷⁴ Р. Ланда, *Ислам в истории России*, Москва 1995.

⁷⁵ А. Малашенко, *Исламское возрождение в современной России*, Москва 1998.

⁷⁶ *Idem*, *Ислам для России*, Москва 2007.

⁷⁷ *Idem*, *Ислам в России: взгляд из регионов*, Москва 2007.

Россуу (Islam we współczesnej Rosji)⁷⁸. Publikacja ta wydaje się o tyle wartościowa, że autor dokonuje w niej wieloaspektowej analizy procesu odrodzenia muzułmańskiego w Federacji Rosyjskiej, skupiając się na czynnikach historycznych, społeczno-kulturowych czy politycznych. Wspomnieć także należy o postaci Damira Muchetdinowa, wiceprzewodniczącego Duchownego Zarządu Muzułmanów Federacji Rosyjskiej, byłego przedstawiciela Rady Muftich Rosji do spraw Krajów Wspólnoty Niepodległych Państw. Pełni on funkcję redaktora naczelnego Domu Wydawniczego Medyna, obecnie jednego z najszybciej rozwijających się wydawnictw muzułmańskich w Rosji. W ramach wydawnictwa prowadzone są badania na temat historii narodu tatarskiego, a także prace poświęcone dialogowi międzykulturowemu i międzyreligijnemu. Damir Muchetdinow, uznawany za zagorzałego zwolennika dżadidyzmu, specjalizuje się w problematyce rozwoju współczesnej rosyjskiej społeczności muzułmańskiej. Opowiada się za syntezą duchowego dziedzictwa cywilizacji arabsko-muzułmańskiej z osiągnięciami naukowymi myśli europejskiej. Najważniejsze założenia swoich poglądów społeczno-politycznych w kontekście rozwoju społeczności muzułmańskiej w Rosji zawarł w książce *Российское мусульманство – призыв к осмыслению и контекстуализации* (Rosyjski islam – wezwanie do refleksji i kontekstualizacji)⁷⁹ wydanej w 2015 roku.

Nie bez znaczenia pozostają także dziesiątki artykułów, opublikowanych w czasopiśmie naukowych, oraz rozdziały w monografiach poświęcone postaci Musy Bigijewa opracowane przez różnych autorów. Większość z tych publikacji została wykorzystana podczas pisania niniejszej pracy. Autor ma nadzieję, że prezentowana książka poszerzy dotychczasowy stan badań nad twórczością Musy Bigijewa oraz zagadnieniem rozwoju islamu w Federacji Rosyjskiej.

⁷⁸ Р. Гайнутдин, *Ислам в современной России*, Москва 2004.

⁷⁹ Д. Мухетдинов, *Российское мусульманство – призыв к осмыслению и контекстуализации*, Москва 2015.

Rozdział 1

Dżadidyzm i modernizacja islamu w Rosji na przełomie XIX i XX wieku

1.1. Dżadidyzm – definicja i problemy związane z interpretacją pojęcia

Dżadidyzm do dziś stanowi przedmiot żywego zainteresowania badaczy, jednak należy zaznaczyć, że nie wypracowano wspólnej definicji tej koncepcji ani w nauce rosyjskiej, ani światowej, czy nawet w literaturze religijnej. Badacze zajmujący się tym pojęciem toczą spory nie tylko w odniesieniu do kwestii terminologicznej, lecz również określenia dokładnej daty pojawienia się zjawiska oraz wyznaczenia jego najważniejszych etapów¹. Do lat 20. XX wieku wśród tatarskiej inteligencji wykrystalizował się pogląd, zgodnie z którym pod pojęciem dżadidyзму należy rozumieć szczególny rodzaj ruchu intelektualno-kulturalnego czy też przebudzenia intelektualnego, ukierunkowanego na zbliżenie ludności tatarskiej z kulturą europejską i przebudowę społeczeństwa zgodnie z wyzwaniem współczesności². Lata 30. XX stulecia przyniosły zmianę postrzegania dżadidyзму, co wyrażało się w przekonaniu, że nie jest to nic innego jak hasło walki politycznej czołowej tatarskiej burżuazji przeciwko konserwatyzmowi³.

¹ Т.В. Карпенкова, *Движение джадидов XIX века как совмещение ислама и модернизма*, „Вестник Екатеринбургского института” 2009, № 3, s. 29–32.

² Д. Исхаков, *Джадидизм*, [w:] *Ислам в Среднем Поволжье: История и современность. Очерки*, ред. Р. Хайрутдинов, Казань 2001, s. 128–132.

³ Omawiając zagadnienie dżadidyзму, należy również wspomnieć o przeciwnym mu ruchu wśród tatarskiego społeczeństwa, jakim był *kadimizm*. Sama

W historiografii radzieckiej lat 40. i 50. XX wieku przyjęło się jednak o wiele bardziej stanowcze podejście do koncepcji tego pojęcia, wypracowane w samym Tatarstanie, co było związane z pracami nad nowymi podręcznikami do literatury tatarskiej prowadzonymi w latach 1948 i 1952 na poziomie Tatarskiego Komitetu Regionalnego Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego. Konsekwencją tych prac było uznanie dżadidyzmu jako ruchu kontrrewolucyjnego i burżuazyjno-nacjonalistycznego, wyznającego ideologię panturkizmu i nacjonalizmu. Przedstawiciele tego ruchu po rewolucji październikowej zostali nazwani kontrrewolucjonistami i najemnymi agentami wywiadów państw kapitalistycznych⁴. W latach 50. XX wieku bardzo często ruch inteligencji związanej z dżadidyzmem klasyfikowano jako reakcyjny, bezpośrednio związany z ideami panislamizmu⁵ i panturkizmu⁶, jednocześnie przyznając jednak, że dżadidyści pro-

nazwa ruchu wywodzi się z arabskiego słowa *kadim*, czyli stary lub dawny. Jak zaznaczają badacze, kadimizm można postrzegać jako tatarską wersję tradycyjnego podejścia do wiary muzułmańskiej, nakierowaną na zachowanie i ochronę religii, jej wartości moralnych oraz tradycyjnych struktur społecznych. Jednym z podstawowych filarów kadimizmu było przekonanie o konieczności zachowania tradycji przodków, odwoływanie się do kolektywizmu. Jego zwolennicy ostro krytykowali wszelkie zmiany w sferze społeczno-kulturowej, w tym ruchy reformatorskie, takie jak dżadidyzm.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Za twórcę panislamizmu uważa się Dżamala ad-Din al-Afghaniego (1838–1897). W zamyśle tego uczonego koncepcja panislamizmu miała opierać się na zjednoczeniu świata muzułmańskiego jako odpowiedzi na politykę kolonialną wielkich mocarstw. Różne części świata islamu miały być połączone wspólnymi celami, jednak posiadać miały przy tym całkowitą autonomię w kwestii rządów. Idea ta realizowana miała być w zgodzie z takimi wartościami, jak wiara w rozum i naukę oraz wykorzystanie w relacjach z państwami Zachodu osiągnięć współczesnej cywilizacji i postępu. Nie bez znaczenia pozostawała również odnowa sułtanatu osmańskiego, jego zachowanie w imię przeciwstawienia się ekspansji mocarstw europejskich. Kluczowym elementem było więc zaakcentowanie groźby dominacji obcych mocarstw i jednoczesne dokonanie zmian o charakterze transformacji kulturalnej. Warto też zaznaczyć, że Al-Afghani w swojej myśli politycznej przyjął ideę narodu jako źródła wszelkiej władzy. Jak zaznacza Hasan A. Jamsheer, myśl Al-Afghaniego odzwierciedlają głęboko humanistyczne idee myśliciela, które łączyły naukę i rewolucję kulturalną z potrzebami słabszych materialnie warstw ludności. Szerzej zob. H.A. Jamsheer, *Reforma władzy i społeczeństwa w arabsko-muzułmańskiej myśli politycznej wieków XIX i XX*, Łódź 2008, s. 47–49.

⁶ Panturkizm – doktryna o charakterze politycznym, powstała na przełomie XIX i XX wieku, zakładająca jedność etniczną ludów tureckich.

pagowali idee europeizacji systemu edukacji i reformowania religii⁷. Zmiana w podejściu do rozumienia pojęcia dżadidyizmu dokonała się dopiero w latach 70. ubiegłego wieku – wtedy tak naprawdę powrócono do tradycji wypracowanej do lat 20. XX stulecia⁸.

Wybitny amerykański sowietolog Alexandre Bennigsen proponuje rozpatrywać muzułmańskie reformy edukacji w Rosji jako część składową szerszego zjawiska, którego celem była radykalna przebudowa tradycyjnej kultury muzułmańskiej. Inni autorzy stosują pojęcie reformy kulturalnej, przekonując przy tym, że jej rdzeniem od samego początku była reforma edukacji w drugiej połowie XIX wieku. Warto zaznaczyć, że reforma edukacji powiązana jest tutaj ściśle z postacią Ismaila Bej Gasprinskiego. Interesujące podejście do dżadidyizmu prezentuje jeden z uznanych brytyjskich specjalistów w dziedzinie antropologii społecznej Ernest Gellner, który jednoznacznie klasyfikuje dżadidystów jako muzułmańskich reformatorów. Badacz dowodzi, że modernizacja w świecie muzułmańskim dokonała tego samego, co bazujący na kulturze wysokiej na Zachodzie nacjonalizm. Według Gellnera wskaźnikiem kształtowania się narodu może być przejście od pełnej dominacji religii ku kulturze i połączeniu tej ostatniej z przynależnością etniczną⁹.

Turecki badacz Ahmet Kanlidere pod pojęciem dżadidyizmu rozumie połączenie islamu i modernizmu, zwracając przy tym uwagę, że dżadidyści pod wpływem myśli europejskiej wypracowali konieczność selektywnej asymilacji zachodniej kultury nakierunkowanej na zmianę muzułmańskiej mentalności w odniesieniu do myśli religijnej, edukacji, kwestii płci czy polityki. Autor podkreśla jednocześnie, że religia w działalności tatarskich reformatorów zajmowała centralne miejsce¹⁰.

W wydanej w 2004 roku książce *Islam na europejskim Wschodzie. Słownik encyklopedyczny*, pod redakcją Rinata Nabijewa, dżadidyizm zdefiniowano jako ogólnospołeczny ruch rosyjskich muzułmanów, który stanowił ich odpowiedź na rozwój społeczeństwa industrialnego.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ T.B. Карпенкова, *Джадидизм...*, s. 82.

¹⁰ A. Kanlidere, *Reform within Islam. Intellectual Awakening*, http://www.indiana.edu/~cahist/Readings/2010Fall/Islam_and_Modernity/Kanlidere_Reform_within_Islam (dostęp: 1.04.2017).

Ponadto zdefiniowano tam także ramy czasowe tego zjawiska na lata 1880–1905, które stanowiły pierwszy etap, polegający na reformie tradycyjnego systemu edukacji religijnej, oraz lata 1905–1917, będące kontynuacją rozpoczętych wcześniej zmian przy jednoczesnym podniesieniu haseł politycznych¹¹.

Najbardziej powszechne rozumienie pojęcia dżadidyizmu zakłada zatem, że jest to ruch reformatorski wśród rosyjskich muzułmanów nakierowany na reformę edukacji, będącą w późniejszym czasie podstawą do zmian politycznych wśród tatarskiego społeczeństwa. Można zatem stwierdzić, że samo pojęcie zawiera w sobie zarówno wymiar edukacyjny, jak i polityczny i ideologiczny¹². Ponadto ruch ten rozpatrywać można jako rosyjską odmianę muzułmańskiego modernizmu. Jak zaznaczają badacze, tendencje reformatorskie, które zachodziły wewnątrz rosyjskiego islamu na przełomie XIX i XX wieku nie rozwijały się w odosobnieniu, ale raczej zachodziły w ścisłej zależności od myśli modernistycznej muzułmańskiego Wschodu, opierając się na osiągnięciach wybitnych myślicieli i jednocześnie wnosząc własny ważny wkład w odpowiedzi na pytanie o miejsce islamu w zmieniającym się świecie¹³.

Niezwykle istotną kwestią sporną wśród badaczy jest określenie nie tylko dokładnej daty powstania dżadidyizmu, ale także wyodrębnienie poszczególnych etapów rozwoju ruchu. Bennigsen wyróżnia trzy etapy formowania się dżadidyizmu wśród tatarskiego społeczeństwa: religijny (teologiczny), kulturowy i polityczny reformizm. Mimo że trzy wyżej przedstawione etapy rzeczywiście następowały po sobie, to jednak częściowo się również przenikały, jak na przykład na początku XX wieku, kiedy wśród Tatarów toczyły się jeszcze ważne spory teologiczne, a jednocześnie w tym samym czasie zachodziły istotne reformy kulturalne i rozpoczynała się działalność dżadidyckich polityków¹⁴.

¹¹ Р.А. Набиев, *Ислам на европейском Востоке. Энциклопедический словарь*, Казань 2004, s. 78.

¹² А. Юзеев, *Место джадидизма...*

¹³ А.А. Гафаров, *Татарское религиозное реформаторство конца XVIII первой половины XIX вв. в контексте общисламской модернизации*, „Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки” 2006, № 4, s. 170.

¹⁴ Д. Исхаков, *Джадидизм...*, s. 131.

Jak wcześniej zaznaczono, najbardziej rozpowszechnioną teorią dotyczącą daty powstania dżadidyizmu jest ta, która zakłada, że początki kształtowania się zjawiska przypadają na lata 80. XIX wieku, co jest związane z działalnością Ismaila Bej Gasprinskiego. Zwolennikami tej teorii są, między innymi, Jachia Abdullin czy Ajdar Juzejew¹⁵. Niektórzy badacze skłaniają się jednak ku koncepcji, zgodnie z którą początków dżadidyizmu należy szukać w działalności Abu Nasra al-Kursawiego i Szihabuddina Mardżaniego. Takie podejście prezentuje między innymi Azade-Ayse Rorlich i jest ono zrozumiałe przy założeniu, że początki działalności ruchu mają charakter teologiczny. W sytuacji, gdy większość badaczy zwraca uwagę, że to reforma edukacji stanowiła początek ruchu, podejście takie wydaje się wątpliwe, tym bardziej iż postulaty głoszone przez Kursawiego miały wybitnie teologiczny charakter. Nie zmienia to jednak faktu, że jego działalność stanowiła podwaliny do postulatów wypracowanych później w ramach dżadidyizmu. Również Damir Ischakow podkreśla, że reforma religii, będąca częścią składową dżadidyizmu, bierze swój początek w latach 70. XVIII wieku¹⁶.

Istotnym zagadnieniem nurtującym badaczy jest również próba określenia cezury czasowej odnoszącej się do końcowego etapu opisywanego zjawiska. Większość historyków jest zgodna, że przeniknięcie dżadidyizmu do polityki przypada na początek XX wieku i jest związane z rozpoczęciem rewolucji 1905–1907 roku. Jednak wśród badaczy brak zgody w kwestii określenia etapu końcowego. Jachia Abdullin jest zdania, że dżadidyizm wyczerpał swój potencjał jeszcze przed rewolucją 1917 roku. Rawił Fachrutdinow podkreśla, że tatarski liberalizm stracił swoje znaczenie już w 1914 roku. Z kolei Bennigsen, Rorlich oraz Ischakow zauważają pewien związek między późnymi przedstawicielami tego ruchu a początkami działalności muzułmańskich komunistów i etap końcowy dżadidyizmu wyznaczają na rok 1920¹⁷.

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ Р.Р. Фахрутдинов, *Татарское общественно-политическое движение в конце XIX – начале XX веков: историография проблемы*, „Вестник Чувашского университета” 2006, № 1, s. 103.

1.2. Narodziny dżadidyzmu i reforma szkolnictwa muzułmańskiego

Początków formowania się wśród tatarskiej społeczności systemu edukacji muzułmańskiej można szukać już w czasach Bułgarii Nadwożańskiej. To właśnie wtedy na obszarze dzisiejszego Tatarstanu zaczęły powstawać pierwsze szkoły muzułmańskie. Tworzyły one swoiste centra edukacyjne, w których naukę pobierały również dzieci i młodzież z pozostałych krajów muzułmańskich, co mogło świadczyć o ich wysokim prestiżu. W czasach Chanatu Kazańskiego ogromną popularnością cieszyła się natomiast medresa przy meczecie Kul-Szarif w Kazaniu¹⁸. Wraz z meczetem na początku XVI wieku tworzyła ona największy w centralnej części Powołża kompleks edukacyjny, słynący między innymi z ogromnej biblioteki. Sytuacja islamu na ziemiach dzisiejszego Tatarstanu uległa jednak znaczącej zmianie wraz z upadkiem Chanatu Kazańskiego i włączeniem go przez Iwana IV Groźnego do Cesarstwa Rosyjskiego w 1552 roku¹⁹. Po utracie przez Tatarów państwowości warunki dla rozwoju nauki czy kultury tatarskiej zostały ograniczone²⁰.

Jak podkreślają badacze, w tym Damir Ischakow, w roku 1552 rozpoczął się swoisty okres kolonialny dla społeczności tatarskiej wraz ze wszystkimi negatywnymi tego konsekwencjami. Do początków XVI wieku liczba ludności tatarskiej zmniejszyła się o co najmniej jedną trzecią (wzrost liczby ludności do poziomu z czasów Chanatu Kazańskiego nastąpił dopiero na początku XVIII wieku), miał miejsce także powolny rozpad życia miejskiego. Szczególnie silnie proces

¹⁸ *Мечеть Кул-Шариф в Казанском Кремле*, http://islam.ru/content/history/mejet_kul_sharif_v_kazanskom_kremle (dostęp: 1.04.2017).

¹⁹ X. Ханов, *Мусульманское обучение*, <http://muslem.ru/мусульманское-обучение/> (dostęp: 1.04.2017).

²⁰ W połowie XVI wieku Chanat Kazański został podbity przez cara Iwana IV Groźnego. Wydarzenie to zapoczątkowało okres wzmożonej chrystianizacji ziem dzisiejszego Tatarstanu. Zaledwie trzy lata po upadku Chanatu Kazańskiego, w roku 1555, utworzono kazańską eparchię Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Sytuacja ta uległa przeobrażeniu dopiero w czasach panowania Katarzyny II. W latach 1766–1770 został wybudowany pierwszy – od połowy XVI wieku – meczet w Kazaniu. Jego wybudowanie było fundamentalnym krokiem w procesie ponownego rozwoju islamu na ziemiach dzisiejszego Tatarstanu po okresie chrystianizacji, a co za tym idzie, przyczyniło się także do rozwoju edukacji muzułmańskiej. Zob. P. Мухаметшин, *Ислам в Татарстане*, Москва 2006, s. 18–22.

ruralizacji dotknął miasto Kazań (w 1565 roku w mieście pozostało jedynie tysiąc Tatarów). Można więc stwierdzić, że etnos posiadający długą tradycję funkcjonowania struktur państwowo-organizacyjnych rozpadł się na małe społeczności, dosyć luźno ze sobą powiązane. W takich warunkach islam, będący do tej pory główną wartością duchową, stał się *de facto* jedną z głównych sił integrujących społeczeństwo²¹. Warto zaznaczyć, że sami Tatarzy przez lata stawiali silny opór władzy rosyjskiej, a dowodem tego był ich udział w licznych powstaniach od drugiej połowy XVI stulecia do XVII wieku (na przykład w latach 1553–1556, 1571–1572 czy 1682–1684)²². Jak podaje Damir Ischakow, istnieją źródła świadczące o tym, że w latach 60. XVII wieku Tatarzy i Baszkirzy wysyłali przez Krym do Turcji swoich posłów, prosząc o wsparcie w walce o wyzwolenie spod panowania rosyjskiego. Świadczy to, z jednej strony, o dążeniu społeczności tatarskiej do zachowania własnej tożsamości, ale także pokazuje, że społeczność ta w pełni była świadoma swojej przynależności do światowej ummy²³.

Żądania zaprzestania prześladowań wyznawców islamu²⁴ oraz postulaty oficjalnego uznania religii muzułmańskiej były jednym z czynników, które przyczyniły się do udziału Tatarów w powstaniu

²¹ Д. Исхаков, *Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению*, Казань 1997, s. 3–5.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ W latach 1713 i 1720 car Piotr I wydał specjalne dekrety mające na celu przymusową chrystianizację ludności tatarskiej oraz wprowadzające istotne przywileje gospodarcze i polityczne dla ludności ochrzczonej. Zgodnie z ukazem z 3 kwietnia 1731 roku, wszyscy ci, którzy zdecydowali się na zmianę wiary mogli liczyć na ulgi podatkowe przez kolejne trzy lata. Przy czym ciężar niepobranых podatków spadał na ludność, która nie zdecydowała się przejść na prawosławie – w większości byli to Tatarzy. W 1731 roku utworzono specjalną Komisję do spraw chrztu kazańskich muzułmanów, muzułmanów Niżnego Nowogrodu oraz innych cudzoziemców (*Комиссия для крещения казанских и нижегородских мусульман и других инородцев*), której głównym zadaniem było zmuszanie ludności do oficjalnego przyjęcia chrztu. Działalność tego organu była najbardziej widoczna w latach 40. i 50. XVIII wieku. W 1742 r. w jednym z okręgów administracyjnych guberni kazańskiej, w skład którego wchodziło miasto Kazań, zostało zniszczonych 418 spośród 546 funkcjonujących meczetów. Odpowiedzią ludności tatarskiej na politykę carską były powstania (1718, 1735, 1739), wszystkie jednak brutalnie stłumione. Zob. Р.Р. Фахрутдинов, *Татария в XVIII в.*, [w:] *Атлас истории Татарстана и татарского народа*, ред. Р.Г. Фахрутдинов, Москва 1999, s. 39–40.

Pugaczowa w Rosji w latach 1773–1775²⁵. Nie bez znaczenia było też baszkirskie powstanie z lat 1755–1756²⁶, odbywające się między innymi pod hasłami religijnymi, również wywołane przez opresyjną względem wyznawców islamu politykę władz carskich. To w czasie tego powstania po raz pierwszy zostały sformułowane postulaty o charakterze religijno-reformatorskim, które ogłosił stojący na czele rebelii mułła Batorysza (*Батырша*). Mowa była tam między innymi o konieczności zreformowania szkół religijnych czy też oczyszczeniu wiary muzułmańskiej z wielowiekowych naleciałości²⁷.

Warunki oraz tło dla powstania idei modernizacji islamu w Rosji oraz jej realizacji w praktyce w wieku XIX zaczęły kształtować się dopiero pod koniec XVIII wieku. W roku 1788 dzięki inicjatywie carycy Katarzyny II w Orenburgu została utworzona pierwsza scentralizowana organizacja muzułmańska, mianująca się wówczas Orenburskim Mahometańskim Zgromadzeniem Duchownym (*Оренбургское магометанское духовное собрание*), które w roku 1878 zostało przemianowane na Duchowny Zarząd do spraw Wiary Muzułmańskiej (*Духовное управление по заведованию лицами мусульманской веры*)²⁸. Organizacja objęła swoją jurysdykcją ponad 30 milionów muzułmanów – obywatele Imperium Rosyjskiego. Niektórzy badacze, jak chociażby Taisija Karpienkowa, twierdzą, że

²⁵ Powstanie Pugaczowa, przypadające na czas panowania Katarzyny II, było jednym z największych konfliktów społecznych w carskiej Rosji w XVIII wieku. Swoim zasięgiem objęło znaczną część Imperium, w tym Powołże i Ural. Zob. C.C. Кочережко, *Некоторые вопросы восприятия Екатериной II восстания И.И. Пугачева. 1773–1775*, „Вестник Архивиста” 2013, № 3 (123), s. 58–59.

²⁶ Powstanie z lat 1755–1756 było jednym z sześciu wielkich powstań baszkirskich XVI–XVII w. Zob. С.У. Таймасов, *Батырша и Башкирское восстание 1755 года*, „Вестник Башкирского университета” 2005, № 4, s. 71–73.

²⁷ А. Юзеев, *Татарское религиозное реформаторство конца XVIII – начала XIX в.: раннереформаторский период* (А. Утыз-Имяни, А. Курсави), <http://www.idmedina.ru/books/school-book/?3795> (dostęp: 12.01.2019).

²⁸ Po roku 1917 zgromadzenie zostało przemianowane na Centralny Duchowny Zarząd Muzułmanów, w 1944 roku organizacja została podzielona na cztery niezależne zarządy i znów przemianowana na Duchowny Zarząd Muzułmanów Europejskiej Części ZSRR i Syberii, a ostatecznie w 1992 roku – decyzją szóstego zjazdu społeczności muzułmańskich Rosji i europejskich państw WNP – uzyskała obecną nazwę, która w pełnej wersji brzmi: Centralny Duchowny Zarząd Muzułmanów Rosji i Europejskich Państw Wspólnoty Niepodległych Państw (*Центральное Духовное Управление мусульман России и европейских стран СНГ*). Zob. Р. Гайнутдин, *Ислам в современной России*, Москва 2004, s. 35–36.

działania podjęte przez carskie władze w tej materii rozpatrywać można jako umocnienie statusu islamu w państwie i oficjalne uznanie religii²⁹. Takie podejście potwierdzają fakty. Warto zaznaczyć, że w samej tylko guberni kazańskiej na początku XIX wieku funkcjonowało co najmniej sto meczetów, przy których działały szkoły muzułmańskie, gdzie nauczano języka arabskiego czy podstaw wiary. Naród tatarski do połowy XIX wieku nie posiadał własnej kultury wysokiej, jednak już w pierwszej połowie wieku, jak zaznacza Damir Ischakow, zaczęły tworzyć się jej zręby w postaci zarówno działalności wydawniczej, jak i edukacyjnej³⁰. Już w roku 1802 w Kazaniu otwarto pierwszą drukarnię muzułmańską. Do 1855 roku wydano 577 tytułów książek tatarskich, w większości religijnych³¹.

Na przełomie XIX i XX wieku wśród społeczności tatarskiej zaczęła krystalizować się nowa grupa młodych ludzi, którzy ukończyli prestiżowe uczelnie na Zachodzie i byli zaznajomieni z europejskimi osiągnięciami w sferze nauki czy życia społeczno-politycznego. Uważali oni, że to reforma edukacji będzie katalizatorem zmian w społeczności tatarskiej, przyczyniając się do powstania tatarskiej kultury nowej epoki – dostosowanej do wyzwań współczesności i zmieniającego się świata³². Jednocześnie zmiany uległy warunki ekonomiczno-społeczne w Imperium Rosyjskim, które *de facto* wymusiły zmiany w procesie nauczania rosyjskich muzułmanów. Kluczowe było przejęcie kontroli przez Imperium Rosyjskie w drugiej połowie XIX wieku nad Kazachstanem i Turkiestanem. Handel z tymi regionami był praktycznie zmonopolizowany przez rosyjskich muzułmanów, a włączenie owych regionów do strefy wpływów Imperium Rosyjskiego diametralnie zmieniło sytuację.

Tatarzy nie byli w stanie konkurować z rosyjską burżuazją o wpływy gospodarcze na tych obszarach. Budowa linii kolejowej łączącej Turkiestan i europejską część Rosji spowodowała zmianę wielkości i charakteru obrotów handlowych. Ponadto brak instytucji

²⁹ Т.В. Карпенкова, *Джадидизм в формировании исламской политической культуры*, „Труд и социальные отношения” 2009, № 12, s. 80–86.

³⁰ Д. Исхаков, *Феномен татарского джадидизма...*, s. 7–8.

³¹ *Ibidem*.

³² А. Юзеев, *Место джадидизма в татарской общественной мысли конца XIX – начала XX вв.*, http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/1999_1_2/08/08_1/ (dostęp: 12.01.2019).

bankowych w społeczności tatarskiej uniemożliwiał koncentrację kapitału. Tatarska burżuazja zmuszona była do przyswojenia języka Imperium, a także systemu handlu według europejskich standardów. W taki oto sposób stała się ona niejako kolejnym katalizatorem przeobrażeń polegających na dostosowaniu muzułmańskiego kształcenia do realiów życia gospodarczego ówczesnych czasów. Istotne było przy tym zachowanie w procesie nauczania wszystkich podstawowych wartości islamu³³. W warunkach zmieniającej się sytuacji społecznej, politycznej i gospodarczej w Imperium Rosyjskim narodził się dżadidyzm³⁴.

Ze względu na brak kadry pedagogicznej oraz stopniowy zanik miejscowej tradycji nauczania pierwsze placówki edukacyjne powstawały na wzór tych funkcjonujących w Azji Centralnej. W owym czasie to właśnie Azja Centralna, na czele z Bucharą, była głównym centrum edukacji muzułmańskiej. Nie bez znaczenia dla rozwoju wśród Tatarów systemu edukacji pozostają panujące wówczas więzi handlowe między społecznością tatarską i Azją Centralną. Bardzo często to właśnie za sprawą kupców ludność tatarska zapoznawała się z dziełami literackimi, które zostały wydane na tamtych obszarach³⁵.

Można wyróżnić dwa typy placówek edukacyjnych, jakie funkcjonowały w społeczności tatarskiej: mekteby, czyli szkoły podstawowe, oraz medresy, czyli szkoły średnie i wyższe. Mekteby, jako szkoły podstawowe, funkcjonowały przy każdym meczecie, którym zarządzał mułła danej wspólnoty muzułmańskiej. Nauka odbywała się bez podziałów na klasy oraz prowadzona była bez określonych

³³ А.Ю. Хабутдинов, Д.В. Мухетдинов, *Становление конкурентоспособной мусульманской элиты в России: анализ основных тенденций*, <http://www.idmedina.ru/books/school-book/?1808> (dostęp: 12.01.2019).

³⁴ Warto jednak wskazać, że nie tylko powyższe kwestie wpłynęły w sposób bezpośredni na pojawienie się tego ruchu. Nie można zapominać o zagadnieniach kulturowo-religijnych. Wśród Tatarów religia i etniczność wzajemnie się przenikały. Powodowało to, że walka o zachowanie tożsamości muzułmańskiej jednocześnie była walką o zachowanie tożsamości narodowej. Ważnym czynnikiem z pewnością była tutaj specyfika islamu. Jak podkreślają badacze, wśród Tatarów istotną rolę odgrywał tzw. islam ludowy, co wyrażało się w funkcjonowaniu w tatarskiej kulturze elementów odnoszących się do tradycji ludów tureckich, niebezpośrednio związanych z samą religią muzułmańską.

³⁵ Р. Мухаметшин, *Татары и ислам в XX веке. Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана*, Казань 2003, s. 39–43.

programów nauczania. Nauczyciel pracował indywidualnie z każdym uczniem, wykorzystując książki, których tematyka dotyczyła głównie dogmatów wiary, przypowieści i opowiadań. Czas nauki w szkole podstawowej nie był określony, natomiast znaczną większość uczących się stanowili chłopcy w wieku 8–14 lat. Dziewczynki uczyły się w domu matki u jego żony. Szkoły podstawowe były utrzymywane dzięki wsparciu lokalnej społeczności. Budynki, w których mieściła się szkoła, miały zazwyczaj jeden lub dwa pokoje, które spełniały kilka funkcji, na przykład służyły jako klasy, ale jednocześnie były też miejscem przygotowywania posiłków.

O ile szkoły podstawowe powstawały w większości miast, o tyle szkoły średnie były tworzone tylko tam, gdzie mieszkała stosunkowo bogata ludność posiadająca możliwości finansowe do utrzymania takiej placówki. Podobnie jak w przypadku szkół podstawowych, medresy funkcjonowały bez podziałów na klasy i bez programów nauczania, również czas nauki nie był określony, zaś większość uczniów stanowili chłopcy w wieku 10–20 lat. Wykładano przede wszystkim nauki religijne oraz podstawy przedmiotów świeckich, takich jak arytmetyka czy geometria, jednak poziom ich nauczania opierał się na średniowiecznych wyobrażeniach o świecie i bardzo często nie miał niczego wspólnego z najnowszymi osiągnięciami w dziedzinie nauki i techniki³⁶.

Do połowy XIX wieku tatarskie szkoły funkcjonowały według standardów bucharskich. Ponadto zarówno bucharskie, jak i pozostałe szkoły Azji Centralnej sprzyjały w pewnym stopniu odrodzeniu fundamentów intelektualnych tatarskiego społeczeństwa. Absolwenci tych szkół byli misjonarzami klasycznej myśli muzułmańskiej, która choć nie odpowiadała wyzwaniom współczesności, to jednak wśród społeczności tatarskiej wspierała muzułmańską tożsamość. Nieprzypadkowo więc władze rosyjskie były przekonane, że to właśnie muzułmanie wykształceni w Azji Centralnej stanowią jedną z największych przeszkód na drodze rusyfikacji społeczności tatarskiej. Do połowy XIX wieku w guberni kazańskiej działało 430 szkół podstawowych i 57 średnich, natomiast w regionie wołgo-uralskim łącznie funkcjonowało ponad 1480 szkół.

³⁶ *Ibidem*.

W połowie XIX wieku tatarskie szkoły nie zaspokajały potrzeb społeczności. Należało je przede wszystkim dostosować do nowych realiów rosyjskiej rzeczywistości i potrzeb ideologicznych samego społeczeństwa tatarskiego. Dotychczasowy system nauczania musiał zostać poddany kardynalnym zmianom i otwarty na nauczanie przedmiotów świeckich, które miały za zadanie w praktyczny sposób przygotować młodzież muzułmańską do funkcjonowania w nowej rzeczywistości. Wypełnienie tego zadania było głównym celem reformy tatarskiego nauczania, która miała być oparta na założeniach propagowanych przez przedstawicieli nowego ruchu, jakim był dżadidyzm³⁷.

Za twórcę dżadidyizmu uważany jest Ismail Bej Gasprinski (1851–1914), krymskotatarski muzułmański działacz społeczno-polityczny przełomu XIX i XX wieku. Gasprinski wzywał do solidarności tureckich narodów Rosji, wraz ze wspólnym językiem i spójnym systemem edukacji wzorowanym na europejskich osiągnięciach, co doskonale wyrażało hasło: „jedność w myślach, słowach i czynach”. Nazwa samego ruchu pochodzi od arabskiego wyrażenia *usul al-dżadid*, czyli nowa metoda³⁸. Dżadidyści krytykowali fanatyzm religijny, postulowali zastąpienie niewydolnych i przestarzałych szkół religijnych szkołami świeckimi, zawierającymi w sobie komponent narodowy, wzywali do rozwoju nauki i kultury, a także do centrów oświatowo-kulturalnych, które miały za zadanie budowanie jedności tatarskiego społeczeństwa. Głoszone przez przedstawicieli dżadidyizmu idee spowodowały podział wśród rosyjskiej ummy na zwolenników tradycyjnego nauczania (kadamistów) i dżadidyistów – postulujących wprowadzenie zmian w systemie edukacji.

Najważniejsze zmiany polegały tu na odejściu od bucharskiego, scholastycznego systemu nauczania. W Bucharze nauka tekstów religijnych była bowiem prowadzona w języku arabskim, natomiast komentarze do większości z nich wykładane w języku perskim. Prowadziło to do sytuacji, w której tylko nieliczni muzułmanie, w tym Tatarzy, przyjeżdżali do rodzinnych stron wyedukowani w pełnym tego słowa znaczeniu. Większość uczących się w bucharskich szkołach często nie pojmowała tego, co obejmował program nauczania. W ciągu całego kursu edukacyjnego, trwającego 12 lat, absolwenci

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ А. Юзеев, *Место джадидизма...*

przyswajali głównie kultowo-rytualny aspekt islamu, nie rozumiejąc przy tym dogmatów wiary i wielu kwestii teologicznych³⁹.

Dżadidyści zapożyczyli bardzo wiele z europejskiego systemu edukacji: podział na klasy, egzaminy roczne, plany zajęć. Nowością było także wykorzystywanie na zajęciach tablicy, dzienników i kart ucznia⁴⁰. Praktycznie we wszystkich regionach, gdzie mieszkała ludność tatarska, zaczęły pojawiać się medresy nauczające w duchu modernizmu, jednocześnie niektóre z nich cieszyły się wyjątkowym prestiżem. Do takich placówek zaliczyć można z pewnością medresy: Galija i Usmanija w Ufie, Husajnija w Orenburgu, a także Rasulija, Muhammadija czy Bubi znajdujące się na terytorium dzisiejszego Tatarstanu, gdzie przedmioty religijne stanowiły jedynie 16% wszystkich wykładanych nauk. Dla przykładu w medresie Husajnija na 28 przedmiotów tylko 8 nosiło religijny charakter. Wykładano takie przedmioty, jak: język tatarski, literatura tatarska, język arabski, język rosyjski, język perski, arytmetyka, geografia, historia, geometria, zoologia, higiena, wiedza o świecie, chemia, etyka, logika, retoryka arabska, metodyka nauczania⁴¹. Warto również zaznaczyć, że jedną z cech szczególnych edukacji muzułmańskiej na przełomie wieków było objęcie nią również dziewcząt – na początku XX wieku w samym Kazaniu funkcjonowało kilkanaście żeńskich medres⁴². Dzięki działalności dżadidystów w sferze edukacji poziom czytania i pisania wśród muzułmanów w 1897 roku wynosił 20,4% (wśród Rosjan mniej, bo 18,3%⁴³).

Ismail Bej Gasprinski

Warto przyjrzeć się nieco bliżej postaci samego Ismaila Bej Gasprinskiego, który jeszcze za życia nazywany był ojcem narodu tatarskiego⁴⁴. Urodził się w 1851 roku we wsi Gaspra niedaleko Baczysaraju na Krymie. Edukację na poziomie podstawowym otrzymał

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Р. Амирханов, *Система конфессионального образования у татар: становление и формы функционирования*, <http://www.tataroved.ru/publication/jad/2/g11/> (dostęp: 12.01.2019).

⁴² Р. Мухаметшин, *Татары и ислам в XX веке...*, s. 42–43.

⁴³ Р. Ланда, *Ислам в истории России*, Москва 1995, s. 144.

⁴⁴ А.В. Мартыненко, *Модернизация ислама в России: от джадидизма к новым религиозным сообществам*, „Регионоведение” 2006, № 1, s. 238.

w Baczysaraju, następnie w gimnazjum w Symferopolu, uczył się także w szkołach wojskowych w Moskwie i Woroneżu. W roku 1867 rozpoczął pracę jako nauczyciel języka rosyjskiego w jednej z baczysarsajskich medres, a cztery lata później udał się do Francji, gdzie pobierał naukę na paryskiej Sorbonie, jednocześnie pracując w agencji reklamowej oraz jako sekretarz pisarza Iwana Turgie-niewa⁴⁵. To właśnie w Paryżu Gasprinski napisał książkę *Obiektywne spojrzenie na cywilizację europejską* (Беспристрастный взгляд на европейскую цивилизацию), w której podjął próbę nakreślenia sposobów przewyciężenia zależności kolonialnej Wschodu od Zachodu⁴⁶. W latach 1874–1875 pracował w Stambule jako korespondent rosyjskiej prasy, w tym czasie spotykał się między innymi z liderami powstającego ruchu młodotureckiego⁴⁷.

Wśród intelektualnych źródeł teorii głoszonych przez Gasprinskiego można wymienić między innymi teorię Johanna Fichtego o narodowości jako kolektywnej osobowości; idee słowianofila Michaiła Katkowa dotyczące edukacji narodu za pomocą działalności wydawniczej; francuskie zasady narodowej szkoły świeckiej; teorię pozytywizmu czy też idee dostosowania współczesnej cywilizacji do fundamentów wiary muzułmańskiej w interpretacji Dżamala ad-Din al-Afghaniego oraz Muhammada Abduha. Wydana w roku 1881 praca Gasprinskiego *Rosyjski islam. Myśli, notatki i uwagi muzułmanina* (Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина) przez długie lata pozostawała swojego rodzaju manifestem wczesnego dżadidyizmu i tatarskiego liberalizmu. Gasprinski wystąpił w tej pracy z teoretycznym uzasadnieniem idei utworzenia jednego narodu rosyjskich muzułmanów. Co ważne, praca w całości została napisana w języku rosyjskim, dzięki czemu autor mógł dotrzeć do znacznie większego grona odbiorców⁴⁸.

Rosyjski islam. Myśli, notatki i uwagi muzułmanina to utwór niezwykle ważny dla pełnego zrozumienia idei głoszonych przez tego myśliciela. Autor zadaje tu pytania dotyczące ówczesnego życia, ta-

⁴⁵ Г. Бекирова, «Великий учитель». Исмаил Гаспринский, <http://ru.krymr.com/a/26911248.html> (dostęp: 12.01.2019).

⁴⁶ М. Роцин, Гаспринский, [w:] Большая российская энциклопедия, http://bigenc.ru/religious_studies/text/2345660 (dostęp: 12.01.2019).

⁴⁷ Р.А. Набиев, *Ислам на европейском...*, s. 70.

⁴⁸ *Ibidem*.

kie jak: Jakiego rodzaju relacje powinny panować między Tatarami i Rosjanami? Jak rosyjscy muzułmanie (Tatarzy) powinni odnosić się do Rosjan i odwrotnie, jak Rosjanie powinni odnosić się do tych pierwszych? Czy Rosjanie i rosyjscy muzułmanie powinni żyć obok siebie na tej samej ziemi, podlegając temu samemu prawu niczym zwykli towarzysze, sąsiedzi czy też powinny panować między nimi bardziej bliskie, rodzinne relacje, niczym między dziećmi w wielkiej ojczyźnie narodów? Mimo że w centrum uwagi myśliciela był los Tatarów krymskich, którzy ponad sto lat znajdowali się pod panowaniem Imperium Rosyjskiego, to Gasprinski zwracał się nie tylko do swoich rodaków⁴⁹. Z goryczą zauważał, że rosyjscy muzułmanie żyją w nieświadomości, nie potrafią rozpoznać interesów ogólnopaństwowych; niezrozumiałe są też dla nich nowe idee i dążenia. Złożoność tej sytuacji pogłębia fakt, że muzułmanie nie znają rosyjskiego, rosyjskiej literatury i myśli⁵⁰. Jak zaznacza Gasprinski, rosyjski islam słabnie w ciasnej przestrzeni swoich starych pojęć i uprzedzeń, „jakby oderwany od reszty ludzkości, nie ma innych zmartwień oprócz codziennej troski o kromkę chleba”⁵¹.

Gasprinski zwraca również uwagę na brak spójnej polityki państwa rosyjskiego wobec ludności muzułmańskiej, co, jego zdaniem, negatywnie odbija się na tej społeczności. Myśliciel stwierdza, że „ciemnota i brak zaufania stoją na drodze do prawdziwego zbliżenia rosyjskich muzułmanów z Rosją”. Zauważa też, że „rozpowszechnienie wiedzy o kraju i nauki wśród muzułmanów za pomocą języka rosyjskiego jest praktycznie niewyobrażalne, a szkoły rosyjskie nie przyciągają nawet jednego procenta muzułmanów wyższych klas”⁵². Po przedstawieniu dość pesymistycznej diagnozy stanu współczesnych relacji między muzułmanami i ludnością rosyjską Gasprinski próbuje nakreślić możliwe sposoby zmiany istniejącego stanu. Zaznacza, że dobrym rozwiązaniem byłoby wprowadzenie nauczania

⁴⁹ А.А. Гафаров, *Эволюция татарской общественно-политической мысли во второй половине XIX века: от просветительства к национально-освободительной идеологии*, „Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки” 2009, т. 151, кн. 2, ч. 2, s. 38–39.

⁵⁰ Г. Бекирова, *«Проклятые вопросы» времени в наследии Гаспринского*, <http://ru.krymr.com/a/27625558.html> (dostęp: 12.01.2019).

⁵¹ И. Гаспринский, *Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина*, <http://intelros.ru/index.php?newsid=200> (dostęp: 12.01.2019).

⁵² *Ibidem*.

elementarnego w języku tatarskim do medres, co ułatwiłoby dostęp do wiedzy społeczności muzułmańskiej bez żadnej szkody dla państwa i jednocześnie „przyczyniłoby się do podniesienia poziomu intelektualnego wśród duchowieństwa muzułmańskiego i klasy średniej oraz pomogło w przezwyciężeniu wielu uprzedzeń”⁵³. W końcowej części pracy autor zwraca się do wykształconej młodzieży muzułmańskiej z wezwaniem do pracy nad dziełem rozwoju edukacji tatarskiej, która – jak podkreśla – będzie możliwa również przy współpracy z oświeconą ludnością rosyjską. Ponadto uważa, że zdobycie wiedzy przez jednostkę jest czynem godnym pochwały, natomiast przekazanie tej wiedzy innym stanowi „świętą misję”⁵⁴.

Będąc prawowiernym muzułmaninem, niezadowolonym z poziomu rozwoju wspólnoty muzułmańskiej, Gasprinski postuluje utworzenie zreformowanej wspólnoty narodów wyznających islam, przy jednoczesnym wykorzystaniu osiągnięć minionych cywilizacji. Rzeczywistą odpowiedź na pytania niepokojące myśliciela stanowić miała reforma w duchu dżadidyizmu, a więc reforma edukacji przeprowadzona zgodnie z ówczesnymi standardami europejskimi, stworzenie wspólnego języka literackiego, wzmocnienie zaangażowania obywateli w życie wspólnoty, poprawa sytuacji kobiet, zacieśnienie współpracy między narodami wyznającymi w Rosji islam. Gasprinski aktywnie wciela w życie głoszone hasła⁵⁵.

W roku 1883 rozpoczyna działalność wydawniczą. Wtedy to w Bakczysaraju ukazuje się pierwszy numer gazety „Tardżuman” – pierwszej muzułmańskiej gazety wydawanej w europejskiej części Rosji – do 1905 roku jedynej wydawanej przez samych muzułmanów. Gazeta cieszyła się popularnością wśród muzułmańskich narodów Rosji i faktycznie stała się ogólnopaństwowym organem sympatyków idei dżadidyizmu⁵⁶. To właśnie na łamach gazety „Tardżuman” Gasprinski po raz pierwszy zaproponował ideę kulturalnej i etnicznej jedności wszystkich rosyjskich muzułmanów pod hasłem „jedność w myślach, słowach i czynach”⁵⁷. W swoich artykułach poddawał analizie bieżącą sytuację społeczno-polityczną w kraju

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Б. Гали, *Единство в языке, мыслях, действиях*, „Родина” 2009, № 12, s. 122.

⁵⁷ *Ibidem*.

i za granicą w kontekście ówczesnych realiów, jak również oceniał wydarzenia zachodzące w kraju i na świecie.

Warto zauważyć, że znaczną część spuścizny Gasprinskiego stanowią materiały publicystyczne – notatki, artykuły, eseje – przez wiele lat publikowane właśnie we wspomnianym periodyku. Można w nich prześledzić bogatą różnorodność problemów społecznych, którymi interesował się autor. Bardzo często przedstawiał własną wizję zagadnień społecznych, a dzięki swojej publicystyce zachęcał społeczeństwo do aktywnej dyskusji wokół najbardziej palących kwestii. Przykładem może być niezwykle często poruszany na łamach gazety temat emigracji⁵⁸ Tatarów krymskich, któremu poświęcono niejeden artykuł, nie tylko autorstwa Gasprinskiego, ale także innych przedstawicieli tatarskiej inteligencji⁵⁹. Jak sam pisał, „upaść jest łatwo, ale wstać trudno, wyjechać łatwo, wrócić trudniej”⁶⁰, wzywając tym samym rodaków, aby nie opuszczali Krymu. Myśliciel aktywnie walczył przeciwko emigracji Tatarów krymskich, uznając sam proces za nader niebezpieczny, implikujący negatywne skutki zarówno dla ludności, jak i całego regionu⁶¹. Warto zaznaczyć, że w wielu swoich artykułach Gasprinski zachęcał do pokojowej koegzystencji islamu i chrześcijaństwa, przy czym wzywał do tego

⁵⁸ Przez wielu badaczy emigracja Tatarów krymskich do Turcji postrzegana jest jako jeden z najtragiczniejszych momentów w historii narodu tatarskiego. Rozpoczęta pod koniec XVIII wieku (spowodowana bezpośrednio aneksją Chanatu Krymskiego do Imperium Rosyjskiego przez carycę Katarzynę II w roku 1783), trwała z przerwami do początku XX stulecia, a punkt kulminacyjny osiągnęła na przełomie wieków. Pierwsza fala emigracji rozpoczęła się w 1792 roku, kiedy to spośród blisko 500-tysięcznej populacji Tatarów krymskich ojczyznę opuściło 100 tysięcy mieszkańców. Kolejna fala emigracji spowodowana była wojną krymską (1854–1856) i przypadła na lata 60. XIX wieku, natomiast szczyt emigracji z Krymu w tym okresie przypadł na 1863 rok, kiedy to pustoszały całe wioski. Krym opuściło wówczas kolejne 142 tysiące mieszkańców. Trzecia fala emigracji z Krymu nastąpiła 30 lat później. Zob. Д.И. Абибуллаева, *Проблема эмиграции крымских татар на страницах газеты Терджиман*, „Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия: Исторические науки” 2010, № 1, s. 5–6.

⁵⁹ З. Шукурджиева, *Идеи толерантности и добрососедства в публицистике Исмаила Гаспринского*, „Вопросы татарской филологии, истории и культуры” 2016, № 2, s. 164–168.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

zarówno muzułmanów, jak i chrześcijan. Można więc stwierdzić, że był orędownikiem dialogu międzyreligijnego⁶².

Myśliciel uważał sferę edukacji za obszar, który może stanowić główny instrument służący formowaniu się narodu rosyjskich muzułmanów i za swój główny cel uważał stworzenie szkół nowego typu, dostosowanych do wyzwań współczesności. Na początku czołowym centrum dżadidyzmu został Krym (ówczesna gubernia taurydzka) – tutaj bowiem w roku 1884 w Bakczysaraju Ismail Gasprinski utworzył pierwszą eksperymentalną dżadidycką szkołę nowego typu, przewidzianą na przyjęcie 40 uczniów.

W szkole nauczano między innymi: gramatyki języka tureckiego i arabskiego, pisania, czytania, arytmetyki i podstaw wiary. Później podobne szkoły zostały utworzone także przez Tatarów na Powołżu i Syberii oraz w Kazachstanie, Turkiestanie i pozostałych obszarach Imperium Rosyjskiego. Do 1895 roku w samym tylko Bakczysaraju powstało siedem tego typu placówek, a w innych muzułmańskich regionach Imperium (Powołże, Kaukaz) ich liczba sięgała kilkuset. W 1909 roku Taurydzkie Mahometańskie Zgromadzenie Duchowne (*Таврическое магометанское духовное управление*) opublikowało *Program i główne zasady dla podstawowych krymskich duchownych szkół tatarskich* (Программа и общие правила для крымских духовных татарских мектебе), w którym znajdował się zapis, że dżadidycka metodologia nauczania w szkołach uznana jest za podstawową. Dokument określał również przyjęte ramy wiekowe w placówkach edukacyjnych, w myśl których do szkół mogły być rekrutowane dzieci w wieku co najmniej 7 lat, a czas trwania nauki określono na 4 lata. Program nauczania zawierał naukę podstaw wiary, zasady czytania Koranu, ortografię, kaligrafię oraz tłumaczenie z języka perskiego⁶³.

W roku 1898 w Ufie miało miejsce spotkanie przedstawicieli duchowieństwa i inteligencji w związku z wypracowaniem podstaw literackiego języka tatarskiego i reformy edukacji. Zdaniem Gasprinskiego, kwestie wymagające rozwiązania, które stały przed systemem edukacji to: oddzielenie szkół od medres, konieczność osobnego przygotowywania nauczycieli do pracy w szkołach podsta-

⁶² *Ibidem*.

⁶³ A.B. Мартыненко, *Модернизация ислама в России...*, s. 238–239.

wowych, rozwój edukacji żeńskiej, w tym otwarciu oddzielnych szkół dla dziewcząt, nauczanie według określonych standardów, programów i podręczników. Aby skutecznie upowszechnić nową metodę nauczania, należało wprowadzić całkowicie nowe podręczniki i literaturę naukową. W działalność wydawniczą w tym zakresie włączył się sam Gasprinski, który był również autorem nowych podręczników⁶⁴. Do tego typu pozycji można zaliczyć napisany przez niego *Elementarz* (Учитель детей), który stanowił pierwszy świecki podręcznik dla krymskotatarskich muzułmańskich szkół podstawowych. Warto zaznaczyć, że był on wykorzystywany w procesie kształcenia przez ponad 30 lat nie tylko w szkołach dżadidyckich, ale również w szkołach świeckich i religijnych⁶⁵.

Dzięki efektywnej działalności Ismaila Gasprinskiego w obszarze edukacji muzułmańskie instytucje edukacyjne w Rosji wzbogacone zostały o dziesiątki nowych podręczników, broszur, materiałów pomocniczych, także dotyczących świeckich dyscyplin, między innymi anatomii, geografii czy matematyki. Podręczniki stworzone przez Gasprinskiego wniosły w życie szkół dżadidyckich nowe zasady dydaktyki, podniosły wartość lekcji jako głównej formy procesu edukacyjnego, będąc jednocześnie pierwszymi świeckimi pomocami naukowymi dla muzułmańskich szkół na terytorium Imperium Rosyjskiego⁶⁶.

Wraz ze wzrostem efektywności i poprawą procesu nauczania wzrosła liczba szkół nowego typu. W 1908 roku w Kazaniu funkcjonowało 36 medres, 12 z nich miało charakter szkół wyższych, 12 – niepełnych średnich, 12 – średnich; oprócz tego działało 13 szkół podstawowych. Już w roku 1913 w mieście działało 7 szkół żeńskich, które od końca pierwszej dekady XX wieku zaczęły pojawiały się także w innych regionach Imperium, między innymi w Orenburgu. Warto wspomnieć, że dżadidyści byli inicjatorami powstawania pierwszych spektakli teatralnych w języku tatarskim oraz różnego rodzaju stowarzyszeń zajmujących się właśnie sztuką teatralną⁶⁷.

⁶⁴ Т. Темирбаев, *Джадидизм и реформа мусульманского образования*, <http://www.niac.gov.kz/ru/expertiza/item/138-dzhadidizm-i-reforma-musulmanskogo-obrazovaniya> (dostęp: 12.01.2019).

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

Interesująca wydaje się również kwestia finansowania szkół. Wszystkie placówki edukacyjne utrzymywane były w całości ze środków pochodzących od lokalnej ludności, koszty ich funkcjonowania pokrywane były z dobrowolnych datków obywateli. Państwo w żadnym stopniu nie okazywało wsparcia finansowego dla tych placówek. Należy zauważyć, że obywatele nie tylko budowali szkoły z własnych środków, ale także pokrywali koszty ich funkcjonowania, włączając w to pensje dla nauczycieli czy wspomaganie ubogich rodzin, których nie było stać na edukację dzieci. Wszystkie szkoły, również reformowane, w których nauczano świeckich dyscyplin i języków europejskich, pod względem prawnym uznawane były przez Imperium jako religijne. Ponadto w tworzeniu tatarskich szkół świeckich obowiązywały rygorystyczne przepisy, zliberalizowane dopiero po 20 marca 1917 roku, kiedy to Rząd Tymczasowy wydał dekret *W sprawie zniesienia ograniczeń religijnych i narodowych* (Об отмене вероисповедных и национальных ограничений)⁶⁸.

Można stwierdzić, że na początku XX wieku idee związane z reformą edukacji propagowane przez przedstawicieli dżadidyizmu zostały osiągnięte. Silny impuls dla rozwoju całego ruchu stanowiły wydarzenia związane z rewolucją 1905 roku, po której liczba szkół nowego typu zaczęła gwałtownie rosnać, przy jednoczesnym wzroście prześladowań ze strony władz carskich wobec głównych postaci powiązanych z ruchem. Najaktywniejsi działacze związani z reformą tatarskich szkół zostali zesłani na Syberię lub północ kraju, a w roku 1911 gubernator kazański w tajnym dokumencie skierowanym do policji sugerował, aby władze policyjne utrudniały sprawne działanie tego typu szkół oraz aby znalazły się one pod ciągłą kontrolą. Mimo tego typu działań podejmowanych przez władze szkoły dżadidyckie rozwijały się niezwykle dynamicznie, a do 1917 roku stanowiły większość pośród wszystkich szkół tatarskich⁶⁹.

1.3. Dżadidyizm a tradycja reformowania islamu wśród społeczności tatarskiej

Cechą szczególną procesu reformowania religii wśród Tatarów na przełomie wieków XVIII i XIX była krytyka tradycjonalizmu, odwoływanie się do wczesnego islamu, a także postulaty otwar-

⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁹ *Ibidem.*

cia bram idżtihadu⁷⁰. Był to początkowy etap reformowania religii, a jego główną oś stanowiła walka z tradycjonalizmem, który przeciwstawiał się przenikaniu nowych rozwiązań do życia rosyjskich muzułmanów. Zmieniające się społeczeństwo tatarskie w owym czasie było zainteresowane większą otwartością religii i dostosowaniem jej do aktualnej rzeczywistości. Postulaty te urzeczywistniły się w początkowym procesie modernizacji rosyjskiego islamu, którego ideologicznymi filarami byli Gabderachim Utyz-Imjani (*Габдеррахим Утыз Имяни*) oraz Abu Nasr al-Kursawi (*Абд Ан-Насир Курсави*).

Gabderachim Utyz-Imjani

Gabderachim Utyz-Imjani (1754–1834) uznawany jest za jednego z najwybitniejszych myślicieli tatarskich i baszkirskich. Był wyznawcą i zwolennikiem etycznych idei sufizmu oraz reformatorem religijnym. Urodził się we wsi Utyz-Imjani na terenie dzisiejszego Tatarstanu. Po zdobyciu podstawowego wykształcenia religijnego, najpierw w miejscowej medresie, a później także w innych medresach zlokalizowanych w miejscowościach sąsiadujących z Utyz-Imjani, w roku 1788 udał się do Azji Centralnej. Przez kilka lat pobierał nauki w Bucharze u znanych uczonych religijnych, a później sam został nauczycielem⁷¹. To właśnie w Bucharze zaznajomił się z sufizmem i został zwolennikiem bractwa Nakszbandijja⁷². Po latach nauki w Bucharze rozpoczął działalność pedagogiczną. Nauczał między innymi w medresach Azji Centralnej oraz wschodniego Turkiestanu. W 1796 roku udał się do Afganistanu, gdzie odwiedził takie miasta, jak Kabul, Herat czy Balch. Po trzech latach powrócił do Buchary,

⁷⁰ Idżtihad w prawie muzułmańskim oznacza indywidualny wysiłek prawnika muzułmańskiego w interpretacji prawa oraz tworzeniu nowych zapisów, które nie zostały uwzględnione w Koranie bądź sunnie Proroka. W islamie sunnickim po ostatecznym wykształceniu się czterech głównych szkół prawnych mówi się o zatrzaśnięciu bram idżtihadu (około XII wieku) – od tej pory dozwolone było jedynie interpretowanie istniejących przepisów w ramach poszczególnych szkół, nie zaś tworzenie nowych. Zob. A. Marek, A.S. Nalborczyk, *Nie bój się islamu. Leksykon dla dziennikarzy*, Warszawa 2005, s. 87; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007, s. 217–218; A.P. Наврузов, *Иджтихад или следование традиции?*, http://www.idmedina.ru/books/materials/rmforum/3/teo_navruzov.htm (dostęp: 12.01.2019).

⁷¹ A. Юзеев, *Татарское религиозное реформаторство...*

⁷² Bractwo Nakszbandijja to jedno z najpopularniejszych sufickich bractw mistycznych w świecie islamu. Spotykane w Chinach, Indonezji, Indiach, Azji Środkowej Turcji i na Bałkanach. Zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości...*, s. 411.

a później również do ojczyzny⁷³. Umarł w roku 1834, został pochowany we wsi Timjasz.

Utyz-Imjani prowadził skromne życie, zadowalał się małymi rzeczami, nie zwracając uwagi na bogactwo, bardziej koncentrując się na praktykach ascetycznych, bez wątpienia pod wpływem sufizmu, który odcisnął piętno na jego życiu⁷⁴.

Był jednym z pierwszych myślicieli wśród tatarskiego społeczeństwa przełomu wieków XVIII i XIX, który otwarcie mówił o potrzebie zmiany fundamentów tradycyjnego życia społeczności tatarskiej. Ze względu na fakt, że tradycjonalizm – rozumiany jako zachowanie tradycji, języka czy kultury – podtrzymywany był głównie przez islam, konieczne stało się dostosowanie religii muzułmańskiej do zmieniającej się rzeczywistości. W celu osiągnięcia tego założenia Utyz-Imjani proponował posiłkowanie się idżtihadem⁷⁵. Jedną z głównych kwestii, która wzbudziła poruszenie wśród muzułmańskich działaczy religijnych na Powołżu, był postulat wysunięty przez myśliciela, nawołujący do krytycznego podejścia do słów muzułmańskich uczonych, którzy żyli i tworzyli na przestrzeni wieków. Takie krytyczne podejście miało za zadanie obudzić w społeczeństwie niezależne myślenie⁷⁶. Działalność Utyz-Imjaniego oraz głoszone przez niego postulaty odzwierciedlają dylematy charakterystyczne dla początkowej fazy reformowania rosyjskiego islamu. Co istotne, w swoich poglądach myśliciel tak naprawdę nie dążył do reformy religii czy też jej radykalnego przekształcenia. Zamiast tego wzywał do wzmocnienia wiary, oczyszczenia jej z błędów, uzdrowienia, powrotu do przeszłości⁷⁷.

Dokonując analizy postulatów głoszonych przez Utyz-Imjaniego zauważyć można pozorną zbieżność z salafickimi nurtami reformowania islamu. W przypadku omawianego myśliciela sytuacja jest jednak nieco inna, ponieważ konserwatywny początek jego koncepcji o cechach bliskich salafizmowi⁷⁸ tak naprawdę nie determinuje istoty głoszonej przez niego myśli. Centralnym punktem jego postu-

⁷³ Р.Р. Абызова, *Научно-просветительская и педагогическая деятельность Габдерахима Утыз Имяни*, „Вестник Кемеровского государственного университета” 2015, № 1–2 (61), s. 99–100.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ А. Юзеев, *Татарское религиозное реформаторство...*

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Salafizm odwołuje się do czystego islamu praktykowanego w pierwszych wiekach islamu. Charakteryzuje się między innymi odrzuceniem tych tradycji, które

latów była walka o wolność wyrażania myśli, wprowadzenie idżti-hadu oraz krytyczne podejście do dziedzictwa przeszłości. Można zatem stwierdzić, że myśl prezentowana przez Utyz-Imjaniego miała raczej charakter postępowy, racjonalistyczny i reformatorski⁷⁹.

Gabderachim Utyz-Imjani jako jeden z pierwszych tatarskich teologów poruszał w swojej twórczości kwestię idżti-hadu. Warto jednak zaznaczyć, że nie wysuwał on bezpośredniego postulatu ponownego otwarcia jego bram. Wzywał za to do dokładniejszej weryfikacji źródeł religijnych, co wydaje się zrozumiałe w odniesieniu do kontekstu historycznego, bo w czasach, kiedy żył, jakoś źródeł religijnych pod względem ich autentyczności była bardzo niska. Utyz-Imjani podkreślał również, że szczególnie krytyczne podejście należy prezentować w stosunku do książek i innych źródeł poświęconych prawu muzułmańskiemu. W jednej ze swoich najbardziej znanych prac, zatytułowanej *Traktat o obróbce skór* (Трактат о выделке кож), nawiązując do kwestii badań teologicznych, pisał, że „tekst zaczerpnięty z jakiegokolwiek źródła powinien być dokładnie sprawdzony. Jeżeli pochodzi on z Koranu, sunny bądź jest efektem idżmy⁸⁰, to wokół niego nie może być sporów. Jeżeli natomiast tekst pochodzi z innych źródeł niż wcześniej wymienione, to należy go zbadać”⁸¹.

Abu Nasr al-Kursawi

Kolejnym przedstawicielem tatarskiej myśli teologicznej, którego twórczość wywarła ogromny wpływ na społeczność tatarską, jest Abu Nasr al-Kursawi. O ile wspomniany wcześniej Gabderachim Utyz-Imjani był prekursorem myślenia reformatorskiego wśród Tatarów, o tyle Kursawi może być postrzegany jako pierwszy reformator

nie mają uzasadnienia w Koranie czy hadisach. Szerzej zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości...*, s. 485–487.

⁷⁹ Р.К. Адыгамов, *Проблема иджитихада в трудах татарских богословов (конец XVIII — начало XX вв.)*, „Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник” 2016, № 1, s. 114–116.

⁸⁰ W prawie muzułmańskim (islam sunnicki) idżma oznacza zgodę prawników muzułmańskich i stanowi jedno ze źródeł prawa muzułmańskiego. Może odnosić się do powszechnej zgody wszystkich prawników muzułmańskich bądź zgody jakiejś grupy. W obydwu przypadkach konieczne jest jednak, by zgoda ta nie stała w sprzeczności ze źródłami głównymi, czyli Koranem i sunną. Zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości...*, s. 211–212.

⁸¹ Р.К. Адыгамов, *Проблема иджитихада...*, s. 114.

islamowi wywodzący się z rosyjskich muzułmanów. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że pomimo iż niektóre teorie dotyczące powstania dżadidyzmu wiążą jego postać z samym ruchem, to nie należy on do dżadidystów. Wykorzystywał bowiem termin *tadždid*, odnosząc go do reformy religii, a nie termin *usul-i dżadid*, oznaczający reformę edukacji. Z tego też względu przypisanie Kursawiego do grona dżadidystów jest niemożliwe⁸².

Abu Nasr al-Kursawi urodził się w roku 1776 we wsi Kursa niedaleko Kazania. Wykształcenie podstawowe otrzymał w medresie we wsi Maczkara u jednego z wybitnych w owym czasie nauczycieli islamu działających na Powołżu, Muhammada Rachima al-Aszitiego (*Мухаммад Рахим ал-Ашуту*)⁸³. Na początku XIX wieku w celu kontynuowania wykształcenia Kursawi udał się na naukę do Buchar, gdzie poświęcił się działalności badawczej – zajmował się głównie muzułmańską teologią spekulatywną, czyli kalamem. Atmosfera intelektualnego zastoju, brak twórczego myślenia, inercja i ignorancja większości bucharskich uczonych spowodowały jednak, że postanowił kształcić się na własną rękę, samodzielnie studiując podstawy islamu i dzieła pierwszych uczonych muzułmańskich. W tym czasie zaznajomił się także z sufizmem i bractwem Nakszbandijja. Po powrocie do ojczyzny, w rodzinnej wsi Kursa objął funkcję imama w miejscowym meczecie oraz nauczyciela w medresie, która z biegiem czasu zyskała rozgłos wśród miejscowej ludności⁸⁴. Idee głoszone przez myśliciela spotykały się natomiast z dezaprobatą zarówno w samym Kazaniu, jak i w Bucharze, gdzie w roku 1808 został zmuszony przez przedstawicieli kręgów tradycjonalistycznych do wyrzeczenia się swoich poglądów; ponadto wszystkie jego książki zostały spalone. W roku 1812 Kursawi wraz z bratem udał się w podróż do Mekki, aby odbyć hadżdż⁸⁵. W czasie podróży zachorował na dżumę i zmarł w Stambule, gdzie został pochowany⁸⁶.

⁸² А. Юзеев, *Философия ислама*, <http://www.tatworld.ru/article.shtml?article=439§ion=0...0> (dostęp: 1.02.2019).

⁸³ Р.А. Набиев, *Ислам на европейском...*, s. 178–179.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Hadżdż – muzułmańska pielgrzymka do Mekki, jeden z pięciu filarów islamu, obok wyznania wiary (szahada), modlitwy (salat), postu (sawm) i jałmużny (zakat), jedyny obowiązek fakultatywny. Zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości...*, s. 140–143.

⁸⁶ Р.А. Набиев, *Ислам на европейском...*, s. 178–179.

Religijno-reformatorskie założenia myśli Kursawiego zawarte są w dwóch jego dziełach: *Księga dla ludzi o nauce* (Книга о наставлении людям) oraz komentarz do *Muhtasar al-Manar Tahira Hu-sejna Dżilliego* (Мухтасарал-манар Тахира Хусаина б. Джилли)⁸⁷. W pracach tych autor skupiał się przede wszystkim na problematyce idżtihadu. To, co w głównej mierze odróżniało go w podejściu do idżtihadu od współczesnych mu uczonych, zawierało się w przekonaniu, że można stosować go w przypadku, gdy niemożliwe jest znalezienie odpowiedzi w Koranie i sunnie oraz za pomocą takich narzędzi prawa muzułmańskiego, jak idźma i kijas⁸⁸. Ponadto Kursawi wysuwał postulat ponownego otwarcia bram idżtihadu, co w tatarskiej myśli teologicznej stanowiło zupełną nowość. W porównaniu do myśli Utyz-Imjaniego spojrzenie Kursawiego na kwestię idżtihadu było o wiele bardziej liberalne w tym znaczeniu, że postulował on tak naprawdę dokonanie zupełnie nowej interpretacji przyjętych kanonów religijnych.

Warto również zaznaczyć, że zdaniem Kursawiego, w odnowieniu i zmodernizowaniu religii muzułmańskiej niezwykle pomocny miał się okazać powrót do tego, co przeszłe – podstaw wiary, przyjętych w pierwszych wiekach islamu. Nawiązując do słów autorytetów islamu, Kursawi wzywał do swoistego oczyszczenia wiary muzułmańskiej, aby dostosować zreformowaną religię do współczesnych czasów. Używał przy tym terminu „nowinki, innowacje” (z arab. *bida*), mając na uwadze wszystko, co zniekształciło pierwotny islam; nadawał jednak temu terminowi podwójne znaczenie – dzielił bowiem nowinki na dobre i złe. Do grupy dobrych zaliczał takie działania, jak budowa meczetów czy pisanie książek. W taki sposób Kursawi wyjaśniał konieczność szerzenia wiedzy, nauki i edukacji wśród światowej ummy muzułmańskiej oraz wśród wyznawców islamu na terenie współczesnego mu Tatarstanu⁸⁹.

⁸⁷ Informacja o autorze traktatu zaczerpnięta została z rosyjskojęzycznych opracowań (zob. А. Юзеев, *Татарское религиозное реформаторство конца XVIII – начала XIX в.: раннереформаторский период* [А. Утыз-Имяни, А. Курсави], <http://www.idmedina.ru/books/school-book/?3795> (dostęp: 2.01.2019); Р.А. Набиев, *Ислам на европейском...*, s. 179). W rzeczywistości chodzi o Abuas-Sana Ahmada Ibn Muhammada Abual-Barakat az-Zilias-Siwasiego, zmarłego w 1597 roku.

⁸⁸ Р.А. Набиев, *Ислам на европейском...*, s. 178–179.

⁸⁹ *Ibidem*.

W swojej myśli religijno-filozoficznej Kursawi w głównej mierze koncentrował się wokół muzułmańskiej teologii spekulatywnej kalam. Przekonywał, że z biegiem czasu nauka o jedynobóstwie i atrybutach Allaha została zniekształcona właśnie przez kalam. Jak przekonywał, zarówno jedynobóstwo, jak i atrybuty Allaha stanowiły wiedzę, która nie podlega dalszej ewolucji, gdyż została ona wyjaśniona przez pierwszych muzułmanów. Niestety, zdaniem myśliciela, ta właśnie wiedza z biegiem lat została utożsamiona z kalamem, który według jego słów stanowił „naukę tych, którzy dyskutują o filozofii”⁹⁰. Zdaniem myśliciela, nauka o jedynobóstwie i atrybutach Allaha nie podlegała wyjaśnieniu drogą filozofii, trzeba w nią było jedynie uwierzyć. Dokonując krytyki muzułmańskiej teologii spekulatywnej kalam, niejako sam stał się filozofem religii. Jego krytyczne podejście do kalamu spowodowane było głównie tym, że ówczesny kalam przerodził się tak naprawdę w metodę scholastyczną i zajmował czołowe miejsce w procesie edukacyjnym, zastępując nauki świeckie, tak ważne dla rozwoju tatarskiego społeczeństwa przełomu XVIII i XIX wieku⁹¹. Kursawi opowiadał się także za nauczaniem Tatarów w języku ojczystym, ponadto wydał tłumaczenie części Koranu na język tatarski⁹².

1.3.1. Początki reform kształcenia muzułmańskiego wśród społeczności tatarskiej w drugiej połowie XIX wieku. Szihabuddin Mardżani, Husajn Faizchanow, Kajum Nasyri

Tatarska myśl reformatorska drugiej połowy XIX w sposób znaczący różniła się od tej z przełomu XVII i XIX oraz początku XIX wieku, chociaż dążenie do powrotu dawnej świetności islamu wciąż jej przyświecało. Cechą charakterystyczną tego okresu nie była więc jedynie krytyka tego, co tradycyjne i przestarzałe, a dążenie do dostosowania zreformowanej religii do współczesności, co przyczynić się miało do podniesienia poziomu samoświadomości tamtejszej społeczności. Tatarscy teologowie drugiej połowy XIX stulecia dążyli przede wszystkim do określenia i zdefiniowania roli religii, wiary, rozumu, prawa i filozofii w życiu społecznym. Opierając się na ich

⁹⁰ *Ibidem.*

⁹¹ *Ibidem.*

⁹² *Ibidem.*

pracach, a także działalności edukacyjnej, można stwierdzić, że byli świadomi konieczności przyswojenia zdobyczy cywilizacji europejskiej oraz wzywali do ponownego przemyślenia dziedzictwa wiary muzułmańskiej. Próbuąc zrozumieć przyczynę zacofania świata muzułmańskiego, odwoływali się oni do pojęcia rozwoju społecznego, rozumianego jako chęć stworzenia optymalnych możliwości i warunków do rozwoju sił intelektualnych i twórczych jednostki, a w konsekwencji do jej samorealizacji⁹³. W sposób najdoskonalszy można to zauważyć w dziełach Musy Bigijewa, który analizował przyczyny rozkwitu i upadku cywilizacji muzułmańskiej.

Jednym z pierwszych tatarskich myślicieli, którzy podnieśli tę kwestię i próbowali ją rozwiązać był jednak Szihabuddin Mardżani (*Шихабуддин Марджани*, 1818–1889)⁹⁴. To właśnie jego prace wywarły ogromny wpływ na późniejszą twórczość samego Musy Bigijewa⁹⁵. Należy również podkreślić, że Mardżani nie uważał siebie za filozofa i nie dążył do wypracowania kompletnego, spójnego logicznie i umotywowanego aksjologicznie światopoglądu. W jego licznych pracach znaleźć można raczej ogólne poglądy i rozmyślenia o charakterze ontologicznym i epistemologicznym oraz myśli prezentujące prawidłowości i wektory rozwoju społecznego⁹⁶.

Szihabuddin Mardżani

Szihabuddin Mardżani urodził się 27 stycznia 1818 roku we wsi Jabyncze (Tatarstan). Jego przodkowie, zarówno ze strony ojca, jak i matki, należeli do rodzin wybitnych imamów i nauczycieli. To między innymi dzięki nim Mardżani otrzymał podstawową wiedzę na temat historii, filozofii, Koranu i sunny, a także zaznajomił się z językiem arabskim i perskim. Jego ojciec był nauczycielem w medresie, do której przyszedł myśliciel uczęszczał jako chłopiec, a w wieku 17 lat sam zaczął tam nauczać. Niezadowolony z jakości

⁹³ Д.А. Шагавиев, *Факторы прогресса мусульманского сообщества в богословских произведениях Шихабуддина Марджани (на примере книги «Ал-Хикма ал-балига»)*, „Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки” 2009, № 1, s. 97–98.

⁹⁴ *Историк, философ и просветитель Шихабутдин Марджани*, http://dumrt.ru/ru/articles/society/society_4418.html (dostęp: 1.02.2019).

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*.

nauczania języka perskiego w placówce, Mardżani postanowił sam od nowa napisać podręcznik do morfologii tego języka. W roku 1838 wyjechał do Buchary, aby tam kontynuować naukę. Okazało się jednak, że tamtejszy proces nauczania opierał się głównie na bezrefleksyjnym zapamiętywaniu tekstów religijnych, a przedmioty świeckie w ogóle nie były obecne w programie. Mardżani podjął więc kwestię konieczności przeprowadzenia reformy medresy, ale, jego postulaty, niestety, nie znalazły zrozumienia wśród bucharskiej kadry nauczycielskiej. Rozczarowany postawą uczonych, napisał niewielki traktat o zwyczajach i metodach nauczania w Bucharze – *Zawiadomienie współczesnych o sytuacji mieszkańców Mawarannahru* (Уведомление современников о положении жителей Мавераннахра); praca ta nie zachowała się jednak do czasów obecnych⁹⁷.

Mardżani postanowił zgłębiać wiedzę na własną rękę, studiując rękopisy wybitnych uczonych w miejscowych bibliotekach. W roku 1843 udał się w poszukiwaniu wiedzy do kolejnego centrum edukacyjnego i naukowego Azji Centralnej – Samarkandy, gdzie rozpoczął naukę w medresie Szirdar. Poznał tu wybitnego historyka Abu Sajda as-Samarkandiego (zm. 1848–1849), za sprawą którego zainteresował się badaniem historii. As-Samarkandi wywarł ogromny wpływ na kształtowanie się osobowości Mardżaniego jako naukowca, przede wszystkim jako historyka. Warto wspomnieć, że swoją pierwszą wydaną drukiem pracę Mardżani poświęcił historii ludów turekijskich Azji Centralnej. As-Samarkandi odegrał także niezwykle ważną rolę w kształtowaniu się poglądów reformatorskich Mardżaniego, gdyż sam opowiadał się przeciwko konserwatywnym metodom nauczania panującym w medresie⁹⁸.

Podczas pobytu w Samarkandzie, dysponując już określoną wiedzą z poszczególnych dziedzin nauki, Mardżani odczuł potrzebę głębszego poznania twórczości Abu Nasra al-Kursawiego, co wpłynęło także na kształtowanie się jego poglądów reformatorskich i filozoficznych. W okresie tym jawił się już jako działacz religijny, co prawda nie ortodoksyjny, ale wyrażający jednak stanowcze nie-

⁹⁷ А. Юзеев, *Марджани, Харун б. Бахааддин б. Субхан б. Абдалкарим, известный как Шихабaddin Марджани (1818–1889)*, http://www.idmedina.ru/books/history_culture/hadjj/1/mardgani.htm (dostęp: 1.02.2019).

⁹⁸ А.Н. Юзеев, И.Ф. Гимадеев, *Марджани о татарской элите (1789–1889)*, Москва 2009, s. 16–17.

zadowolenie z systemu kształcenia w medresach. W roku 1845 wrócił do Buchar, gdzie zatrzymał się w medresie Mir Arab, słynącej z bogatej biblioteki. Tam właśnie zapoznał się z fundamentalnymi pracami wybitnych myślicieli świata arabsko-muzułmańskiego, takich jak Al-Farabi⁹⁹ czy Abu Hafs Umar an-Nasafi¹⁰⁰. Ponadto za sprawą pobytu w medresie Mir Arab poznał kulturę, historię i filozofię Wschodu¹⁰¹.

W roku 1849, po jedenastoletnim pobycie w Azji Centralnej, Mardżani powrócił do ojczyzny, gdzie po zdaniu specjalnych egzaminów w Kazaniu i Ufie, decyzją Orenburskiego Mahometańskiego Zgromadzenia Duchownego, został mianowany imamem pierwszego meczetu w Kazaniu. W roku 1862 rozpatrywano jego kandydaturę na stanowisko muftiego w Orenburskim Mahometańskim Zgromadzeniu Duchownym, natomiast trzy lata później, decyzją tej samej organizacji, objął on ważne stanowiska religijne w samym Kazaniu, co bez wątpienia było formą uznania dla jego działalności ze strony najważniejszych działaczy muzułmańskich w kraju. Również jego relacje z przedstawicielami organów władzy układały się poprawnie – Mardżani na polecenie władz czuwał między innymi nad procesem wydawniczym Koranu w kazańskich drukarniach¹⁰². Na przełomie lat 70. i 80 XIX wieku zarówno twórczość, jak i działalność myśliciela wkroczyła na nowe tory. Był to bowiem dla niego czas bliskiego zaznajomienia się zarówno z rosyjską kulturą, jak i nauką. Wtedy też poznał profesorów orientalistów z uniwersytetu w Kazaniu. Mardżani zaangażował się zatem w życie naukowe Kazania, uczestnicząc w rozmaitych spotkaniach i zjazdach, ponadto rozwijał się jako pedagog¹⁰³.

13 września 1876 roku swoją działalność rozpoczęła mieszcząca się w Kazaniu tatarska szkoła pedagogiczna, która podczas czteroletniego cyklu nauczania przygotowywała przyszłych nauczycieli. Mardżani jako pierwszy spośród tatarskich uczonych zgodził się nauczać w tej placówce podstaw wiary muzułmańskiej. Pełniąc obowiązki

⁹⁹ Al-Farabi (870–950) – jeden z czołowych filozofów muzułmańskich. W swojej twórczości starał się pogodzić zasady filozofii z zasadami wiary muzułmańskiej (głównie myśl Arystotelesa i Platona z islamem). Uznawany za twórcę podstaw filozofii muzułmańskiej. W świecie arabsko-muzułmańskim nazywany często „drugim nauczycielem” – po Arystotelesie.

¹⁰⁰ Abu Hafs Umar an-Nasafi (1067–1142) – muzułmański uczony, prawnik i historyk.

¹⁰¹ А.Н. Юзеев, И.Ф. Гимадеев, *Марджани...*, s. 17.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*.

nauczyciela i członka rady pedagogicznej, spędził w szkole ponad dziewięć lat. Prowadził zajęcia według własnego programu. Jedną z zasad koncepcji nauczania było dążenie do wykształcenia nawyku samodzielnego myślenia wśród uczniów. Działalność w sferze pedagogicznej (obejmującą zmiany w systemie nauczania w medresie czy też przybliżenie Tatarom osiągnięć światowej nauki i kultury), którą prowadził Mardżani można więc traktować jako fundament do wykrystalizowania się dżadidyizmu¹⁰⁴. W latach 80. XIX wieku myśliciel znacznie poszerzył pole swoich zainteresowań naukowych. Na pierwszy plan w jego rozważaniach wysunęły się wówczas kwestie o charakterze religijno-filozoficznym i historycznym. W okresie tym pracował nad sześciotomowym słownikiem encyklopedycznym *Detale o przodkach i pozdrowienie dla potomnych* (Подробное о предшественниках и приветствие потомкам), zawierającym biografie wybitnych działaczy i uczonych muzułmańskiego Wschodu. Warto podkreślić, że praca ta nie traktowała tylko o historii, miała również charakter światopoglądowy i obejmowała różne aspekty duchowej kultury Wschodu¹⁰⁵.

W swojej twórczości Mardżani jako historyk koncentrował się w głównej mierze na badaniu historii narodu tatarskiego. Był pierwszym tatarskim historykiem, który skupił się na zagadnieniu etnogenezy Tatarów, czego dowodem jest napisana przez niego książka *Skarbnica wiedzy o sprawach Kazania i Bułgarii* (Кладезь сведений о делах Казани и Булгара), poświęcona historii Bułgarii Nadwołżańskiej i Chanatu Kazańskiego¹⁰⁶. Zdaniem współczesnego badacza historycznego dziedzictwa Szihabuddina Mardżaniego, Munira Jusupowa, postępowość przekonań historycznych myśliciela na kwestie rozwoju społecznego przejawiała się w tym, że surowo oceniał między innymi podboje wojenne, rozboje, przemoc, zniewolenie jednego narodu przez inny, był zagorzałym przeciwnikiem wojny, tyranii, cenił spokój i ład. Mardżani doceniał ważną rolę czynników ekonomicznych, znaczenie społecznego podziału pracy oraz środowiska naturalnego w życiu i rozwoju społeczeństwa¹⁰⁷.

¹⁰⁴ P.A. Набиев, *Ислам на европейском...*, s. 188.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ М. Юсупов, *Историк, философ и просветитель Шигабутдин Марджани (1818–1889)*, <http://kitap.net.ru/marjani3.php> (dostęp: 1.02.2019).

Jak zauważa Jusupow, według Szihabuddina jedyną podstawą do współpracy między jednostkami w warunkach społeczno-kulturowej różnorodności był humanizm, rozumiany przez niego jako bezwarunkowe uznanie wartości osoby ludzkiej wraz z jej niezbywalnym prawem do godności i szczęścia. Tak więc rdzeń światopoglądowy prac Mardżaniego stanowiła idea humanizmu¹⁰⁸.

Bez wątpienia najważniejszym rezultatem początkowego okresu rozwoju tatarskiej myśli społeczno-filozoficznej jest wykrystalizowanie się w drugiej połowie XIX wieku świeckiej tatarskiej myśli filozoficznej o charakterze edukacyjnym. Jest to czas, kiedy pojawia się nowa warstwa tatarskich myślicieli, wykształconych w świeckich szkołach czy przedsiębiorców, będących świadomymi przedstawicielami narodu tatarskiego, dążącymi do podniesienia kultury tatarskiej do europejskiego poziomu. W drugiej połowie XIX wieku zaczynają się więc pojawiać zmiany w samej filozofii. W twórczości takich autorów, jak Husajn Faizchanow, Szihabuddin Mardżani czy Kajum Nasyri można zauważyć wpływ nie tylko tureckiej czy arabskiej myśli filozoficznej, lecz także silny wpływ współczesności, który na początku dokonywał się jedynie poprzez kulturę rosyjską¹⁰⁹. Postępującej sekularyzacji tatarskiej kultury towarzyszyło zainteresowanie rosyjską kulturą i nauką, co jednocześnie przyczyniało się do przyswojenia ówczesnych zdobyczy zachodniej cywilizacji. Jednak zwrot ku kulturze rosyjskiej wywoływał sprzeciw wśród większości tatarskich przywódców religijnych, którzy pozostawali przy konserwatywnym stanowisku, przekonując, że wszystko to, co niemuzułmańskie, nie jest dobre, a wręcz heretyckie¹¹⁰. Doprowadziło to do podziału społeczności tatarskiej na dwa obozy, różniące się w kwestii konieczności dostosowania kultury tatarskiej do wyzwań współczesnego świata.

Pierwsza grupa, do której należał między Szihabuddin Mardżani, wzywała do swoistej implementacji świeckich dyscyplin do tatarskiej kultury i pokojowego współistnienia filozofii i religii. Należący do niej myśliciele argumentowali, że konieczne jest przyswojenie języka rosyjskiego, który miał pomagać w kontaktach z rosyjską

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ А. Юзеев, *Татарское просветительство XIX века*, <http://www.idmedina.ru/books/school-book/?3797> (dostęp: 1.02.2019).

¹¹⁰ *Ibidem*.

inteligencją i sprzyjać zdobywaniu wiedzy. Druga grupa, która skupiała wokół siebie większość ówczesnych uczonych, uznawała potrzebę realizacji edukacji muzułmańskiej opartej na średniowiecznych standardach. Walka między tymi dwoma obozami prowadziła w niektórych przypadkach nawet do sporów teologicznych¹¹¹.

Husajn Faizchanow

Kolejnym filarem zmian w rosyjskim islamie, a przede wszystkim w szkolnictwie muzułmańskim, był bez wątpienia Husajn Faizchanow (Хусаин Фаизханов), żyjący w latach 1828–1866. Urodził się we wsi Sabaczaj, położonej w guberni sybirskiej, tam też otrzymał podstawowe wykształcenie religijne w jednej z lokalnych medres. Następnie, w celu kontynuowania nauki, udał się do Kazania, gdzie pobierał lekcje u wybitnych imamów i nauczycieli, pracujących między innymi w medresie Apanajewskaja. W roku 1850, niezadowolony z poziomu uzyskanej wiedzy, postanowił pobierać naukę u Sziha-buddina Mardżaniego. Pomimo dosyć krótkiej współpracy, trwającej około czterech lat, wspólnie nawiązali oni kontakty naukowe między innymi z profesorami z uniwersytetu w Kazaniu. To właśnie związki z rosyjską inteligencją i ludźmi nauki pomogły mu w przyswojeniu języka rosyjskiego, dzięki czemu miał również możliwość zapoznania się ze współczesną nauką¹¹².

Na przełomie lat 40. i 50. XIX wieku wielu znanych naukowców orientalistów z Kazania przeniosło się do Petersburga, by kontynuować tam pracę naukową. W ślad za tym trendem podążył również Faizchanow, który udał się do stolicy Rosji w 1853 roku w nadziei na podniesienie poziomu swojej wiedzy, co przyniosłoby także korzyści narodowi tatarskiemu. Tam też pod koniec lat 50. pracował *pro bono* jako nauczyciel języków tatarskiego, tureckiego i arabskiego na Wydziale Orientalistycznym. Etat wraz z wynagrodzeniem otrzymał dopiero w roku 1860. W tym czasie zatrudnił się również w Imperatorskiej Akademii Nauk, choć nie był wówczas jej członkiem. Ponadto w roku 1858 udał się do Moskwy, do tamtejszego archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych, w celu spisania tekstów średniowiecznych turekojęzycznych dokumentów dyplomatycznych.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² Р.А. Набиев, *Ислам на европейском...*, s. 335.

W rezultacie tej podróży Akademia Nauk wystawiła Faizchanowa jako kandydata na członka Rosyjskiego Towarzystwa Archeologicznego. W tym samym roku wyruszył on w podróż służbowe do miasta Kasimow (obecnie obwód riazański) oraz do Orenburga, gdzie w rezultacie przeprowadzonych badań napisał artykuł *Trzy szczegółowe inskrypcje bułgarskie* (Три подробных болгарских надписи), wygłoszony później w formie wykładu przed członkami Towarzystwa Archeologicznego. To właśnie ten artykuł rozpoczął nowy etap w badaniach nad bułgarskimi inskrypcjami. W ciągu całej swojej działalności naukowej Faizchanow zajmował się przepisywaniem i opisywaniem orientalnych rękopisów. Interesował się też lingwistyką porównawczą, a jego prace w językach kazachskim i tatarskim znalazły się w dwutomowym *Słowniku porównawczym narzeczy turecko-tatarskich* (Сравнительный словарь турецко-татарских наречий) wybitnego ormiańskiego turkologa Łazara Budagowa¹¹³.

Husajn Faizchanow do końca życia korespondował ze swoim wielkim nauczycielem Szihabuddinem Mardżanim. To właśnie korespondencja tych dwóch uczonych jest głównym źródłem wskazującym na edukacyjny charakter myśli Faizchanowa. Listy te doskonale ilustrują ewolucję myśli i światopoglądu uczonego. Na początku korespondencji relacje obu myślicieli nie wykraczały poza ramy relacji ucznia i nauczyciela, dzielenia się planami twórczymi bądź wzajemnych rad. Mardżani dzięki swojemu uczniowi uzyskał dostęp do orientalnych źródeł znanych już nauce europejskiej. Z kolei Faizchanow miał okazję zapoznać się z arabską i muzułmańską filozofią oraz teologią w interpretacji Mardżaniego, co wywarło wpływ na jego światopogląd, gdyż w sposób analogiczny do swojego ucznia negatywnie odnosił się do teologii spekulatywnej kalam¹¹⁴.

Faizchanow jako jeden z pierwszych tatarskich myślicieli doszedł do wniosku, że konieczne jest przeniesienie europejskich metod nauczania na grunt tatarski. W latach 1862–1863 napisał specjalną pracę poświęconą tej kwestii, zatytułowaną *Reforma edukacji* (Школьная реформа), która ostatecznie nie została opublikowana i pozostała jedynie w formie rękopisu. W pracy tej myśliciel wzywał do otwarcia zupełnie nowego typu szkół muzułmańskich, w których

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ А. Юзеев, *Просветительские взгляды Х. Фаизханова*, <http://www.idmedina.ru/books/school-book/?3798> (dostęp: 1.02.2019).

powinny być nauczane zarówno współczesne nauki, jak i teologia muzułmańska, języki tatarski, arabski, rosyjski oraz jeden z języków europejskich¹¹⁵. W *Reformie edukacji* autor analizował źródła zacofania Tatarów względem narodu rosyjskiego i innych narodów europejskich. Jego zdaniem, główną przyczyną takiego stanu rzeczy było to, że sami Tatarzy nie podążali ścieżką postępu czy zdobywania nowej wiedzy i nie wykorzystywali możliwości, które stwarzało im państwo rosyjskie. We wstępie do omawianej pracy Faizchanow pisał:

Państwo rosyjskie jest tak łaskawe dla muzułmanów, że zrównało ich z ludnością rosyjską we wszystkich prawach, bez wyjątku. Muzułmanie są równi Rosjanom zarówno w służbie wojskowej, pracy biurokratycznej, pozycji naukowej czy też w dostępie do instytucji edukacyjnych w celu zdobycia wiedzy¹¹⁶.

Uważał więc, że naród tatarski dysponuje odpowiednimi prawami, jedynie musi nauczyć się wykorzystywać je w sposób prawidłowy, bez względu na to, jak trudne miałyby to stanowić zadanie. Zauważał również, że tak naprawdę nikt nie zabrania podjęcia nauki w rosyjskich szkołach i wyznawania swojej religii, zwracał jednak uwagę, że uczeń w wieku 12–15 lat może odczuwać wstyd względem rosyjskich rówieśników w czasie wypełniania obowiązków religijnych¹¹⁷.

Głównym powodem trudnej sytuacji Tatarów, zdaniem myśliciela, była obawa przed chrystianizacją, rozpowszechniona zwłaszcza wśród prostych ludzi. Skupiając się na przyczynach zacofania Tatarów, proponował otwarcie szkół nowego typu, w których przedmioty religijne stanowiłby jedynie dodatek do pozostałych, mających świecki charakter. Ponadto krytykował zbyt długi cykl nauczania logiki w medresach, który trwał 5–6 lat:

Niezaprzeczalnie logika jest jedną z najważniejszych nauk i stanowi bardzo dobre narzędzie w rękach doświadczonego uczonego i dlatego powinna być nauczana tylko z tej pozycji. Logika nie powinna być przedmiotem obowiązkowym, studiowanym przez 5–6 lat, gdyż stanowi jedynie narzędzie innych nauk¹¹⁸.

¹¹⁵ Фаизханов Хусаин: *биография, детство и юность*, <https://tatarlar-portal.nethouse.ru/articles/328002> (dostęp: 1.02.2019).

¹¹⁶ А. Юзеев, *Проект реформы мусульманского образования Х. Фаизханова*, „Ислам в современном мире” 2016, № 1, s. 182–183.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*.

Faizchanow przekonywał, że sytuacja Tatarów była bezpośrednio sprzężona ze złym stanem procesu edukacyjnego w medresach, opierającym się na kopiowaniu standardów bucharskich i podążaniu za średniowiecznymi metodami nauczania, co w jego przekonaniu było niedopuszczalne. Proponował zmianę procesu nauczania w muzułmańskich szkołach zgodnie ze swoim programem, który zawarł w dziewięciu punktach¹¹⁹.

Pomijając kwestie czysto materialne, odnoszące się do jakości i dobrego stanu budynków, w których miałyby mieścić się szkoły, Faizchanow przekonywał, że uczniowie powinni mieć zapewniony nieograniczony dostęp do najbardziej potrzebnych podręczników, książek oraz innych materiałów, takich jak chociażby notatniki. Oprócz tego proces nauczania powinien obejmować zarówno przedmioty religijne i języki orientalne, jak i przedmioty ścisłe, a efekty kształcenia winny być monitorowane dzięki przeprowadzaniu egzaminów. Tak więc w swej koncepcji stworzenia szkół nowego typu zaproponował on kompromisowy model, oparty na nauczaniu w języku tatarskim podstaw prawa muzułmańskiego i języka arabskiego, natomiast w języku rosyjskim nauczane miały być języki europejskie, geografia czy nauki przyrodnicze. Faizchanow doskonale zdawał sobie jednak sprawę z tego, że islam jest głównym czynnikiem spajającym tatarski etnos, dlatego też przez cały czas swojej działalności pamiętał o roli religii w rozwoju społecznym. Jego zdaniem, Tatarzy nie porzucając swojego języka, stylu życia czy tradycji, powinni byli aktywnie uczestniczyć w życiu społecznym i kulturalnym państwa¹²⁰.

Kajum Nasyri

W kontekście omawianego zagadnienia warto również wspomnieć o niezwykle istotnej postaci z punktu widzenia kształtowania się społeczeństwa tatarskiego i jego kultury w drugiej połowie XIX wieku, jaką był Kajum Nasyri (*Каям Насыри*), żyjący w latach 1825–1902, uważany za jednego z najwybitniejszych tatarskich uczonych, encyklopedystów i działaczy społecznych. Urodził się we wsi Wierchnije Szyrdany w guberni kazańskiej. Wykształcenie podstawowe

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Н.В. Костенюк, *Идеи реформирования мусульманского образования Хусайна Фаизханова как знак времени*, „Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения” 2016, № 1, s. 60–61.

otrzymał od swojego ojca, a w roku 1841 udał się na naukę do Kazania, gdzie spędził 14 lat. To właśnie w tym mieście poznawał język arabski, perski i turecki, ponadto posługiwał się literackim językiem tatarskim i uczył się języka rosyjskiego. W roku 1855 otrzymał stanowisko nauczyciela w jednej z kazańskich szkół, co było początkiem jego działalności pedagogicznej, ale również naukowej. Na początku lat 70. XIX wieku otworzył w Kazaniu świecką szkołę podstawową dla tatarskich dzieci, w której nauczał języka rosyjskiego. Był przekonany, że posługiwanie się językiem rosyjskim jest decydującym warunkiem poznania przez naród tatarski osiągnięć kultury rosyjskiej i europejskiej¹²¹.

Nasyri był nie tylko niezwykle aktywnym pisarzem, ale zajmował się także propagowaniem wśród ludności tatarskiej ksiązek do nauk przyrodniczych i humanistycznych. W roku 1855 jego aktywna działalność naukowa została oficjalnie uznana i doceniona przez rosyjskich turkologów – został wybrany na członka Towarzystwa Archeologii, Historii i Etnografii, działającego przy uniwersytecie w Kazaniu. Na przełomie lat 50. i 60. XIX wieku publikował prace i podręczniki o charakterze popularnonaukowym, skierowane nie tylko do uczniów, lecz także do osób kształcących się we własnym zakresie¹²². Nasyri wzywał do oczyszczenia języka tatarskiego z arabizmów i zastąpienia ich neologizmami, zaczerpniętymi między innymi z języka rosyjskiego. Warto również wspomnieć, że sam uczony swoje prace pisał w języku tatarskim, w pełni zrozumiałym dla każdego odbiorcy¹²³. Podnosząc kwestię konieczności przyswojenia europejskich osiągnięć kulturowych i naukowych, nie zapominał jednocześnie o niezwykle istotnej roli Wschodu w procesie kształtowania się współczesnego mu społeczeństwa tatarskiego, czego do-

¹²¹ Р.А. Набиев, *Ислам на европейском...*, s. 264.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Działalność Kajuma Nasyri wpisuje się w jeden z filarów działalności dżadystów, związanej z reformą języka. Do lat 60. XIX wieku wśród społeczności tatarskiej Powołża funkcjonował starotatarski język literacki, bliski językowi staro-uzbeckiemu (literackiemu), z naleciałościami osmańskiego i miejscowych dialektów oraz zapożyczeń z arabskiego i perskiego. Wszystko to powodowało, że dla ogółu ludności był on raczej trudny do zrozumienia, a wykorzystywany był w większości przez np. uczonych muzułmańskich. Około połowy XIX wieku zaczęto coraz wyraźniej dostrzegać potrzebę reformy języka, uczynienia go bardziej przystępnym dla odbiorcy. Zob. Д. Исхаков, *Джадидизм...*, s. 51.

wodem była jego aktywna działalność wydawnicza¹²⁴. W roku 1896 opublikował pracę *Rozprawa o dogmatyce* (Трактат по догматике), w której zaprezentował swoje przemyślenia dotyczące między innymi kwestii religijnych. W pracy tej przekonywał, że każdy człowiek potrzebuje trzech rodzajów wiedzy. Pierwszy rodzaj to wiara i dogmaty, drugi to konieczność rozróżnienia tego, co dobre i złe, natomiast trzeci to zamiar i zdolności do działania pochodzące z ludzkiego serca. Dodatkowo, jako jeden z pierwszych, przedstawił w prostej i dostępnej formie w języku tatarskim założenia hanafickiej szkoły prawnej¹²⁵.

1.4. Dżadidyzm a idee polityczne i społeczne rosyjskich muzułmanów początku XX wieku

1.4.1. Działalność muzułmańskiej frakcji na forum Dumy Państwowej w latach 1906–1917

Działalność reformatorską rosyjskich muzułmanów przełomu XIX i XX wieku można rozpatrywać w kilku aspektach. Głównym wektorem zmian bez wątpienia była reforma edukacji, obok której istotną rolę stanowiło dostosowanie samej religii muzułmańskiej do ówczesnych warunków panujących w Rosji. Bez względu jednak na charakter głoszonych przez muzułmańskich przywódców, działaczy czy myślicieli haseł, nadrzędne pytania dotyczące sytuacji społeczno-politycznej pozostawały bez zmian. Dotyczyły one w głównej mierze miejsca Tatarów w życiu państwa rosyjskiego, starano się również określić, jakie powinny być granice autonomii ludów muzułmańskich w obrębie samego państwa¹²⁶.

Zaangażowaniu rosyjskich muzułmanów w życie polityczne sprzyjały przede wszystkim wydarzenia związane z rewolucją 1905 roku¹²⁷. To właśnie w tym roku powstała pierwsza wszechrosyjska partia

¹²⁴ Л.Н. Шайдаева, *Идейно-эстетические и структурные особенности «Фаваких аль-джуласа» Каюма Насыри*, „Вестник Чувашского университета” 2009, № 4, s. 336–337.

¹²⁵ Р.А. Набиев, *Ислам на европейском...*, s. 264.

¹²⁶ А. Юзеев, *Социализм, либерализм и консерватизм. Философская мысль татарского народа*, <http://www.idmedina.ru/books/school-book/?3805> (dostęp: 20.02.2019).

¹²⁷ З.С. Миннуллин, *Организации мусульманского духовенства Поволжья и Приуралья в 1917 г.*, „Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств” 2013, № 2, s. 149.

muzułmańska, która posiadała oddziały między innymi na Połwożu, Krymie, Uralu, Kaukazie czy w Turkiestanie. Partia Ittifak (*Иттифак*) została sformowana w wyniku trzech wszechrosyjskich zjazdów muzułmańskich w latach 1905–1906¹²⁸. Co prawda, na pierwszym zjeździe, w roku 1905, nie przyjęto programu partii, ale ogłoszono powstanie ogólnorosyjskiego ruchu społecznego, który miał być punktem wyjścia do dalszej działalności politycznej. Wśród samych muzułmanów brak było jednak jednomyślności odnośnie do tego, czy warto angażować się politycznie. Świadczyć o tym może fakt, że podczas wspomnianego pierwszego zjazdu wśród delegatów wyłoniła się grupa sprzeciwiająca się nadaniu nowo powstałemu ruchowi charakteru politycznego. Grupa ta, na czele której stał działacz społeczno-polityczny i pisarz Gajaz Ischaki postulowała kontynuowanie działalności w charakterze ruchu kulturalnego¹²⁹. Statut pierwszej muzułmańskiej partii politycznej przyjęty został dopiero w styczniu 1906 roku, już po ogłoszeniu manifestu 17 października, a sam program został sformułowany w sierpniu 1906 roku, podczas kolejnego zjazdu społeczności muzułmańskich¹³⁰.

Program partii Ittifak w swoich założeniach zbliżony był do programu Partii Konstytucyjno-Demokratycznej (partii kadetów), której przedstawiciele wierzyli, że rozwój kraju związany jest z przeprowadzeniem niezbędnych reform, które powinny obejmować ustanowienie konstytucyjnej monarchii parlamentarnej, rozwój władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej oraz reformę administracji lokalnej¹³¹. Podobnie jak Partia Konstytucyjno-Demokratyczna, członkowie Ittifak opowiadali się za wprowadzeniem w Rosji powszechnego prawa wyborczego oraz przestrzeganiem demokratycznych swobód, obejmujących wolność słowa, wyznania, prasy i zgromadzeń. W sierpniu 1906 roku został wyłoniony komitet centralny partii, w skład którego weszli wybitni działacze społeczno-polityczni, między innymi: Jusuf Akczura, Ismail Gasprinski, Musa Bigijew czy Sadri Maksudi¹³². Można zatem stwierdzić, że większość

¹²⁸ Р.А. Набиев, *Ислам на европейском...*, s. 148.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ О.Н. Сенюткина, *Рождение Союза мусульман России («Иттифак-аль-муслимин»)*, <http://www.idmedina.ru/books/regions/?1627> (dostęp: 20.02.2019).

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² *Ibidem*.

członków Ittifak była zwolennikami dżadidyizmu i otwarcie popierała postulaty polityczne Partii Konstytucyjno-Demokratycznej, czego symbolicznym początkiem było przeprowadzenie w tym samym czasie w Petersburgu II Zjazdu Partii Kadetów i II Wszechrosyjskiego Zjazdu Muzułmańskiego, na którym podjęto decyzję o utworzeniu partii¹³³. Co prawda, brak dokładnych danych odnośnie do liczebności samej partii, jednak z całą pewnością Ittifak należała do najbardziej wpływowych organizacji politycznych lat 1905–1907 w regionie Powołża i cieszyła się również poparciem inteligencji z Krymu, Azerbejdżanu, Azji Centralnej i innych regionów wchodzących w skład Imperium Rosyjskiego¹³⁴.

Omawiając kwestię powstania partii Ittifak, warto zwrócić uwagę na działalność muzulmańskiej frakcji w pracach Dumy Państwowej w latach 1906–1917. Muzułmańska frakcja pierwszego posiedzenia Dumy Państwowej (27 kwietnia – 8 lipca 1906 roku) została utworzona dopiero 21 czerwca i liczyła 22 deputowanych, w tym 12 Tatarów. Wybory do I Dumy odbywały się w lutym i marcu 1906 roku i zgodnie z prawem wyborczym miały wyłonić 524 przedstawicieli. Ostatecznie do dnia rozwiązania Dumy przez cara zgromadzono 499 członków¹³⁵. Największy sukces w wyborach osiągnęła Partia Konstytucyjno-Demokratyczna, wprowadzając 161 delegatów. Należy zaznaczyć, że dla regionów Imperium Rosyjskiego, które w większości były zamieszkiwane przez ludność muzulmańską, wprowadzono specjalne przepisy wyborcze, znacznie ograniczające możliwość udziału w wyborach miejscowej ludności. Największą aktywność w wyborach wykazała społeczność muzulmańska guberni ufijskiej – spośród 10 wybranych z tego regionu deputowanych aż 6 stanowili muzulmanie. Bez wątpienia to właśnie partia Ittifak odegrała znaczącą rolę w formowaniu się świadomości politycznej rosyjskich muzulmanów¹³⁶.

¹³³ К.Н. Трунов, *Конституционно-демократическая партия и российские мусульмане в 1905–1906 гг.*, „Мир науки и образования” 2016, № 2, s. 85–87.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ Г.Г. Бернацкий, В.Г. Соболев, *Мусульмане России в начале XX и начале XXI вв.: К 100-летию Государственной Думы*, „Юридическая мысль” 2006, № 3, s. 32–33.

¹³⁶ *Ibidem*.

Wśród przedstawicieli muzułmańskiej frakcji I Dumy dominowali posiadacze ziemscy o liberalnych poglądach, duchowieństwo, inteligencja oraz zajmująca się handlem i przemysłem burżuazja. Spośród 22 członków frakcji aż 10 posiadało wyższe wykształcenie, 5 – średnie, pozostałe osoby były absolwentami szkół muzułmańskich. Można więc stwierdzić, że byli to przedstawiciele formującej się rosyjskiej burżuazji muzułmańskiej, skoncentrowanej ze względu na swoje przekonania i interesy ekonomiczne na modernizacji społeczeństwa muzułmańskiego i jego adaptacji do założeń rozwoju zachodniego społeczeństwa industrialnego. W centrum zainteresowania muzułmańskiej frakcji w I Dumie były dwa główne tematy – problem relacji narodowościowo-religijnych oraz kwestia własności ziemskiej. Pomimo wydania przez cara Mikołaja II 17 października 1905 roku dekretu *O wzmocnieniu tolerancji religijnej* (Об укреплении начал веротерпимости), gwarantującego swobodę wyznawania wiary, w rosyjskim prawodawstwie funkcjonowały wciąż prawne ograniczenia związane z wyznawaną przez obywateli religią. Muzułmańscy deputowani z ogromnym entuzjazmem opowiedzieli się więc za projektem *O równości obywatelskiej* (О гражданском равенстве), który znosił wszelkie wspomniane wyżej ograniczenia. Ostatecznie projekt nie został przyjęty ze względu na rozwiązanie Dumy¹³⁷.

Wybory do II Dumy Państwowej (20 lutego – 3 czerwca 1907 roku) odbyły się pod koniec 1906 roku i wyłoniły 518 deputowanych. W porównaniu do poprzedniczki, II Duma okazała się o wiele bardziej różnorodna w swoim składzie, a pod względem charakteru działalności jeszcze bardziej radykalna. W jej skład weszło 36 muzułmańskich przedstawicieli, z czego 15 stanowili Tatarzy. Warto wspomnieć, że z ramienia frakcji muzułmańskiej na jednego z pięciu zastępców sekretarza Dumy Państwowej został wybrany Sadri Maksudi (postać ta w szerszym kontekście zostanie zaprezentowana w dalszej części), a o samych nastrojach i stosunku do kwestii muzułmańskiej w II Dumie może świadczyć fakt, iż większość deputowanych z aprobatą odniosła się do postulatu jednego z muzułmańskich przedstawicieli – Szachbala Sejfetdinowa, aby posiedzenia w piątki rozpoczynać dopiero o godzinie czternastej¹³⁸.

W owym czasie wewnątrz frakcji muzułmańskiej toczyła się dyskusja na temat statusu samej frakcji, co w konsekwencji doprowadzi-

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ Д. Усманова, *Мусульманская фракция и проблемы «свободы совести» в Государственной Думе России (1906–1917)*, Казань 1999, s. 36–37.

ło do wykrystalizowania się dwóch obozów. Pierwszy, na czele którego stali Sadri Maksudi i Jusuf Akczura, opowiadał się za zbliżeniem z Partią Konstytucyjno-Demokratyczną. Drugi, skupiający deputowanych z Ufy, Krymu i Kaukazu, forsował ideę niezależności. Ponadto w czasie trwania II Dumy został przyjęty program frakcji, który w rzeczywistości pokrywał się z programem partii Ittifak i praktycznie przejął jej funkcje w dążeniu do wprowadzenia w życie reform politycznych, gospodarczych, społecznych czy religijnych. Jednak, w odróżnieniu od Ittifak, program frakcji proponował utworzenie ogólnonarodowego centrum muzułmańskiego oraz nie zawierał preambuły odwołującej się do norm prawa muzułmańskiego¹³⁹.

III Duma była jedyną, która działała przez cały przewidziany prawem okres, tj. od 1 listopada 1907 roku do 9 czerwca 1912 roku. Z 442 deputowanych zebranych w Dumie we frakcji muzułmańskiej znalazło się zaledwie 8 osób, z czego 7 stanowili Tatarzy. Warto przy tym zaznaczyć, że łącznie do Dumy dostało się 10 muzułmanów, jednak dwóch przedstawicieli poparło inne bloki partyjne¹⁴⁰. Ze względu na skład partyjny III Duma okazała się o wiele bardziej prawicowa i umiarkowana w porównaniu z poprzednimi, co wywarło silny wpływ na charakter jej działalności – brak większości jednej frakcji doprowadził do sytuacji, w której losy głosowań zależały od oktiabrystów (Związek 17 Października), będących *de facto* partią centrum¹⁴¹. Sekretarz muzułmańskiej frakcji w III Dumie – Sadri Maksudi – podczas dyskusji nad rządowym projektem ustawy o nietykalności osobistej wyraził swoje przekonania odnośnie do kwestii rozwoju społecznego oraz stosunku muzułmanów do rosyjskiej państwowości. W materii tej okazał się zwolennikiem klasycznego francuskiego rozumienia narodu politycznego jako ogółu obywateli państwa. Podkreślał jednak, że

w każdym państwie istnieje konglomerat narodowości, które w imię swoich tradycji, cech charakterystycznych u nich występujących podtrzymują i będą podtrzymywać własne tradycje – i w tym znaczeniu ja jestem Tatarem i chronię swój byt, ale politycznie jestem rosyjskim obywatelem¹⁴².

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ Р.А. Набиев, *Ислам на европейском...*, s. 245.

¹⁴¹ Д. Усманова, *Мусульманская фракция...*, s. 43.

¹⁴² Д. Мухетдинов, *Российские мусульмане начала XX века о правах человека*, http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/16/muhetdinov.htm (dostęp: 20.02.2019).

To właśnie w zabezpieczeniu praw jednostki Maksudi upatrywał gwarancję rozwoju i dobrobytu państwowego.

Państwowe projekty dotyczące uregulowania stosunków prawosławnego państwa z poddanymi innych wyznań były omawiane na specjalnej komisji III Dumy Państwowej do spraw wyznań, do której należał przedstawiciel muzułmańskiej frakcji Muhamedszakir Tukajew (*Мухамедшакир Тукаев*). Jednym z omawianych projektów była ustawa *O zmianie przepisów odnoszących się do zmiany wyznania* (*Об изменении законоположений, касающихся перехода из одного исповедания в другое*). Wśród Tatarów była stosunkowo duża grupa ludzi zmuszonych do zmiany wiary – przyjęcia chrześcijaństwa – i oficjalnie określających siebie jako prawosławni, lecz tak naprawdę w dalszym ciągu wyznających islam. Na ten fakt zwracali uwagę w swoich wystąpieniach na forum Dumy przedstawiciele frakcji muzułmańskiej. Projekt ustawy ostatecznie przyjęty przez Dumę, został odrzucony przez Radę Państwa Imperium Rosyjskiego¹⁴³.

Frakcja muzułmańska podejmowała na forum Dumy także specyficzne problemy dotyczące bezpośrednio społeczności muzułmańskiej. Obejmowały one w głównej mierze kwestie związane z koniecznością reorganizacji religijnych instytucji muzułmańskich oraz ze statusem materialnym duchowieństwa muzułmańskiego. Muzułmańscy przedstawiciele podczas dyskusji nad kosztorysem wydatków Ministerstwa Spraw Wewnętrznych na 1908 rok zwracali uwagę na bardzo małe sumy, które wydzielone zostały z państwowego budżetu na utrzymanie muzułmańskich instytucji religijnych, przekonywali także o nierównościach w kwestiach podatkowych względem ludności muzułmańskiej.

Warto również zaznaczyć, że przestrzeganie przez muzułmanów obowiązujących w państwie przepisów prawa zmuszało ich jednocześnie do łamania norm prawa muzułmańskiego, nic więc dziwnego, iż chociażby projekt ustawy *O zapewnieniu pracownikom odpoczynku w placówkach handlowych, magazynach i biurach* (*Об обеспечении нормального отдыха служащих в торговых заведениях, складах и конторах*) budził żywe zainteresowanie wśród samych muzułmanów. Przedstawiciele frakcji muzułmańskiej wielokrotnie apelowali

¹⁴³ P.A. Набиев, *Ислам на европейском...*, s. 246.

o wprowadzenie przepisów umożliwiających muzułmanom pracującym w handlu wypoczywać i obchodzić święta w dni określone przez islam, jednak Duma nie przyjęła zaproponowanych poprawek. Jedną z niewielu poprawek, jakie zostały przyjęte, była ta dotycząca projektu ustawy *O zmianach w ustawie o poborze do armii* (Об изменении Устава о воинской повинности), dotycząca braku zasadności w poborze do wojska duchownych muzułmańskich¹⁴⁴.

W IV Dumie (15 listopada 1912 – 25 lutego 1917), w której uczestniczyło 442 deputowanych, frakcja muzułmańska utraciła swój status i oficjalnie utworzyła muzułmańską grupę w Dumie Państwowej. Sytuacja ta spowodowana była przede wszystkim niewielką liczbą muzułmanów uprawnionych do uczestnictwa w obradach – było to zaledwie 6 osób, z czego 5 to Tatarzy. 7 grudnia 1912 roku jeden z muzułmańskich przedstawicieli, Ibn Achtjamow, wystąpił na forum Dumy z oświadczeniem frakcji, w którym poddał krytyce politykę narodowościową i przesiedleńczą państwa. Jednocześnie potwierdził polityczną lojalność rosyjskich muzułmanów, mówiąc, że „przyszłość ojczyzny jest dla nas nie mniej ważna niż dla Rosjan, bo dla rosyjskich muzułmanów nie istnieje polityczna przyszłość rozdzielona od losu Imperium Rosyjskiego”¹⁴⁵.

Dzięki inicjatywie frakcji muzułmańskiej do porządku obrad IV Dumy przedstawiony został projekt ustawy *O zniesieniu ograniczeń w prawie do wykonywania zawodu adwokata dla osób wiary muzułmańskiej* (Об отмене ограничений в правах на вступление в сословие присяжных поверенных для лиц мусульманского вероисповедания). Projekt został, co prawda, przekazany do komisji reformy sądownictwa, jednak ostatecznie nie wszedł pod obrady Dumy. Bardzo istotny postulat podnoszony przez rosyjskich muzułmanów na forum IV Dumy dotyczył także kwestii edukacyjnych i zakładał przekazanie nadzoru nad szkołami religijnymi (mekteby, medresy) spod jurysdykcji Ministerstwa Edukacji Narodowej Imperium Rosyjskiego pod władanie głównej organizacji muzułmańskiej – Orenburskiego Mahometańskiego Zgromadzenia Duchownego.

¹⁴⁴ Д.М. Усманова, *Мусульманская фракция Государственной думы России*, http://www.idmedina.ru/books/materials/rmforum/1/plenary_usmanova.htm (dostęp: 20.02.2020).

¹⁴⁵ А. Хабутдинов, *Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе*, Москва 2012, s. 178.

Kolejnym ważnym projektem zgłoszonym przez frakcję muzułmańską w marcu 1914 roku był projekt ustawy *O przyznaniu Orenburskiemu Mahometańskiemu Zgromadzeniu Duchownemu prawa do wydawania świadectw z tytułem nauczyciel/nauczycielka szkół muzułmańskich* (О предоставлении ОМДС права выдавать свидетельства на звание учителей и учительниц мусульманских духовноприходских школ). Po raz kolejny projekt nie został jednak rozpatrzony w czasie obrad i dotarł jedynie do komisji¹⁴⁶. Warto też wspomnieć o niezwykle ważnej inicjatywie społecznej frakcji muzułmańskiej, która w grudniu 1914 roku w Piotrogradzie zwołała zjazd przedstawicieli muzułmańskich organizacji dobroczynnych Rosji w celu utworzenia Tymczasowego Komitetu Muzułmańskiego wspierającego rannych żołnierzy i ich rodziny (*Временный Мусульманский Комитет по оказанию помощи раненым воинам и их семьям*)¹⁴⁷.

Podczas działalności wszystkich czterech Dum Państwowych deputowani muzułmanie poruszali kwestię dotyczącą zniesienia ograniczeń praw obywatelskich na podstawie przynależności religijnej. 20 lipca 1915 roku przewodniczący frakcji muzułmańskiej, w imieniu Łotyszy, Litwinów, Estończyków, Ormian, Żydów i muzułmanów, wystąpił z oficjalnym wnioskiem, w którym domagał się równouprawnienia obywatelskiego i równości etnicznej dla wszystkich narodów zamieszkujących Imperium Rosyjskie. Wniosek ostatecznie został odrzucony na forum Dumy większością głosów. Była to jednocześnie ostatnia próba ustanowienia kompromisu przedstawicieli nierosyjskich narodów zamieszkujących Imperium z większością w Dumie¹⁴⁸.

Wybuch I wojny światowej dał nowy impuls do zjednoczenia politycznego przywódców muzułmańskich, czego wyrazem było utworzenie centrum jednoczącego zamieszkujące Imperium narody wyznające islam. Nowy organ – biuro frakcji muzułmańskiej – miał przede wszystkim koordynować działania rosyjskich muzułmanów. Utworzenie *de facto* nowej organizacji oraz kontrowersje związane z wyborami na stanowisko przewodniczącego Orenburskiego Mahometańskiego Zgromadzenia Duchownego doprowadziło do sytuacji, w której przedstawiciele frakcji muzułmańskiej przypisali sobie wy-

¹⁴⁶ А.Ю. Хабутдинов, Д.В. Мухетдинов, *Мусульмане-татары в Государственной думе России*, <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?1552> (dostęp: 20.02.2019).

¹⁴⁷ Р.А. Набиев, *Ислам на европейском...*, s. 247.

¹⁴⁸ А. Хабутдинов, *Институты российского...*, s. 179.

łączne prawo do reprezentowania interesów rosyjskich muzułmanów. Ze względu na wciąż nierozwiązane problemy muzułmanów, a także pogłębiający się kryzys w państwie, tatarska elita od końca 1915 roku zaczęła wspierać te siły polityczne w rosyjskim społeczeństwie, które dążyły do obalenia samodzierżawia. Liberalnie nastawieni działacze skłaniali się przy tym do współpracy z blokiem progresywnym, natomiast socjaliści szukali wsparcia u rosyjskich kolegów¹⁴⁹.

1.4.2. Muzułmańscy działacze i liderzy polityczni

Bez wątpienia w okresie pomiędzy trzema wielkimi rewolucjami w Imperium Rosyjskim najpopularniejszym nurtem politycznym okazał się socjalizm, który w swoich założeniach miał obejmować wszystkie warstwy społeczne w państwie. Szerokie masy ludności postrzegały ideały socjalizmu jako symbol walki narodowej, a także ideologiczną broń w dążeniu do ustanowienia społecznej sprawiedliwości, likwidującej wyzysk i ucisk narodu. W światopoglądzie ludności tatarskiej pojęcie socjalizmu było powiązane ze świetlaną przyszłością, w której nie będzie biednych i bogatych. Ponadto dla Tatarów socjalizm był monolitem ideologicznym, bez rozróżnienia na występujące frakcje bolszewików, mienszewików czy eserowców. Nawet znani tatarscy pisarze i działacze społeczni, tacy jak Gabdułła Tukaj (*Габдулла Тукай*)¹⁵⁰ czy Faticz Amirchan (*Фатих Амирхан*)¹⁵¹, postrzegali owe idee jako triumf ludzkiego umysłu nad siłami reakcji i przedstawiali społeczeństwo socjalistyczne jako społeczeństwo o wysokim poziomie rozwoju nauki, techniki, kultury, cechujące się dobrobytem i harmonijnym rozwojem jednostki¹⁵².

¹⁴⁹ *Idem*, *Мусульмане-татары и выборы во Всероссийский парламент*, <http://idmedina.ru/books/islamic/?426> (dostęp: 20.02.2019).

¹⁵⁰ Gabdułła Tukaj (1886–1913) – tatarski poeta, tłumacz wielkich dzieł literatury rosyjskiej i światowej na język tatarski. Uważany za twórcę wielu nurtów literatury tatarskiej, głównie – tatarskiej poezji. Był poetą realistą, w swojej twórczości czerpał przede wszystkim z folkloru ludowego, ale także z tradycji sufickich czy czysto muzułmańskich. Uważany za twórcę krytyki literackiej jako gałęzi literatury tatarskiej. Jego prace zostały przetłumaczone na ponad sto języków.

¹⁵¹ Faticz Amirchan (1886–1926) – tatarski poeta, jeden z głównych twórców realizmu krytycznego w literaturze tatarskiej.

¹⁵² А. Юзеев, *Тукай – просветитель. К 125-летию со дня рождения*, http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2011_1_2/07/03/ (dostęp: 20.02.2019).

Muĥanur Wachitow

Jednym z najważniejszych muzułmańskich działaczy politycznych i rewolucyjnych zaliczanych do grona socjalistów był Muĥanur Wachitow (*Муĥланур Вахитов*, 1885–1918). Urodził się w Kazaniu, jednak nigdy nie zdobył wykształcenia religijnego, a od najmłodszych lat życia był zainteresowany ideologią marksistowską. Już w roku 1906 w Kazaniu uczestniczył w zebraniach koła marksistowskiej nauki. Jego światopogląd ostatecznie ukształtował się pod wpływem doktryn pozytywistycznych podczas nauki w Instytucie Psycho-neurologicznym w Piotrogradzie w latach 1912–1916. Właśnie wtedy poświęcił się działalności publicystycznej, stając się orędownikiem idei odrodzenia religii muzułmańskiej, miał bowiem nadzieję na powrót „złotego wieku” islamu. Historia państw muzułmańskich – zdaniem Wachitowa – była godna naśladowania, a otaczająca go rosyjska rzeczywistość stanowiła dla niego przykład ucisku i zatracenia kultury. Po wybuchu I wojny światowej starał się pogodzić ideały socjalistyczne z tradycyjnymi wartościami muzułmańskimi i odnieść je do sytuacji społeczności muzułmańskiej. Idee socjalizmu stały się więc atrakcyjne dla zrusyfikowanej tatarskiej inteligencji, Tatarów pracujących w rosyjskich fabrykach czy też zwolenników permanentnej rewolucji. To właśnie te grupy społeczne tworzyły trzon Muzułmańskiego Komitetu Socjalistycznego, powołanego do życia przez Wachitowa w kwietniu 1917 roku, w pracach którego wzięli udział również bolszewicy¹⁵³.

Zdaniem Alexandre Bennigsena, Muzułmański Komitet Socjalistyczny stał się narzędziem skrajnego panislamizmu, mając trzy podstawowe cele: walkę przeciwko tatarskiemu feudalizmowi i muzułmańskiemu tradycjonalizmowi, wyzwolenie rosyjskich muzułmanów spod rosyjskiej zależności kolonialnej oraz propagowanie idei socjalistycznych w całym świecie muzułmańskim¹⁵⁴. Socjalizm w ujęciu Wachitowa zawierał w sobie pierwiastek muzułmański – uznanie religii. Dokonał on więc politycznej syntezy idei bolszewizmu i islamu, co kontynuował Mirsaid Sułtan Galijew. W czerwcu 1917 roku zaczęła ukazywać się gazeta „Czerwona Flaga” (*Красное знамя*), będąca organem wydawniczym dowodzonego przez Wachitowa Kom-

¹⁵³ Р.А. Набиев, *Ислам на европейском...*, s. 247.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

tetu. „Czerwona Flaga” stała się narzędziem propagandowej agitacji wśród ludności muzułmańskiej. Głosiła między innymi ustanowienie autonomii kulturalno-narodowej dla rosyjskich muzułmanów czy też utworzenie narodowych rad jako narzędzia mającego zapewnić wspomnianą autonomię. Ponadto sam Wachitow opowiadał się za jak najszybszym przejściem od rewolucji burżuazyjnej do rewolucji socjalistycznej, której celem miał być autonomiczny rozwój proletariatu każdego narodu zamieszkującego Imperium Rosyjskie¹⁵⁵.

22 marca 1918 roku Wachitow był jednym z sygnatariuszy Stanowiska w sprawie Tatarsko-Baszkirskiej Republice Rosyjskiej Republiki Radzieckiej (*Положение о Татаро-Башкирской Республике Российской Советской Федерации*). Miała ona objąć terytorium autonomicznej republiki Idel-Ural, która w zamyśle tatarskich działaczy ruchu narodowego zajmowałaby terytorium pomiędzy Kazaniem, Ufą i Orenburgiem, z obszarem co najmniej 300 tysięcy kilometrów kwadratowych. Wachitow postrzegał Tatarsko-Baszkirską Republikę Radziecką jako swego rodzaju forpocztę dla antykolonialnej rewolucji na Wschodzie¹⁵⁶. W lipcu 1918 roku zdążył jeszcze założyć w Kazaniu Muzułmańską Partię Komunistyczną, niezależną od Rosyjskiej Partii Komunistycznej, jednak w atmosferze konfliktu z kazańskim komitetem Partii Komunistycznej został zastrzelony w niewyjaśnionych okolicznościach latem tego roku¹⁵⁷.

Gajaz Ischaki

Kolejną postacią, o której należy wspomnieć w kontekście polityzacji rosyjskiego islamu okresu rewolucji, jest bez wątpienia Gajaz Ischaki (*Гаяз Исхаки*, 1878–1954) – pisarz, publicysta, działacz społeczno-polityczny. Postać ta jest o tyle ciekawa, że trudno poddać ją jednoznacznej ocenie czy klasyfikacji, gdyż poglądy tego twórcy ewoluowały od typowo socjalistycznych, do 1917 roku, po liberalne w okresie porewolucyjnym. Ischaki w latach 1890–1893 pobierał naukę w medresie w Czystopolu, a następnie przez cztery kolejne lata w kazańskiej medresie Apanajewskaja. To właśnie w Kazaniu

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ М.Ф. Маликов, *Истоки познания*, Т. 4: *Генетические основы регионального права: по материалам Республики Башкортостан*, Уфа 2012, s. 157.

¹⁵⁷ Д.З. Хайретдинов, *Вахитов Мулланур Муллазянович*, <http://www.idme.dina.ru/books/encyclopedia> (dostęp: 20.02.2019).

napisał swoje pierwsze opowiadanie *Szczęście w poznaniu* (Счастье в знании), w którym uznał islam za fundament duchowego odrodzenia narodu tatarskiego¹⁵⁸. Ponadto w pierwszych pracach potępiał występki społeczeństwa tatarskiego, takie jak: korupcja, ignorancja, fanatyzm, brak edukacji.

Ischaki starał się propagować dążenie do zdobywania wiedzy, edukację, a sam islam uważał za podstawę wychowania moralnego każdego człowieka. Swoje pierwsze znaczące dzieło, powstałe w latach 1902–1904, *Zniknięcie przez dwieście lat* (Исчезновение через двести лет), wydał w formie fikcji narracyjnej. Pisał o możliwości katastrofy narodowej w najbliższej przyszłości, czyli zniknięciu narodu tatarskiego, jeśli Tatarzy nie podejmą działań nakierowanych na uzdrowienie sytuacji społecznej. Według niego głównym zadaniem powinno być otwarcie nowych szkół, które miałyby zaspokoić potrzeby rozwoju współczesnego społeczeństwa¹⁵⁹.

Rewolucję 1905–1907 twórca przyjął z zadowoleniem, a już w sierpniu 1905 roku wziął aktywny udział w pracach I Wszechrosyjskiego Zjazdu Muzułmańskiego, podczas którego stanął na czele grupy tatarskich eserowców; podjęto wówczas decyzję o utworzeniu nowej organizacji o charakterze politycznym. W grudniu 1905 roku został po raz pierwszy aresztowany przez policję i przymusowo zesłany w rodzinne strony niedaleko Czystopola. Jednak w sierpniu 1906 roku uczestniczył w III Wszechrosyjskim Zjeździe Muzułmańskim i jako otwarty zwolennik autonomii religijnej i edukacyjnej rosyjskich muzułmanów sprzeciwił się powstaniu zunifikowanej partii muzułmańskiej (Ittifak). W tym samym roku zaangażował się aktywnie w działalność polityczną i wraz ze swoimi współpracownikami założył organizację polityczną *Tanczylar* (Танчилар)¹⁶⁰.

Sympatycy organizacji *Tanczylar*, nazywanej często organizacją polityczną tatarskich eserowców, byli skupieni wokół gazety „Poranna gwiazda” (*Утренняя звезда*), która *de facto* była tubą propagandową socjalistycznych idei oraz zajmowała się krytyką liberałów. Tan-

¹⁵⁸ А. Ахунов, *Гаяз Исхаки «Кто он? Кто он, кто нашу нацию взрастил?»*, <http://www.tatworld.ru/article.shtml?article=489> (dostęp: 20.02.2019).

¹⁵⁹ Р.А. Набиев, *Ислам на европейском...*, s. 144–145.

¹⁶⁰ В.З. Гарифуллин, А.З. Мубаракзянова, *Этапы публицистической деятельности Гаяза Исхаки*, „Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки” 2014, № 6, s. 133–134.

czyłar można uznać za podstawę obozu radykalno-demokratycznego tatarskiego ruchu narodowego. Bez wątpienia zajmowała ona lewe skrzydło tatarskiej myśli społeczno-politycznej początku XX wieku. Sama organizacja powstała w wyniku wydarzeń rewolucyjnych z lat 1905–1907 z grona młodej, radykalnie nastawionej tatarskiej inteligencji¹⁶¹. Zwolennicy Tanczyłar wzięli aktywny udział w wyborach do II Dumy Państwowej, w której utworzyli Muzułmańską Grupę Pracujących (*Мусульманская трудовая группа*). Grupa zrzeszała sześciu deputowanych w Dumie, a jej przedstawiciele na łamach swojej gazety „Duma” przekonywali, że ich celem jest walka w imię prawdziwego szczęścia ludzi pracy. Z satysfakcją zauważali także, że walka klasowa między ludnością rosyjską a pozostałymi narodami nie pozostała bez wpływu na naród tatarski, stąd też uważali Ittifak za organizację reprezentującą klasę wyższą. Ponadto zwolennicy Tanczyłar podkreślali potrzebę zjednoczenia rosyjskich muzułmanów jako jednolitego 20-milionowego narodu, zauważali również potrzebę reformy edukacji na wzór standardów europejskich¹⁶².

W grudniu 1906 roku Ischaki został ponownie aresztowany, co uniemożliwiło mu startowanie w wyborach do II Dumy. Rok później za działalność rewolucyjną został zesłany na trzy lata do guberni archangielskiej. Dopiero w roku 1913 wraz z Musą Bigijewem zaczął redagować nową gazetę „Kraj”, która koncentrowała się na problemach muzułmańskiego i tatarskiego ruchu narodowego¹⁶³.

W 1914 roku wydał artykuł *Medresa i mułlowie* (*Медресе и муллы*). W pracy tej zauważał, że w przeszłości szkoły muzułmańskie zarządzane przez kadymistów stanowiły jedne z najważniejszych ośrodków, które pomagały w rozwiązywaniu problemów kulturalnych, naukowych, religijnych i moralnych ludności tatarskiej. Jednak na początku XX wieku utraciły one charakter narodowy i przestały wypełniać powierzoną im misję historyczną. Ischaki uważał, że nastały czasy, w których szkoły muzułmańskie miały do odegrania ważną rolę w życiu narodu tatarskiego, wymagało to jednak od rosyjskich muzułmanów przekształcenia systemu edukacji, wzbogacenia procesu nauczania o najnowszą wiedzę o świecie, nauczania języków, tatarskiej literatury, historii i filozofii islamu, przysposobienia zdobywcy kulturowych i wartości cywilizacji europejskiej

¹⁶¹ Р.А. Набиев, *Ислам на европейском...*, s. 316.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Ibidem*.

i rosyjskiej. Jak zaznaczył w swojej pracy, w wyniku reformowania tatarskich medres i ideologicznej walki między tradycjonalistami a dżadidystami pojawiła się trzecia grupa ludzi, daleka w swych poglądach i działaniach od tradycjonalistów, ale także zdystansowana od zwolenników wprowadzenia reform na wzór europejski. Grupa ta – zdaniem Ischakiego – działała na szkodę całej społeczności tatarskiej i zajmowała się donosicielstwem.

Literacką ilustracją wszystkich trzech typów postaw wśród społeczeństwa tatarskiego początku XX wieku były utwory Ischakiego, takie jak *Mulla babaj* (Мулла-бабай) z 1913 roku czy też pochodząca z tego samego roku *Nauczycielka* (Учительница). Ponadto szczególnie miejsce w jego twórczości literackiej zajmowała tragedia *Zulejcha* (Зулейха), opublikowana w 1918 roku, której tematyka była ściśle związana z polityką przymusowej chrystianizacji i rusyfikacji ludności tatarskiej przez władze carskie¹⁶⁴. Bez wątpienia zarówno w działalności publicystycznej, jak i literackiej Ischaki poruszał kwestie kluczowe dla społeczeństwa tatarskiego początku XX wieku, wśród których to właśnie wymiar edukacyjny zajmował szczególne miejsce. Opowiadał się on nie tylko za reformą samego procesu kształcenia, ale też za dostępnością edukacji dla wszystkich warstw społeczeństwa czy za udziałem kobiet w samym procesie nauczania. Według publicysty szkoły miały za zadanie wychowanie świadomych swej tatarskiej narodowości obywateli¹⁶⁵.

Revolucja lutowa w Rosji spowodowała zmianę poglądów politycznych, które głosił Gajaz Ischaki, chociaż odejście od idei socjalistycznych widoczne było już wcześniej na łamach wspomnianej gazety „Kraj”, na stronach której wraz z Musą Bigijewem propagował on narodową i religijną jedność muzułmanów jako konieczny warunek rozwoju Tatarów. Ischaki stał się więc przywódcą tatarskiego ruchu narodowego, wraz z Sadrim Maksudim i Jusufem Akczurą, opowiadając się jednocześnie za ideologią liberalną. Ewolucja jego poglądów nie była przypadkowa, gdyż z radością przywitał rewolucję lutową, widząc w niej realną nadzieję na wprowadzenie demokratycznych wartości w państwie. Postanowił poświęcić się interesom narodu, przedkładając je nad interes klasowy, jako między innymi je-

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ А.З. Мубаракзянова, *Проблемы национального образования в публицистике Гаяза Исхаки*, „Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки” 2008, № 4, s. 189–191.

den z inicjatorów i organizatorów mużułmańskich zjazdów. Na zjeździe w maju 1917 roku był nie tylko członkiem prezydium, ale również autorem licznych rezolucji, między innymi dotyczących ustroju państwowego Rosji czy edukacji narodowej ludności mużułmańskiej¹⁶⁶.

Rewolucję październikową Ischaki przywitał z niechęcią, widział bowiem, że głoszone wcześniej przez bolszewików hasła nie znajdują odzwierciedlenia w rzeczywistości. Po rozwiązaniu Zgromadzenia Narodowego postanowił wyemigrować z kraju. Łącznie na wygnaniu spędził 35 lat, przebywał między innymi w Chinach, Japonii, Finlandii, Francji, Niemczech, Polsce i Turcji. W 1928 roku w Berlinie wydawał pismo „Droga Narodowa” (*Национальный путь*), starał się również stworzyć organizację polityczną emigrantów regionu Powołża i Uralu „Idel-Ural”. W grudniu 1931 roku, jako przedstawiciel Tatarów regionu Powołża i Uralu, wziął udział w pracach Światowego Kongresu Mużułmańskiego w Jerozolimie, na którym wystąpił z wykładem krytykującym nihilistyczną politykę władzy radzieckiej w odniesieniu do religii – zamykanie meczetów i prześladowania duchownych mużułmańskich jako wrogów klasowych radzieckiego reżimu. Na podstawie wystąpienia Ischakiego Kongres przyjął specjalną rezolucję potępiającą prześladowanie ludności mużułmańskiej w Związku Radzieckim – pozbawienie jej praw swobodnego wyznawania wiary i zakaz odbywania praktyk religijnych. Wystąpienia zarówno Ischakiego, jak i Musy Bigijewa na Kongresie, potępiające antyreligijną politykę radzieckiej Rosji, zostały przetłumaczone z języka arabskiego na wiele języków światowych, tym samym odbijając się szerokim echem w krajach Wschodu, Europy czy Ameryki. Swoje przemyślenia dotyczące Kongresu Ischaki spisał po powrocie do Europy i wydał w latach 1932–1933 w gazecie „Nowa Droga Narodowa” (*Новый национальный путь*) pod wspólnym tytułem *W krajach islamu* (В странах ислама)¹⁶⁷. W roku 1939 udał się do Turcji, gdzie mieszkał aż do śmierci. Po II wojnie światowej wznowił działalność polityczną, tworząc nowe dzieła literackie, opisujące życie ludności tatarskiej przed rewolucją październikową¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Р.А. Набиев, *Ислам на европейском...*, s. 146–147.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

Sadri Maksudi

W rosyjskiej społeczności muzułmańskiej początku XX wieku istotną rolę odgrywały nie tylko nurty socjalistyczne. Warto wspomnieć w tym miejscu o tendencjach liberalnych, których powstaniu również sprzyjał czas rewolucji 1905–1907. Tatarscy liberałowie głosili ideę suwerenności narodu, przeciwstawiając ją legitymizmowi klasycznego liberalizmu, a w ich filozofii istotną rolę odgrywał pozytywizm, co doskonale prezentują sylwetki takich postaci, jak Sadri Maksudi czy Jusuf Akczura. Równocześnie na początku XX stulecia rozwijała się tatarska teologia liberalna, której najbardziej wyrazistym przedstawicielem był Musa Bigijew¹⁶⁹.

Wspomniany Sadri Maksudi (*Садрй Максыду*, 1878–1957) to jeden z najważniejszych tatarskich działaczy społeczno-politycznych początku XX wieku. Urodził się we wsi Taszsu na terenie dzisiejszego Tatarstanu, gdzie zdobył edukację podstawową, później uczył się między innymi w medresie Apanajewskaja w Kazaniu. Spędził również dwa lata na nauce w Bachczysaraju, gdzie poznał Ismaila Gasprinskigo i zaznajomił się z ideami dżadidyzmu. W latach 1897–1901 pobierał nauki w kazańskiej szkole pedagogicznej i w tym czasie wspólnie między innymi z Gajazem Ischakim brał udział w powstaniu pierwszych tatarskich stowarzyszeń politycznych. Po ukończeniu nauki w ojczyźnie udał się do Francji, gdzie przez cztery lata studiował na Wydziale Prawa paryskiej Sorbony. Ponadto Maksudi był deputowanym II i III Dumy Państwowej oraz członkiem komitetu centralnego partii Ittifak. Pełnił także funkcję sekretarza frakcji muzułmańskiej w Dumie Państwowej¹⁷⁰.

Sadri Maksudi to – obok Jusufa Akczury – jeden z najważniejszych liderów tatarskiego liberalizmu. Rewolucję lutową przywitał z optymizmem, wierząc, że wreszcie nadeszła szansa na uzyskanie przez Tatarów państwowości. W licznych wystąpieniach czy publikacjach przekonywał, że tylko dzięki zachowaniu własnej kultury, języka i religii Tatarzy mogą być równi innym narodom europejskim. W artykule *Nasze zadania w obecnej sytuacji politycznej* (Наши

¹⁶⁹ Ф.А. Селезнев, *Современная историография о татарском либерализме и политической позиции татарской буржуазии в конце XIX – начале XX вв.*, <http://www.idmedina.ru/books/materials/?1030> (dostęp: 20.02.2019).

¹⁷⁰ Р.А. Набиев, *Ислам на европейском...*, s. 184.

задачи при современном политическом положении), wydanym w marcu 1917 roku, postawił przed narodem tatarskim pięć głównych wyzwań.

Po pierwsze, Tatarzy powinni jasno sformułować swoje oczekiwania i żądania, które należy przedstawić nowemu rządowi. Po drugie, realizacja oczekiwań rosyjskich muzułmanów możliwa jest tylko o własnych siłach, gdyż rząd nie jest w stanie ich zrozumieć i wykonać. Po trzecie, konieczna jest współpraca z nowym rządem, a zwłaszcza pomoc jego władzom lokalnym przez zapewnienie w nich maksymalnej reprezentacji muzułmanów. Po czwarte, w celu wypracowania formy współpracy z nowym rządem należy zorganizować specjalne spotkanie frakcji muzułmańskiej w Dumie Państwowej, wreszcie – jak przekonywał Maksudi – bez względu na różnice polityczne, społeczne czy ekonomiczne rosyjscy muzułmanie, stanowiący 25 milionów obywateli, powinni porzucić partyjne spory i zjednoczyć się w imię jedności narodowej i szukania właściwej drogi w celu skoordynowania wspólnych działań¹⁷¹. Pod koniec 1917 roku Maksudi został wybrany na stanowisko przewodniczącego (faktycznie z prawami prezydenta) pierwszego w historii społeczności rosyjskich Tatarów parlamentu. Organ ten 6 stycznia 1918 roku proklamował powstanie nowego podmiotu państwa rosyjskiego – Idel-Ural¹⁷².

¹⁷¹ А. Хабутдинов, *Татарин нового века. Садри Максуди (1879–1955)*, <http://kitap.net.ru/habutdinov/1-10.php> (dostęp: 20.02.2019).

¹⁷² Powstanie państwa Idel-Ural, które nigdy nie funkcjonowało oficjalnie jako niezależny podmiot, miało być realizacją projektu Narodowo-Kulturalnej Autonomii Turko-Tatarskiej Rosji Wewnętrznej i Syberii, ogłoszonego jeszcze podczas Wszechrosyjskiego Zjazdu Muzułmańskiego w Moskwie w maju 1917 roku. W obrębie tego państwa miały znaleźć się gubernia ufijska, kazańska, orenburska oraz niektóre regiony z przewagą ludności tatarskiej z guberni: permskiej, samarskiej, symbirskiej i wiackiej. W owym czasie na terytorium tym mieszkało blisko 7 milionów ludzi, z czego 3,7 miliona stanowili Tatarzy i Baszkirzy, 2,7 miliona Rosjanie, a 500 tysięcy Czuwasze, Maryjczycy i Udmurci. Specjalnie powołane kolegium organizacyjne, które miało za zadanie tworzenie struktur państwowych nie znalazło jednak wspólnego języka z bolszewikami, problemem okazało się również faktyczne zabezpieczenie interesów ludności niebędącej muzułmanami. Wśród samych społeczności zamieszkujących wspomniane tereny projekt nie zyskał sympatii. Zaplanowane na 28 lutego 1918 roku ogłoszenie niepodległości Idel-Ural zostało uznane przez władze radzieckie za polityczną prowokację. To właśnie bolszewicy przejęli na początku 1918 roku inicjatywę w tej kwestii, powołując Centralny Komisariat Muzułmański

Jusuf Akczura

Kolejną niezwykle ważną postacią w kontekście poruszanej tematyki jest Jusuf Akczura (*Юсуф Акчуря*, 1876–1935), urodzony w Symbirsku działacz społeczno-polityczny, dziennikarz, historyk, uważany za pierwszego tatarskiego politologa. Pochodził z bogatej rodziny kupieckiej, co pomogło mu otrzymać wykształcenie w zagranicznych ośrodkach naukowych, między innymi w Stambule czy Paryżu, gdzie studiował nauki polityczne. To właśnie w stolicy Francji Akczura zaznajomił się z naukami takich wybitnych uczonych, jak Henri Bergson, Albert Sorel czy Émile Durkheim. Również w Paryżu poznał wspomnianego wcześniej Sadriego Maksudiego. Swoją naukę Akczura zakończył w roku 1903 pracą dyplomową *Badania nad historią organów państwowych Imperium Osmańskiego*, w której stwierdzał, że Imperium Osmańskie powinno przekształcić się w państwo typu federalnego. Podważał także idee głoszone przez ruch młodoturecki wraz z pomysłem utworzenia jednego narodu osmańskiego. Ponadto działacz ten prezentował swój liberalny światopogląd jako zwolennik rozwoju społeczeństwa na drodze realizacji reform na wzór wydarzeń, które doprowadziły do chwalebnej rewolucji w Anglii w 1688 roku¹⁷³.

Podobny wydźwięk miała także jego praca z roku 1905 *O rewolucji w Rosji* (*О революции в России*). Korzenie samej rewolucji autor upatrywał w historii Rosji, gdzie początkowo pełnia władzy należała

przy Ludowym Komisariacie do spraw Narodowości. W dniu 22 marca 1918 roku opublikowane zostało Rozporządzenie w sprawie Tatarsko-Baszkirskiej Republiki Radzieckiej, przygotowane przez Ludowy Komisariat do spraw Narodowości. Granice republiki miały w większości przypominać te wyznaczone w przypadku Idel-Ural, jednak to organy władzy państwowej miały w pełni odpowiadać za utworzenie republiki. Projekt ostatecznie również nie został zrealizowany z uwagi na trwającą wojnę domową w Rosji oraz proklamowanie 20 marca 1919 roku odrębnej Baszkirskiej Autonomicznej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej. Ostatecznie rok później, w maju 1920 roku, powstała również Tatarska Autonomiczna Socjalistyczna Republika Radziecka. Działania te wpisywały się w zainicjowaną po rewolucji październikowej politykę korenizacji, przejawiającą się między innymi w podziale terytorium według kryteriów narodowościowych. Szerzej zob.: P.Л. Исхаков, *Исторический прообраз федерального округа (к истории Штата Идель-Урал)*, „Ойкумена. Регионоведческие исследования” 2010, № 4; П.Е. Суслонов, *Геополитические и культурно-исторические аспекты проекта «Идель-Урал»*, „Научные исследования: от теории к практике” 2016, № 3, s. 32–34.

¹⁷³ P.A. Набиев, *Ислам на европейском...*, s. 11–12.

do cara, a później stała się władzą biurokratyczną. Zdaniem Akczury, w Rosji całkowicie zachowały się reguły panujące w czasach Złotej Ordy, z tą różnicą, że chana w Saraju zastąpił car w Moskwie, a jednocześnie utrzymały się bezprawie i krzywda wobec prostych ludzi¹⁷⁴.

W opublikowanym w roku 1903 artykule *Światło i ucisk* (Свет и угнетение) Akczura utożsamiał się z ideami głoszonymi przez twórcę pozytywizmu francuskiego Augusta Comte'a oraz poglądami angielskiego filozofa Herberta Spencera o wpływie rewolucji naukowej z XVII wieku na zmiany polityczne w Europie, które doprowadziły do powstania instytucji demokratycznych. Według niego, jedynie człowiek wolny, który opanował nowoczesną wiedzę, może stać się twórcą społeczeństwa demokratycznego¹⁷⁵. W działalności politycznej Akczura był zwolennikiem ruchu młodotureckiego, a więc w kwestii narodowościowej opowiadał się za równością wszystkich religii i grup etnicznych w ramach silnego politycznie i ekonomicznie państwa unitarnego. W roku 1903 wraz z Sadrim Maksudim był inicjatorem obchodów 20-lecia gazety „Tardżeman”, które odbyły się w Bachczysaraju.

W 1904 roku, po powrocie historyka do ojczyzny, powstała jedna z najbardziej znaczących prac w jego dorobku – *Trzy rodzaje polityki* (Три вида политики), w której starał się wyjaśnić praktyczne znaczenie trzech typów systemów politycznych i ich możliwe zastosowanie w warunkach Imperium Osmańskiego¹⁷⁶. Pierwszy typ, zdaniem autora, musiałby zawierać się w stworzeniu jednego narodu osmańskiego w warunkach asymilacji i zjednoczenia różnych narodowości zamieszkujących tereny należące do Imperium Osmańskiego. Drugi typ to polityczny związek wszystkich muzułmanów pod przywództwem władcy osmańskiego występującego w roli kalifa. Trzeci wariant zakładał stworzenie jednego narodu tureckiego na podstawie przynależności rasowej. Akczura opowiadał się za jednością rasy, języka, obyczajów i religii. Zaznaczał przy tym, że państwo osmańskie, po wypełnieniu wyżej wskazanych zaleceń, może odgrywać nadrzędną rolę jako najsilniejsze, najnowocześniejsze i najbardziej ucywilizowane ze wszystkich społeczeństw. Proponował

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ Р.Ф. Мухаметдинов, Юсуф Акчура в эпоху перемен, „Симбирский научный вестник” 2016, № 1, s. 116–123.

jednocześnie prowadzenie dwóch polityk – tureckiej i muzułmańskiej, przy czym jedność muzułmańska powinna być zapewniona pod szyldem tureckim¹⁷⁷.

Mirsaid Sułtan Galijew

Kontynuując wątek obecności idei dżadidyzmu w polityce, warto wspomnieć o niezwykle ważnej postaci w kontekście omawianego tematu, jaką był Mirsaid Sułtan Galijew (*Мирсаид Султан-Галиев*, 1892–1940). Urodzony w guberni ufijskiej, w wielodzietnej rodzinie, już w czasie dzieciństwa zdawał sobie sprawę z nierówności istniejących w społeczeństwie. Po ukończeniu kazańskiej szkoły pedagogicznej, w roku 1911 rozpoczął działalność publicystyczną, publikując w prasie artykuły, wiersze i opowiadania, najczęściej pod różnymi pseudonimami. Do grona gazet, w których zamieszczał swoje prace, zaliczyć można między innymi „Tardżuman”, stworzoną przez Ismaila Gasprinskiego, który w tym czasie był liderem ruchu politycznego rosyjskich muzułmanów Ittifak. Idee, prezentowane przez Ittifak, głównie pomysły związane z reformą kształcenia muzułmańskiego, popierane były również przez Galijewa¹⁷⁸.

W czasie pierwszej wojny światowej jego rodzina wyjechała do Baku. Pobyt w tym mieście dał mu możliwość poznania robotników należących do różnych narodowości – Tatarów, Rosjan, Azerów czy Ormian. Wtedy też poglądy polityczne Galijewa z liberalnego modernizmu w duchu dżadidyckim ewoluowały w stronę rewolucyjnego socjalizmu. Wzywał muzułmanów do zatroszczenia się o własne interesy, gdyż tylko oni mogą decydować o swoim losie. Uczestniczył we Wszechrosyjskim Zjeździe Muzułmańskim w 1917 roku, na którym został wybrany na sekretarza komitetu wykonawczego. Po tym wydarzeniu wyjechał do Kazania, gdzie nawiązał znajomość ze wspomnianym wcześniej Wachitowem i współtworzył Muzułmański Komitet Socjalistyczny. Galijew już w wieku 26 lat, dzięki współpracy z Wachitowem, a także aktywnej działalności politycznej, zajmował jednocześnie kilka stanowisk kierowniczych w formujących się radzieckich organach władzy. Był między innymi przewodniczą-

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ Р.Г. Ланда, *Мирсаид Султан-Галиев*, <http://historystudies.org/2012/07/landa-r-g-mirsaid-sultan-galiev/> (dostęp: 20.02.2019).

cym Centralnego Komisariatu Muzułmańskiego przy Ludowym Komisariacie do spraw Narodowości. W roku 1918 dzięki jego staraniom w Kazaniu powstała Rosyjska Muzułmańska Partia Komunistyczna¹⁷⁹.

Pod koniec wojny domowej w Rosji wśród kierownictwa Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego zaczęła pojawiać się refleksja na temat konieczności uregulowania stosunków między republikami radzieckimi. Sytuację komplikował fakt, że w czasie walki o władzę bolszewicy niejednokrotnie łączyli się z lokalnymi komunistami czy innymi partiami o orientacji lewicowej, takimi jak na przykład Rosyjska Muzułmańska Partia Komunistyczna. W dyskusjach o strukturze przyszłego państwa radzieckiego na pierwszym miejscu pojawiała się kwestia podziału władzy między Moskwą a poszczególnymi regionami. Ludowy Komisariat do spraw Narodowości, na czele z Józefem Stalinem, opowiadał się za włączeniem do Rosyjskiej Federacyjnej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej pozostałych republik na zasadzie autonomii. Galijew zdawał sobie jednak sprawę z tego, że formujący się ustrój państwa radzieckiego nie rozwiąże wielu problemów narodowościowych, a główne cele minionej rewolucji nie zostaną w pełnym stopniu zrealizowane. Stąd też powoli zaczął odchodzić od idei głoszonych przez bolszewików, podnosząc jednocześnie własne postulaty i pomysły na formowanie struktury społecznej w państwie¹⁸⁰.

W swoich postulatach Galijew udowadniał, że przyszłość narodów muzułmańskich może być związana z systemem bolszewickim jedynie w umiarkowanym stopniu. Zaznaczał, że fundamentem społeczeństwa powinien być socjalny ustrój społeczny, w którym jedna osoba nie jest wykorzystywana przez drugą. Ustrój ten stworzyć można dzięki wdrożeniu rewolucji społecznej w krajach muzułmańskich. Podkreślał, że główna rola w zwycięstwie światowej rewolucji socjalistycznej należy do wschodnich narodów, które w pierwszej kolejności powinny przeprowadzić rewolucję antykolonialną, a później społeczną. Jednocześnie konieczne jest utrzymanie jedności narodowej i wykorzenienie walki klasowej. Galijew przekonywał, że zamiast dyktatury proletariatu kolonie powinny dążyć do osiągnięcia przewagi nad metropoliami. Ponadto zwracał uwagę, że należy

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ И. Тагиров, *Путь в бессмертие (К 120-летию со дня рождения М.Х. Султан-Галиева)*, „Журнал Гасырлар авазы” 2012, № 1–2, s. 102–108.

z wielką ostrożnością i szacunkiem odnosić się do narodowych zwyczajów, przekonań religijnych i dziedzictwa kulturowego poszczególnych narodów wschodnich, gdyż może to pomóc w akceptacji nowej władzy socjalistycznej. Sułtan Galijew otwarcie opowiadał się przeciwko Stalinowi, a jego coraz bardziej widoczne oderwanie ideowe od partii doprowadziło w końcu do usunięcia go z jej szeregów w roku 1923. Trzy lata później został skazany na rozstrzelanie, zamienione na pobyt w więzieniu. Wyszedł z niego w 1934 roku i zamieszkał w obwodzie saratowskim. Niestety, w roku 1937 został ponownie aresztowany na podstawie donosów i skazany na rozstrzelanie. Wyrok wykonano w styczniu 1940 roku¹⁸¹.

1.5. Dżadidyzm a idee równouprawnienia kobiet i mężczyzn

Do roku 1917 na terenie ówczesnej Rosji wykształciły się trzy główne kierunki ideologiczne w rozwoju ruchu kobiecego. Badacze, na przykład Monika Starusz z Uniwersytetu Genewskiego, zwracają uwagę na ruch liberalno-demokratyczny, którego zwolennicy postulowali równość kobiet we wszystkich sferach społecznych i postrzegali reformy przeprowadzane na szczeblu państwowym za środek do osiągnięcia tego celu. Ruch socjaldemokratyczny natomiast odnosił się do problemu kobiet z marksistowskiego i klasowego punktu widzenia – dominującą narracją był więc postulat powszechnej równości kobiet i mężczyzn w sferze publicznej, a jedynym sposobem osiągnięcia takiego stanu była rewolucja socjalistyczna. Wreszcie trzecie podejście do omawianej kwestii reprezentowali zwolennicy ruchów narodowo-patriotycznych, którzy rolę kobiet w społeczeństwie postrzegali jako wtórną i odrzucali wszelkie koncepcje równości płci, uważając je za szkodliwe¹⁸².

Po dojściu do władzy bolszewików jesienią 1917 roku stało się oczywiste, że jedynie słusznym podejściem do zagadnienia roli kobiet w nowym społeczeństwie będzie to reprezentowane przez zwolenników równości klasowej¹⁸³. Jak zaznaczają badacze, jednym

¹⁸¹ Р.Ф. Мухаметдинов, *Большевизм, национал-коммунизм и феномен М. Султан-Галиева*, „Филология и культура” 2010, № 21, s. 137–139.

¹⁸² М. Старуш, *К истории «Женского вопроса» в СССР в первые постреволюционные годы*, „Вестник Московского государственного университета культуры и искусств” 2011, № 5, s. 59–60.

¹⁸³ Warto zaznaczyć, że na przełomie XIX i XX wieku w Rosji działało już kilka organizacji nakierowanych na obronę praw kobiet, jak również tych zmierzają-

z głównych kierunków polityki wewnętrznej władz radzieckich, w tym polityki społecznej, demograficznej czy kulturalnej, było zaangażowanie kobiet w różnorodne przedsięwzięcia. Kobiety, co podkreśla Dina Amanżołowa, miały w pewnym sensie legitymizować nowy system, eksponując jego zalety. Nowa władza deklarowała możliwość uczestnictwa obywateli we wszystkich sferach życia publicznego. Co ważne, uczestnictwo to miało wyrażać się w swoistym przebudzeniu inicjatywy narodowej, która przy wsparciu i pod kontrolą władz miała zmieniać i tworzyć sprawiedliwą przestrzeń społeczną¹⁸⁴.

Doskonałym przykładem tego typu działań było pojawienie się na początku lat 20. na poziomie państwowym żeńskich wydziałów Komitetu Centralnego Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego¹⁸⁵. Organizacje te, nazwane *Żenotdzielami* (*Женотдел*) miały rozszerzyć wpływy partii wśród jak największej liczby kobiet¹⁸⁶. Od samego początku działalność tego typu formacji koncentrowała się przede wszystkim na agitacji i propagandzie na rzecz nowego ustroju społecznego. Ich głównym zadaniem było wychowanie kobiet pracujących w fabrykach czy mieszkanek wsi w duchu komunizmu, aktywne zaangażowanie ich we wszystkie formy walki rewolucyjnej, o czym świadczyły słowa samego Lenina:

cych w swych postulatach do poszerzenia zakresu praw kobiet w sferze publicznej. Wśród najbardziej istotnych organizacji tamtego okresu należy wskazać na Rosyjską Organizację Pomocy Kobietom (*Русское женское взаимно-благотворительное общество*), utworzoną jeszcze w roku 1895; Związek Równouprawnienia Kobiet (*Союз равноправности женщин*), utworzony w 1905 roku, czy też Postępową Partię Kobiet (*Женская прогрессивная партия*), utworzoną w tym samym roku. Zob. O.A. Патрикеева, *Женские организации России начала XX в.: борьба за политическое равноправие*, „Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина” 2014, № 1–2; L. Edmondson, *Women and Society in Russia and the Soviet Union*, Birmingham 1992; O. Николаенко, *Сравнительный анализ русского и польского женского движения во второй половине XIX – начале XX вв.: историографический обзор*, „Rocznik Instytutu Polsko-Rosyjskiego” 2012, nr 2.

¹⁸⁴ Д. Аманжолова, *Из истории женского вопроса в СССР (от традиций к модерности). 1920–1930-е гг.*, „Российские регионы: взгляд в будущее” 2017, № 3, s. 26–28.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ Е. Бадмацыренова, *Особенности государственной политики по вовлечению женщин в общественно-политическую деятельность в условиях национального региона (на примере Бурят-Монгольской АССР)*, „Известия Алтайского государственного университета” 2011, № 4, s. 19.

Ruch kobiet pracujących za swój główny cel stawia sobie walkę o równość ekonomiczną i społeczną kobiet, nie tylko formalną. Zaangażowanie kobiet w pracę społeczną i proces produkcji, wyrwanie ich z niewoli domowej, z ogłupiającego i poniżającego podporządkowania wiecznej obecności w kuchni i przy dzieciach – to nasz główny cel. To długa walka, wymagająca radykalnej zmiany techniki społecznej i obyczajów. Ale walka ta zakończy się całkowitym zwycięstwem komunizmu¹⁸⁷.

Idea swoistej emancypacji kobiet była więc jednym z głównych celów bolszewików. Oczywiście cały proces miał się odbywać pod ścisłą kontrolą państwową, stąd też można zaryzykować stwierdzenie, że kobiety w komunistycznej wizji społeczeństwa nie były traktowane podmiotowo, lecz przedmiotowo, gdyż służyły jako narzędzie rewolucji socjalistycznej. Warto wreszcie spojrzeć na społeczno-polityczne bolszewickie postulaty wyzwolenia kobiet pod kątem postrzegania tych idei przez same środowiska kobiece. Jak zaznacza Monika Starusz, wśród środowisk kobiecych komunistyczna wizja porządku społecznego często nie była odbierana pozytywnie. Kobiety odnosiły się negatywnie do działalności agitacyjnej. Nierzadko spowodowane było to tym, że wartości i idee takie, jak ateizm czy likwidacja instytucji rodziny nabierały niezwykle negatywnego wydźwięku wśród kobiet wychowanych w społecznościach tradycyjnie patriarchalnych i religijnych¹⁸⁸.

Należy również wspomnieć o pewnych ułomnościach komunistycznej wizji równości społecznej w kwestii kobiet. Polityka rządu radzieckiego, oparta na równości klasowej, nie pozwalała na aktywną działalność kobiet pochodzenia nieproletariackiego. Na samym początku nowe władze pierwszeństwo przyznawały w zasadzie trzem grupom kobiet: pracującym na wsiach, pracującym w fabrykach oraz żonom robotników, które zajmowały się gospodarstwem domowym. Dopiero z czasem, choć niechętnie, także przedstawicielki inteligencji zaczęły być angażowane w działalność ruchów kobiecych, jednak pojawiały się dekrety jasno nakazujące, aby nie angażować ich,

¹⁸⁷ В. Ленин, *К Международному дню работниц*, <https://leninism.su/works/79-tom-40/589-2010-01-09-14-21-12.html> (dostęp: 15.10.2017).

¹⁸⁸ М. Старуш, *К истории...*, s. 63.

na przykład, w spotkania delegatów¹⁸⁹. Warto więc zaznaczyć, że po rewolucji październikowej kobiety formalnie uzyskały większy wachlarz praw w sferze publicznej – zostały zrównane w prawach w kwestii dostępu do edukacji, mogły uczestniczyć w wyborach, a nawet być w nich wybierane. Większość zmian tak naprawdę nie dotyczyła wzmocnienia roli kobiet w społeczeństwie, lecz bardziej służyła wzmocnieniu pozycji samego państwa. Nowa władza, co istotne, nie uwzględniała jednak w swoich postulatach specyfiki narodowościowej oraz religijnej przy wprowadzaniu reform w tej kwestii¹⁹⁰.

Jak twierdzi Jakub Sadowski,

rosyjscy rewolucjoniści, przystępując do krucjaty przeciw własności prywatnej, a także zrównując w prawach kobiety i mężczyźni, mieli powody, by uznać, iż w kreowanej przez nich rzeczywistości zaistnieją przesłanki do powstania rodzin nowego typu. Tym bardziej że – zgodnie z bolszewicką wykładnią teorii ewolucji podstawowych związków społecznych – już w burżuazyjnym społeczeństwie kapitalistycznym wygasa ekonomiczna rola rodziny jako mechanizmu wytwórstwa dóbr, stopniowo zmniejsza się również jej rola w wychowaniu dzieci i ich edukacji społecznej¹⁹¹.

Badacz ten podkreśla, że dążenie do rozkładu tradycyjalistycznych rodzin patriarchalnych było dla władzy bolszewickiej niezwykle istotne głównie ze względów gospodarczych. Bez tego nie byłyby bowiem możliwe do zrealizowania takie postulaty, jak na przykład kolektywizacja rolnictwa¹⁹². Wielu bolszewickich działaczy, publicystów i pisarzy tego okresu w swoich pracach utwierdzało społeczeństwo w tym, jak niezwykle istotna jest zmiana tradycyjnych postaw społecznych w obrębie tworzenia się i funkcjonowania instytucji rodziny.

Jedną z postaci, która na łamach swoich prac przekonywała, że tradycyjna rodzina, oparta na patriarchacie, jest przeżytkiem, była

¹⁸⁹ Н. Козлова, *Женотделы в контексте эмансипаторского проекта большевиков*, <http://www.tvergenderstudies.ru/data/downloads/bk04ar10.rtf> (dostęp: 15.10.2017).

¹⁹⁰ Ч. Муслихова, *Движение за эмансипацию женщин в татарском обществе (конец XIX – начало XX века)*, „Вестник Челябинского государственного университета” 2011, № 34, s. 36–38.

¹⁹¹ J. Sadowski, *Rewolucja i kontrrewolucja obyczajów. Rodzina, prokreacja i przestrzeń życia w rosyjskim dyskursie utopijnym lat 20. i 30. XX wieku*, Łódź 2005, s. 54–55.

¹⁹² *Ibidem*, s. 55.

Aleksandra Kołłontaj, działaczka bolszewicka, członkini Socjaldemokratycznej Partii Robotniczej Rosji, założycielka wspomnianych już żeńskich wydziałów Komitetu Centralnego Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego¹⁹³. W pracy *Rodzina i państwo komunistyczne* (Семья и коммунистическое государство) podkreślała, że „rodzina przestaje być potrzebna. Nie jest potrzebna państwu, ponieważ gospodarstwo domowe nie jest już istotne dla państwa”¹⁹⁴. Dodawała też:

Nie ma co ukrywać – dawna, tradycyjna rodzina, w której głową i żywicielem był mąż, a żona będąc tylko przy mężu, nie miała swojej woli ani swoich pieniędzy, ani własnego czasu – ta rodzina na naszych oczach się zmienia¹⁹⁵.

Sadowski zwraca uwagę na fakt, że w latach 20. i 30. XX wieku komuniści starali się zburzyć autorytet rodziny, a propagowane wzorce zachowań społecznych były antyrodzinne i miały służyć budowaniu antagonizmów w rodzinach¹⁹⁶. Równie istotna była kwestia wychowania dzieci, w większości z prac przebiegała teza, że zarówno ojciec, jak i matka nie mają społecznego prawa do wychowywania swoich dzieci, gdyż człowiek nie należy do siebie, ale do szerszej zbiorowości – społeczeństwa, stąd też społeczeństwo, reprezentowane tak naprawdę przez organy władzy państwowej, odpowiada za wychowanie dzieci i kształtowanie nowego człowieka¹⁹⁷. Odrzucenie więzów pokrewieństwa w wychowaniu dzieci miało być znamienne dla okresu lat 20. i 30.

Kwestia równouprawnienia kobiet w życiu społeczno-politycznym była jednym z postulatów ideologicznych przedstawicieli dżadidyzmu pod koniec XIX i na początku XX wieku. Tatarscy myśliciele i pisarze podejmowali ten problem, uznając go za tak samo ważny na drodze do wyzwolenia narodu tatarskiego spod rosyjskiej zależności, jak reforma szkolnictwa muzułmańskiego czy udział przedstawicieli

¹⁹³ Н.Н. Козлова, *Гендерная модернизация советской политической системы: институциональный аспект*, „Женщина в российском обществе” 2011, № 4.

¹⁹⁴ А.М. Коллонтай, *Семья и коммунистическое государство*, Москва 1918, s. 21.

¹⁹⁵ *Ibidem*, s. 4.

¹⁹⁶ J. Sadowski, *Rewolucja...*, s. 57.

¹⁹⁷ *Ibidem*, s. 60.

społeczności muzułmańskiej w życiu politycznym kraju. Jak zaznacza Lenara Czubukczijewa, to właśnie oprócz fundamentalnych dla dżadidyistów postulatów, takich jak reforma systemu edukacji czy później utworzenie organizacji i partii politycznych, kwestia emancypacji kobiet, wyzwolenie ich spod muzułmańskiego fanatyzmu stała się istotną częścią całej ideologii dżadidyizmu¹⁹⁸. Badaczka podkreśla, że reforma żeńskiego kształcenia miała szczególnie mocny wydźwięk, gdyż moderniści muzułmańscy musieli walczyć z uprzedzeniami i ignorancją wśród samych muzułmanów. Pomimo teoretycznej równości w dostępie do edukacji, kobiety zdobywały wykształcenie w szkołach religijnych bądź domach, gdzie ich nauczycielkami były matki¹⁹⁹. Choć wielu tatarskich myślicieli podejmowało w swojej działalności temat praw kobiet (o czym w dalszej części pracy), to jednak idee głoszone przez Musę Bigijewa były najbardziej wyraziste i liberalne w swych założeniach. Nic więc dziwnego, że także we współczesnych rozważaniach, publikacjach czy artykułach naukowych jego sylwetka jest nierozzerwalnie związana z zagadnieniem miejsca kobiet w społeczeństwie.

Jako jeden z pierwszych w tatarskim społeczeństwie kwestię emancypacji kobiet podejmował w swojej twórczości Riza Fachret-din (*Руза Фахретдин*, 1859–1936), uznawany za jednego z najwybitniejszych myślicieli tatarskich przełomu XIX i XX wieku. Urodził się w jednej ze wsi obecnego terytorium Almetjewskiego Rejonu Republiki Tatarstanu (południowo-wschodnia część republiki). Podobnie jak większość wybitnych tatarskich myślicieli tego okresu, podstawową wiedzę religijną zdobył w medresie prowadzonej przez swojego ojca, gdzie w późniejszych latach nauki zajmował się jednocześnie działalnością pedagogiczną. To właśnie wtedy zainteresował się działalnością i ideami głoszonymi przez takich reformatorów i modernistów tatarskiego islamu, jak Abu Nasr al-Kursawi czy Szihabuddin Mardżani, którego porównywał do wybitnego reformatora islamu – Dżamala ad-Dina al-Afghaniego²⁰⁰. Już od początku swojej aktywnej działalności na polu nauki, jakim było wydanie traktatu na temat reformy w sferze kształcenia, zwracał uwagę na kwestie

¹⁹⁸ Л. Чубукчиева, *Женский вопрос в идеологии джадидизма*, „Гасырлар авазы” 2014, № 1–2, s. 45.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ Р.А. Набиев, *Ислам на европейском...*, s. 343.

związane z rolą kobiet w społeczeństwie. We wspomnianej pracy, podobnie jak znaczna część tatarskich myślicieli, wzywał do reformy systemu edukacji i czerpania w tym obszarze ze wzorców rosyjskich i europejskich. Podkreślał też, że w całym procesie należy uwzględnić istotną rolę kobiet i poświęcić uwagę ich kształceniu²⁰¹.

Fachretdin jest autorem 11 książek poświęconych kwestiom etyki i wychowania, które były wykorzystywane w procesie nauczania w medresach dżadidyckich. Napisał także dwie powieści: *Asma* (Асма) i *Salima* (Салима), w których opowiedział się między innymi za zbliżeniem z kulturą europejską, oraz podjął problematykę wychowania i kształcenia wśród kobiet²⁰². Jak zaznacza Czulułpan Muslichowa, myśliciel przypisywał ogromne znaczenie kwestii kształcenia kobiet, dowodził wręcz, że los narodu tatarskiego nierozzerwalnie związany jest z ich silną pozycją w społeczeństwie. Według niego, tylko kobieta wykształcona, będąca żoną i matką, może przyczynić się do odrodzenia narodu tatarskiego, stąd też wychowanie i kształcenie kobiet jest tak niezwykle ważne. Idealny obraz tatarskiej kobiety łączył w sobie, zdaniem Fachretdina, cechy nie tylko związane z pogłębioną wiedzą zdobytą w szkole, ale również cechy pobożnej muzułmanki, odznaczającej się wysokim poziomem wiedzy religijnej²⁰³. Można stwierdzić, że wszystkie te postulaty w swej naturze były zbieżne z tym, co proponowali w przyjętych programach ideowych także inni przedstawiciele dżadidyizmu. Zainteresowanie sytuacją kobiet stanowiło rys charakterystyczny tego ruchu.

Kolejną postacią, którą należy przywołać w kontekście omawianej problematyki, jest niewątpliwie Gajaz Ischaki. Sama sylwetka i zarys myśli społeczno-politycznej tego wybitnego pisarza, publicysty i działacza przedstawiona została na wcześniejszych stronach pracy. Ischaki już od samego początku swojej działalności stosunkowo dużo uwagi poświęcał zagadnieniu miejsca i roli kobiety w społeczeństwie. Podobnie jak reszta przedstawicieli dżadidyizmu, uważał, że rozwój narodu tatarskiego możliwy jest dzięki zmianom w procesie kształcenia młodych ludzi. W swoich pracach podejmował problematykę kobiet realizujących się jako żony i matki, dbają-

²⁰¹ *Ibidem.*

²⁰² *Ibidem.*

²⁰³ Ч. Муслихова, *Движение за эмансипацию...*, s. 36–38.

cych o ognisko domowe. Akcentował ogromną rolę kobiet w rozwoju i funkcjonowaniu rodziny, zauważał, że poprzez samorealizację na tym polu kobiety przyczyniają się do wzrostu znaczenia całego społeczeństwa. Postrzegał przy tym rolę kobiet wypełniających rodzinne obowiązki nie jako zjawisko opresyjne, ograniczające kobiety – ich zaangażowaniu w funkcjonowanie rodziny przypisywał istotne znaczenie jako głównego czynnika rozwoju społecznego²⁰⁴. Ogromną rolę przyznawał również wychowaniu dzieci, uważając to za fundamentalny element procesu kształtowania ludzkiej osobowości. Jak zaznacza Alsu Karimowa, Ischaki w swoich pracach poświęcał uwagę również problemom wychowania seksualnego dzieci. Badaczka, odwołując się do powieści *Syn bogacza* (Сын богача), zauważa, że myśliciel poruszał bardzo istotne kwestie związane ze stereotypowym postrzeganiem roli kobiety w społeczeństwie tatarskim, w którym tylko małżeństwo było uznawane za gwarancję dobrobytu każdej kobiety. Jednocześnie kobieta staje się nie tylko żoną, ale też służącą. Ischaki pokazuje zatem wizerunek kobiety, który wykształcił się przez wieki w patriarchalnym społeczeństwie: istoty całkowicie zależnej, której głównym zadaniem jest służyć mężowi. Poza tym przywołuje stereotypowe cechy kobiecego charakteru, które wykształciły się na przestrzeni wieków, takie jak: bezinteresowność, cierpliwość, czułość czy sentymentalność²⁰⁵.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że temat miejsca kobiet w społeczeństwie obecny był na przełomie XIX i XX wieku na łamach gazet i czasopism skierowanych do ludności muzułmańskiej, w tym tatarskiej. Pierwsze artykuły dotyczące kwestii tatarskich kobiet podejmowali autorzy publikujący na łamach gazety „Tardżuman”, przede wszystkim jednak jej założyciel – Ismail Gasprinski. W swoich artykułach poruszał on kwestie dotyczące edukacji, statusu społecznego czy emancypacji²⁰⁶. W jednym z esejów, *Kobiety. Połowa świata* (Женщины. Половина мира), Gasprinski przekonywał, że kobiety stanowią połowę świata nie tylko w sensie demograficznym. Autor zawarł tu myśli i idee na temat edukacji muzułmanek, dowodził, że ich edukacja i emancypacja uchroni świat przed niewiedzą i ciemnotą.

²⁰⁴ А. Каримова, *Идейно-эстетическая эволюция проблемы феминизма в творчестве Гаяза Исхаки*, <https://dlib.rsl.ru/viewer/01000255499> (dostęp: 10.09.2017).

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ Ч. Муслихова, *Движение за эмансипацию...*, s. 48.

Gasprinski stwierdzał w artykule, że na rękach kobiety-matki rośnie cały świat i zaznaczał, że od tego, jak będzie postrzegać siebie ona sama, będzie zależeć los społeczeństwa, jego mentalność czy historia²⁰⁷.

Temat kobiet podejmowany był nie tylko w publicystyce tatarskiej na łamach gazety „Tardżuman”. Należy również wspomnieć o wydawnictwach, które na przełomie wieków zaczęły ukazywać się specjalnie z myślą o kobietach jako odbiorcach. W roku 1906 swoją działalność rozpoczęła pierwsza wyspecjalizowana gazeta skierowana do kobiet-muzułmanek na terytorium ówczesnej Rosji – „Алеми Нисван”, czyli „Kobiety świat” (*Алеми нисван – Женский мир*), którego naczelną redaktorką była córka Ismaila Gasprinskiego, Szafika. To właśnie pod wpływem tego tytułu zaczęły ukazywać się na pozostałej części terytorium Rosji podobnego rodzaju wydawnictwa²⁰⁸. Sama historia powstania i działalność pisma nie zostały jeszcze, co prawda, dokładnie zbadane, jednak – jak podkreśla Lenara Czубукчијева – jego rola w rozwoju ruchu kobiecego na Krymie była niebagatelna²⁰⁹. Warto tu wymienić jeszcze jeden tytuł prasowy, a mianowicie czasopismo „Сююмбике” (*Сююмбике*), wydawane w całości w języku tatarskim w Tatarstanie. Pierwszy numer ukazał się jesienią 1913 roku, kolejne wychodziły nieprzerwanie do roku 1918 co dwa tygodnie. Tematyka pisma była dość szeroka i koncentrowała się w głównej mierze wokół zagadnień społecznych, w katalogu których dość istotne miejsce zajmowała kwestia kształcenia muzułmańskich kobiet. „Сююмбике” zwracało szczególną uwagę między innymi na kwestie programowe oraz metodykę nauczania. Warto zaznaczyć, że tytuł ten wydawany jest również obecnie na terytorium dzisiejszego Tatarstanu i zostanie omówiony w dalszej części pracy²¹⁰.

Trzy wielkie rewolucje w Rosji na początku XX wieku otworzyły kobietom-muzułmankom nowe możliwości w dostępie do edukacji i zachęciły je do zdobywania wiedzy. Jak wspomniano już wcześniej, był to czas, który sprzyjał zaangażowaniu w sprawy publiczne różnych przedstawicieli społeczności muzułmańskiej. Co jednak ważne,

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ Л. Чубукчиева, *Женский вопрос на страницах журнала Алеми нисван*, „Гасырлар авазы” 2013, № 1–2, s. 36.

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ В. Арямнова, *Журнал «Сююмбике»: вместе навсегда!*, <http://rt-online.ru/prubr-obsh-10112466/> (dostęp: 10.09.2017).

wraz ze wzrostem poziomu wykształcenia kobiet zmianie uległ także ich światopogląd. Zmiana ta spowodowała, że kobiety włączyły się również w walkę o prawa polityczne. Jak podkreśla Lila Gabdrafikowa, na początku XX wieku „kobiety tatarskie były prawdopodobnie najbardziej wyemancypowanymi ze wszystkich kobiet muzułmańskich w Rosji. To właśnie one pracowały jako lekarki, nauczycielki, artystki, a na Kaukazie i w Azji Centralnej stały się wzorem dla mieszanek tamtejszych rejonów”²¹¹. Polityczne postulaty kobiet muzułmańskich zostały odzwierciedlone podczas wspomnianych we wcześniejszej części pracy wszechrosyjskich zjazdów muzułmańskich, ale nie tylko, bo warto tu przywołać niezwykle istotne wydarzenie dla całej rosyjskiej społeczności muzułmańskiej zamieszkującej ówczesną Rosję, jakim był Wszechrosyjski Zjazd Muzułmanek.

Wydarzenie, które miało miejsce 24–27 kwietnia 1917 roku w Kazaniu, było pierwszym tego rodzaju spotkaniem muzułmańskich kobiet Rosji. Podczas zjazdu podejmowano takie tematy, jak: równouprawnienie kobiet i mężczyzn w islamie, równość w prawach politycznych, udział kobiet w wyborach czy kwestie związane z funkcjonowaniem rodziny oraz małżeństwem. Co ważne, uczestniczyły w nim tylko kobiety²¹². Warto zaznaczyć, że niezwykle znaczący wkład w przygotowanie tego wydarzenia oraz określenie jego ram programowych włożyły kazańskie nauczycielki-muzułmanki, a wśród nich Fatiha Ajtowa (*Фатима Аитова*), wybitna pedagog i nauczycielka, założycielka pierwszej świeckiej szkoły dla muzułmańskich dziewcząt²¹³. Zarówno w historii Kazania, jak i muzułmańskiej społeczności Tatarstanu zapisała się ona jako postać, która wniosła nieoceniony wkład w rozwój szkolnictwa muzułmańskiego w republice, w szczególności tego skierowanego do dziewcząt. Dzięki wsparciu finansowemu swojego męża – Sulejmana, należącego do ówczesnej elity Tatarstanu, mogła realizować dzieło rozwoju żeńskiej edukacji. W roku 1897 otworzyła szkołę podstawową dla dziewczynek z biednych rodzin muzułmańskich, natomiast w sierpniu 1909 roku otrzymała zgodę od władz Kazania na utworzenie świeckiej

²¹¹ Л. Габдрафикова, «В начале XX века татарки были наиболее эмансипированными среди всех мусульманок России», <https://realnoevremya.ru/articles/25438> (dostęp: 10.09.2017).

²¹² Ч. Муслихова, *Движение за эмансипацию...*, s. 38.

²¹³ *Ibidem*.

szkoły podstawowej dla dziewczynek z rodzin tatarskich, w której mogły one uczyć się nie tylko podstaw wiary muzułmańskiej, lecz również języka rosyjskiego i przedmiotów świeckich²¹⁴. W pierwszym roku funkcjonowania szkoły uczęszczało do niej 85 uczennic, przy czym były to tylko mieszkanki Kazania. W późniejszych latach naukę pobierały tu także uczennice z innych rejonów Rosji. W roku 1911 ich liczba wynosiła 120²¹⁵.

Wspomniany Wszechrosyjski Zjazd Muzułmanek zorganizowały muzułmańskie działaczki ruchu kobiecego z Moskwy i Kazania. Zgromadził on delegatki z wielu rejonów Rosji, między innymi z Krymu, Kaukazu, Kazachstanu, Litwy, Syberii i Turkiestanu. Brały w nim udział delegatki w różnym wieku, o szerokim przekroju zawodowym. Pierwszym blokiem tematycznym poruszającym kluczowe postanowienia zjazdu był ten dotyczący równości kobiet i mężczyzn w islamie²¹⁶. Mowa była o tym, że według szariatu kobieta i mężczyzna stanowią jedność, ale również o tym, że zgodnie z prawem muzułmańskim kobiety mają prawo uczestniczyć w życiu społecznym i politycznym, w tym w wyborach. Istotne było również stwierdzenie, że w Koranie nie ma nakazu zobowiązującego kobiety do noszenia nakrycia głowy w postaci hidżabu²¹⁷. Następnie podjęto uchwały o charakterze strukturalno-organizacyjnym dla całego ruchu kobiet muzułmańskich w Rosji. Postanowienia przewidywały zjednoczenie wszystkich organizacji zrzeszających kobiety w jedną scentralizowaną organizację, której podlegałyby mniejsze grupy regionalne. Przewidywano też utworzenie komitetu centralnego, który mieściłby się w Moskwie, a którego funkcjonowanie miało być zapewnione przez datki od członkiń – rosyjskich muzułmanek. One także miałyby zajmując się pozyskiwaniem środków finansowych w swoich regionach na funkcjonowanie organizacji²¹⁸.

Kolejny zestaw postanowień zjazdu obejmował propozycje dotyczące sfery socjalnej, których główną osią była idea równości

²¹⁴ Д.З. Хайретдинов, *Ислам на Урале: энциклопедический словарь*, Нижний Новгород 2009, s. 26.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ С. Фанзов, *Всероссийский съезд мусульманок*, <http://www.idmedina.ru/books/regions/?1564> (dostęp: 10.09.2017).

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ *Ibidem*.

w prawach politycznych kobiet i mężczyzn. Przewidywano też udział kobiet w wyborach do Wszechrosyjskiego Zgromadzenia Ustawodawczego²¹⁹. Można zatem stwierdzić, że głoszone od końca XIX wieku przed dżadidystów postulaty emancypacji muzułmanek, głównie w obrębie edukacji, przerodziły się z czysto teoretycznych rozważań na temat roli kobiet w społeczeństwie w rzeczywistą walkę o prawa kobiet, prowadzoną na początku XX wieku już przez same zainteresowane tą kwestią muzułmanki.

1.6. Podsumowanie

Ruch dżadidyзму jest nierozzerwalnie związany z funkcjonowaniem społeczności muzułmańskiej w państwie rosyjskim na przełomie XIX i XX wieku. Do czasów współczesnych wśród badaczy toczą się spory odnośnie do samej definicji pojęcia oraz jego interpretacji. Najbardziej rozpowszechnionym rozumieniem dżadidyizmu jest rozpatrywanie tego zjawiska jako ogólnospołecznego ruchu rosyjskich muzułmanów, który stanowił ich odpowiedź na rozwój społeczeństwa industrialnego. Umowne ramy czasowe przyjmuje się na lata 1880–1917, gdzie lata 1880–1905 stanowiły pierwszy etap, polegający na reformie tradycyjnego systemu edukacji religijnej, oraz lata 1905–1917, będące kontynuacją rozpoczętych wcześniej zmian przy jednoczesnym podniesieniu haseł politycznych. Za twórcę dżadidyizmu uważany jest Ismail Bej Gasprinski, krymskotatarski muzułmański działacz społeczno-polityczny przełomu XIX i XX wieku. Gasprinski wzywał do solidarności tureckich narodów Rosji, wraz ze wspólnym językiem i spójnym systemem edukacji wzorowanym na europejskich osiągnięciach, co doskonale wyrażało hasło: „jedność w myślach, słowach i czynach”. Nazwa samego ruchu pochodzi od arabskiego wyrażenia *usul al-dżadid*, czyli nowa metoda. Dżadidyści krytykowali fanatyzm religijny, postulowali zastąpienie niewydolnych i przestarzałych szkół religijnych szkołami świeckimi, zawierającymi w sobie komponent narodowy, wzywali do rozwoju nauki i kultury. Za prekursorów reform muzułmańskiej edukacji uznać można takie osoby, jak Szihabuddin Mardżani, Husajn Faizchanow czy Kajum Nasyri, których działalność stanowiła podwaliny późniejszych reform zapoczątkowanych przez dżadidystów na przełomie XIX i XX wieku.

²¹⁹ *Ibidem*.

Działalność reformatorska rosyjskich muzułmanów przełomu XIX i XX wieku koncentrowała się przede wszystkim na kwestiach związanych z reformą edukacji oraz dostosowaniem samej religii muzułmańskiej do ówczesnych warunków panujących w Rosji. Na początku XX stulecia coraz bardziej widoczna stała się także aktywność polityczna przedstawicieli samego ruchu. Zaangażowaniu rosyjskich muzułmanów w życie polityczne sprzyjały głównie wydarzenia związane z rewolucją 1905 roku. Najbardziej widoczna była działalność frakcji muzułmańskiej na forum Dumy Państwowej w latach 1906–1917. Nie bez znaczenia było także utworzenie pierwszej wszechrosyjskiej partii muzułmańskiej w 1905 roku. Niektórzy z muzułmańskich działaczy politycznych w sposób szczególny zaangażowali się w życie społeczno-polityczne, przede wszystkim Mułłanur Wachitow, Gajaz Ischaki, Sadri Maksudi, Jusuf Akczura czy Mirsaid Sułtan Galijew. Nie bez znaczenia jest także problematyka równouprawnienia kobiet w życiu społeczno-politycznym. Tatarscy myśliciele i pisarze podejmowali ten problem w swoich dziełach, uznając go za tak samo ważny na drodze do wyzwolenia narodu tatarskiego spod rosyjskiej zależności, jak reforma szkolnictwa czy zaangażowanie przedstawicieli społeczności muzułmańskiej w życie politycznym kraju.

Rozdział 2

Musa Bigijew – życie i twórczość

2.1. Młodość i lata szkolne

Musa Dżarullah Bigijew urodził się w 1875 roku w Rostowie nad Donem¹, w europejskiej części Rosji. Data oraz miejsce jego narodzin są jednak umowne, gdyż brak dokładnych informacji, które by je potwierdzały. Sam myśliciel również nie posiadał wiedzy odnośnie do miejsca i daty swoich urodzin, o czym wspominał między innymi w listach, w których zaznaczał jedynie, że urodził się w okolicach miasta Nowoczerkask. Dziadek Musy Bigijewa od strony ojca – Abdul Karim – pochodził ze wsi Kikino w południowo-zachodniej części ówczesnej guberni penzeńskiej i należał do rodu Dewlikamow, którego historia, według niektórych hipotez, sięga jeszcze czasów Bułgarii Nadwołżańskiej. Matka Musy – Fatima – była córką imama ze wsi Kikino z rodu Bigijew. Samo imię Dżarullah, dzięki któremu Musa zyskał rozpoznawalność, odziedziczył po swoim ojcu – postaci, której warto przyjrzeć się nieco bliżej, by zrozumieć, że późniejsze zainteresowanie naukami muzułmańskimi, jakie wykazywał Musa Bigijew nie było przypadkowe².

Ojciec Musy – Dżarullah – zdobył wykształcenie uczęszczając na lekcje do imama we wspomnianej już wsi Kikino, gdzie zajmował się naukami muzułmańskimi oraz poznawał język arabski. Wkrótce

¹ Myśliciel urodził się w środowisku niezrusyfikowanych Tatarów, wśród tradycyjnej społeczności, w której znajomość języka rosyjskiego, jak zaznacza badacz biografii Bigijewa Ajdar Chajrutdinow, była raczej znikoma. Zob. А. Хайрутдинов, *Муса Бигиев говорит, что нужно реформировать не ислам, а наше понимание ислама*, <https://www.business-gazeta.ru/article/392614> (dostęp: 1.04.2017).

² М. Гермез, *Муса Джаруллах Бигиев*, Казань 2010, s. 17.

ożenił się z córką imama, która również otrzymała od ojca gruntowne wykształcenie w zakresie nauk muzułmańskich. Wraz z rozpoczęciem budowy linii kolejowej łączącej Moskwę i Rostów nad Donem Dżarulla znalazł zatrudnienie przy pracach związanych z budową kolei w Rostowie, gdzie także pełnił funkcje religijne z polecenia ówczesnego muftiego miasta Orenburga. W 1870 roku na świat przyszedł jego pierwszy syn, Mohammed Zahir, a pięć lat później Musa Dżarullah. Dżarullah zmarł w 1881 roku, a tym samym o dalszą przyszłość synów, w tym kwestie związane z ich edukacją, musiała załatwić się jego żona Fatima³.

Pragnieniem matki Musy⁴ było, by jej synowie zostali uczonymi w zakresie nauk religijnych i posiadali najlepsze wykształcenie muzułmańskie. Nie stanowiło to jednak prostego zadania, gdyż miasto, w którym mieszkali – Rostów nad Donem – nie oferowało stosownych ku temu możliwości. Matka Musy, po zapewnieniu mu wykształcenia na poziomie podstawowym i przekazaniu wszystkiego, czego nauczyła się od swojego ojca oraz ze starotatarskich ksiąg, zapisała go w 1886 roku do Państwowego Rostowskiego Liceum Realnego (szkoły technicznej). Wciąż jednak nie opuszczało jej pragnienie, by syn został wybitnym uczonym muzułmańskim, co ostatecznie skłoniło ją do posłania go w roku 1888 na naukę do Kazania⁵. Warto zaznaczyć w tym miejscu, że w owym czasie miasto to stanowiło swoiste centrum edukacyjne dla rosyjskich muzułmanów. Pierwsze medresy w Kazaniu pojawiły się w latach 70. XVIII wieku, a u progu XIX wieku placówki te znajdowały się już na całym terytorium guberni kazańskiej. W połowie XIX stulecia na obszarze tym funkcjonowało 430 muzułmańskich szkół podstawowych i ponad 50 medres. W warunkach braku państwowości medresy nabierały dla Tatarów dodatkowego znaczenia. Stawały się ośrodkami odrodzenia narodowego i wychowania przyszłej elity intelektualnej⁶.

³ *Ibidem*.

⁴ O tym, jak ogromną rolę w życiu Musy Bigijewa odegrała jego matka, świadczy fakt, że w początkowym etapie działalności twórczej niektóre ze swoich publikacji podpisywał nie jako Musa Bigijew, a „syn Fatimy”. Szerzej zob. А. Хайрутдинов, *Муса Бигиев говорит...*

⁵ Р.Ф. Патеев, *Ислам в Ростовской области*, Москва 2007, s. 15–16.

⁶ Х. Ханов, *Мусульманское обучение*, <http://muslem.ru/мусульманское-обучение/> (dostęp: 1.04.2017).

Młody Musa Bigijew rozpoczął naukę w jednej z najstarszych i najznamienitszych szkół w Kazaniu, w medresie Apanajewskaja. Historia powstania szkoły sięga lat 70. XVIII wieku, kiedy to wybudowano drugi murowany meczet w Kazaniu, o tej samej nazwie, przy którym prowadzone były lekcje nauk muzułmańskich. Medresa była jedną z najpopularniejszych w Imperium Rosyjskim, o czym świadczy fakt, że uczyli się w niej uczniowie z najodleglejszych zakątków imperium. W samym roku 1875 w murach szkoły naukę pobierało ponad 300 uczniów. Medresę tę ukończyli wybitni przedstawiciele tatarskiej inteligencji, tacy jak: Kajum Nasyri, Mirsaid Sułtan Galijew czy Galimdzan Barudi⁷. Niestety, życie i nauka w medresie nie spełniły oczekiwań Musy Bigijewa z powodu niesatysfakcjonującego go poziomu nauczania i wkrótce powrócił do rodzinnego Rostowa, gdzie ukończył przerwana naukę w liceum⁸.

Po ukończeniu nauki w liceum Bigijew zdecydował się kontynuować edukację w Bucharze. Wybór ten nie był przypadkowy. W ślad za wielowiekową tradycją, zgodnie z którą młodzi Tatarzy, chcący pogłębić wiedzę w zakresie nauk muzułmańskich, udawali się do Buchar i Samarkandy, również Musa wyruszył w podróż do Azji Centralnej. Znanie w całym świecie muzułmańskim bucharskie medresy oferowały wykształcenie młodym ludziom z różnych zakątków świata islamu⁹. Sama Buchar, zamieszkiwana przez dosyć liczną mniejszość tatarską, połączona była silnymi więzami gospodarczymi z Imperium Rosyjskim. Według relacji podróżników, już w 1822 roku liczba ludności tatarskiej w tym mieście sięgała trzech tysięcy, co czyniło je jednym z największych skupisk mniejszości tatarskiej w Imperium Rosyjskim¹⁰. Warto przypomnieć, że w Bucharze nauka tekstów religijnych prowadzona była w arabskim, natomiast komentarze do większości z nich wykładane w języku perskim. Prowadziło to do sytuacji, w której tylko nieliczni muzułmanie, w tym Tatarzy, przyjeżdżali do rodzinnych stron wyedukowani w pełnym tego słowa

⁷ Р. Гимазова, *История Апанаяевского медресе*, <http://www.islamisemya.com/istoriya/istoriya/islam-v-regionakh/4780-istoriya-apanayevskogo-medrese> (dostęp: 1.04.2017).

⁸ М. Гермез, *Муса Джаруллах...*, s. 19.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ A.J. Frank, *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*, Boston 2012, s. 80–81.

znaczeniu. Większość uczących się w bucharskich szkołach często nie pojmowała tego, co obejmował program nauczania. W ciągu całego kursu edukacyjnego, trwającego 12 lat, absolwenci przyswajali głównie kultowo-rytualny aspekt islamu, nie rozumiejąc przy tym dogmatów wiary i wielu kwestii teologicznych¹¹.

Musa Bigijew nie był zadowolony ze sposobu nauczania w bucharskich medresach i postanowił kształcić się na własną rękę, samodzielnie wybierając nauczycieli i mentorów. Podczas prywatnych lekcji u recytatora Koranu poznawał język arabski i perski, pod jego okiem zgłębiał także filary wiary muzułmańskiej. Jednocześnie studiował fikh i filozofię, matematykę i astronomię. Zaznajomił się z dziełami takich myślicieli, jak: Euklides, Pitagoras, Archimedes, Descartes czy Roger Bacon. W tym czasie zajął się także przekładem z języka rosyjskiego na tatarski rozpraw naukowych z zakresu matematyki¹². Pomimo aktywnego zaangażowania w życie naukowe, jakie prowadził w Bucharze, Bigijew, rozczarowany atmosferą panującą w tamtejszych medresach, postanowił w roku 1896 powrócić do ojczyzny z zamiarem kontynuowania edukacji na jednej ze świeckich uczelni. Niestety, nieznajomość łaciny stanowiła znaczącą przeszkodę w zrealizowaniu tego planu. Według niektórych źródeł, Bigijew w 1901 roku mieszkał w Petersburgu, co pozwala przypuszczać, że to właśnie w tym mieście kontynuował naukę¹³.

Przyszły myśliciel postanowił ostatecznie uczyć się tam, gdzie nie była wymagana znajomość łaciny. Udał się więc do Stambułu i rozpoczął naukę w szkole inżynierskiej. W mieście tym miało miejsce spotkanie, które w dużej mierze zdecydowało o przyszłości Musy Bigijewa. Poznał tam, również pochodzącego z Rostowa, Musę Akegetzade (*Муса Акъегетзаде*)¹⁴. Postać ta należy do grona najznamienitszych tatarskich pisarzy i naukowców przełomu XIX i XX wieku. W latach 1884–1888 Akegetzade pracował w redakcji gazety „Tardżuman”. Wniósł także znaczący wkład w rozwój tatarskiej

¹¹ А. Юзеев, *Место джадидизма в татарской общественной мысли конца XIX – начала XX вв.*, http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg;/numbers/1999_1_2/08/08_1/&s (dostęp: 1.04.2017).

¹² М. Гермез, *Муса Джаруллах...*, s. 19–20.

¹³ А.Г. Хайрутдинов, *Последний татарский богослов. Жизнь и наследие Мусы Джаруллаха Бигиева*, Казань 1999, s. 34.

¹⁴ *Ibidem*.

literatury, uważany jest za twórcę tatarskiej literatury realistycznej. Jest autorem jednej z pierwszych powieści tatarskich, którą opublikował w 1886 roku. Od końca lat 80. XIX wieku przebywał w Turcji, gdzie w akademii wojskowej wykładał język rosyjski i ekonomię¹⁵. To właśnie Akegetzade przekonał Musę Bigijewa do kontynuowania edukacji w zakresie nauk muzułmańskich i zrezygnowania z nauki w szkole inżynierskiej. Sam Bigijew opisuje to następująco: „Ziarna miłości do nauk muzułmańskich zostały zasiane w sercu mym przez samego Boga, po 10 latach straconych w medresach, wezwany przeznaczeniem i pełen nadziei wyruszam do krajów muzułmańskich”¹⁶. Tureckie placówki edukacyjne okazały się mało atrakcyjne dla Bigijewa i dlatego postanowił wyruszyć w długą podróż po muzułmańskim Wschodzie w poszukiwaniu wiedzy.

Musa Bigijew uczył się w Egipcie, Hidżazie, Indiach i Syrii. Według niektórych źródeł, studiował także na Krymie, jednak sam nie potwierdza tego w swoich wspomnieniach. Za granicami kraju spędził na nauce około pięciu lat. W tym czasie studiował między innymi na jednym z najbardziej prestiżowych uniwersytetów muzułmańskich, czyli kairskim Al-Azharze. To właśnie dzięki nauce na tej uczelni miał możliwość poznania wybitnego myśliciela Muhammada Abduha i uczęszczania na jego lekcje. Bigijew spędzał także dużo czasu w Bibliotece Narodowej Egiptu, gdzie zajmował się historią Koranu, pobierał ponadto prywatne lekcje u wybitnych nauczycieli w zakresie nauk muzułmańskich. Wszystko to mogło świadczyć o tym, że, podobnie jak w Bucharze i Stambule, rozczarował się egipskim systemem edukacji muzułmańskiej i dlatego postanowił zgłębiać wiedzę samodzielnie¹⁷.

Z Egiptu Bigijew udał się na pielgrzymkę do Mekki i spędził dwa lata w Hidżazie, gdzie uczęszczał na zajęcia do wybitnych teologów. Jak sam relacjonował, zgłębiał w tym czasie u niejakiego szejka Saliha księgi hadisów, później, będąc już w Medynie, studiował dzieło imama Malika *Al-Muwatta*¹⁸. Z Hidżazu udał się w daleką podróż do Indii, w nadziei na spotkanie wybitnego nauczyciela nauk muzułmańskich i kontynuowania nauki w jednej z tamtejszych szkół

¹⁵ М.А. Сафаров, *Акегетзаде (Акегет) Муса*, http://www.islampenza.ru/news/akegetzade_akeget_musa/2009-11-08-383 (dostęp: 1.04.2017).

¹⁶ А.Г. Хайрутдинов, *Последний татарский...*, s. 35.

¹⁷ М. Гермез, *Муса Джаруллах...*, s. 20.

¹⁸ *Ibidem*.

religijnych. Spędził tu około pół roku, mieszkał na przedmieściach miasta Saharanpur, położonego na północy kraju. Podczas pobytu w Indiach Bigijew prowadził dysputy na temat islamu z tamtejszymi prawnikami muzułmańskimi, studiował sanskryt, a także poznawał główne dzieła literatury indyjskiej, takie jak *Mahabharata*¹⁹.

Po pobycie w Indiach Bigijew zdecydował, że powróci do Egiptu. W Kairze kontynuował studia nad Koranem w tamtejszej bibliotece. Efektem prowadzonych prac były wydane później publikacje, takie jak, na przykład, *Historia Koranu i jego kopii* (История Корана и его списков), którą przygotował właśnie w Kairze, będąc studentem, a opublikował zaraz po powrocie do ojczyzny. W Egipcie Musa Bigijew spędził tym razem trzy lata, a następnie udał się na Bliski Wschód w celu zaznajomienia się ze szkołami muzułmańskimi w Bejrucie. Prosto z tego miasta wyruszył w podróż do Syrii. Nie mając wystarczających środków na przejazd, trasę z Bejrutu do Asz-Szama pokonał pieszo. W Syrii myśliciel prawdopodobnie zapoznał się z miejscowymi uczonymi i pracował jako nauczyciel w jednej z tamtejszych medres²⁰.

2.2. Musa Bigijew i jego działalność społeczno-polityczna

Po jedenastu latach spędzonych za granicami kraju w poszukiwaniu wiedzy Musa Bigijew w roku 1904 powrócił do ojczyzny. Jak sam zaznaczał, lata te przyniosły mu głębokie rozczarowanie.

Pełen wielkich nadziei podróżowałem po świecie muzułmańskim, odwiedziłem Bucharę, Turcję, Egipt, Hidżaz, Indie i Syrię. Widziałem wszystkie szkoły religijne. Niestety, ostatecznie powróciłem do ojczyzny niezadowolony i całkowicie rozczarowany²¹.

Pomimo rozczarowania, jakie przeżył za granicami kraju, warto zaznaczyć, że lata spędzone w Bucharze, na Bliskim Wschodzie i w Indiach dały mu możliwość zgłębienia nauk muzułmańskich, a także poznania języka arabskiego i perskiego. O tym, jak dobrze posługiwał się językiem arabskim, świadczyć mogą jego dzieła napisane

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibidem.*

właśnie w tym języku. Po powrocie do rodzinnego Rostowa nad Donem od miejscowych duchownych muzułmańskich otrzymał propozycję objęcia opieką jednej z tamtejszych wspólnot muzułmańskich, a także nauczania w medresie. Warto zaznaczyć, że zgodnie z panującą wówczas tradycją wśród miejscowej ludności muzułmańskiej, każdy młody człowiek, który wykształcił się w Bucharze i powrócił do ojczyzny, otrzymywał propozycję objęcia funkcji imama oraz nauczania w medresach. Musa Bigijew nie podążył jednak w ślad za tą tradycją, przede wszystkim dlatego, że nie był wystarczająco zadowolony ze zdobytej wiedzy. Trzeba również odnotować, że zaraz po powrocie z Kairu, w 1905 roku, ożenił się z córką imama z Czystopola – Asmą Galje, która dała mu liczne potomstwo (sześć córek i dwóch synów). W niedługim czasie po ślubie postanowił wyjechać do Petersburga²².

Powrót Musy Bigijewa do ojczyzny zbiegł się w czasie z wybuchem rewolucji 1905 roku, która – jak zaznaczają Nicholas Riasanovsky i Mark Steinberg

umożliwiła społeczne przemiany, jakie od pewnego czasu zachodziły w carskim imperium, a także towarzyszący im rozwój opozycji wobec panującego reżymu. W całym kraju szerzyły się strajki i demonstracje [...] coraz częstsze stały się protesty i zamieszki wśród studentów. Oliwy do ognia dołała jeszcze wojna z Japonią i poniesione w niej klęski²³.

Jak pisał Gajaz Ischaki: „Po roku 1905, kiedy to nastąpiła względna wolność słowa, tatarska inteligencja przystąpiła do aktywnej działalności, zarówno na polu polityki, jak i kultury. Dowodem na to są zorganizowane zjazdy muzułmańskie i powstanie partii politycznych”²⁴. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że po ogłoszeniu 17(30) października 1905 roku przez Mikołaja II *Manifestu październikowego*, który gwarantował ludności swobody obywatelskie, również przed społecznością turecko-tatarską pojawiły się zupełnie nowe możliwości, takie jak nieskrępowana działalność wydawnicza czy możliwość tworzenia partii i ruchów politycznych²⁵.

²² *Ibidem*.

²³ N.V. Riasanovsky, M.D. Steinberg, *Historia Rosji*, Kraków 2009, s. 421–423.

²⁴ Г. Исхаки, *Идель Урал под русским игом: революция 1905 года*, <http://tatarica.narod.ru/cult/library/book/idel-ural/idel08.htm> (dostęp: 1.04.2017).

²⁵ N.V. Riasanovsky, M.D. Steinberg, *Historia...*, s. 424.

Wraz z rozpoczęciem wydarzeń 1905 roku Bigijew aktywnie zaangażował się w działalność ruchu politycznego rosyjskich muzułmanów. W Petersburgu zaprzyjaźnił się z Abduraszidem Ibrahimowem, z którym wspólnie tworzył gazetę „Ulfet” (*Jedność*). Działacz ten, podobnie jak Musa Bigijew, odbył podróż do krajów muzułmańskich, był także w Europie. Po powrocie do Rosji w 1900 roku poświęcił się aktywnej działalności politycznej i społecznej, wydając pismo „Mirat” (*Lustro*), w którym agitował za powstaniem narodowych, niezależnych instytucji oraz opowiadał się za reformą rosyjskiego reżimu politycznego według wzorców europejskich. Podczas II Wszechrosyjskiego Zjazdu Muzułmańskiego w styczniu 1906 roku Ibrahimow współtworzył program partii Ittifak, a na III Wszechrosyjskim Zjeździe Muzułmańskim wzywał do jedności wszystkich muzułmanów na wzór towarzyszy Proroka. Ponadto nawoływał rosyjskich muzułmanów do współpracy ze światową ummą i politycznej jedności ze wszystkimi muzułmanami w ramach jednego narodu muzułmańskiego. W książce z 1907 roku *Interpretacja tysiąca i jednego świętego hadisu* (Толкование тысячи и одного священного хадиса), zakazanej przez cenzurę, podkreślał, że wszyscy muzułmanie stanowią jedną nację²⁶. Warto zaznaczyć, że dzięki znajomości z Ibrahimowem Musa Bigijew zapoznał się także z metodami nauczania propagowanymi przez dżadidystów w Rosji, których aktywnym zwolennikiem był właśnie Ibrahimow²⁷. W latach 1905–1906 w gazecie „Ulfet” ukazało się dziesięć artykułów Bigijewa, opisujących głównie muzułmańskie zjazdy, jakie w owym czasie miały miejsce.

Musa Bigijew uczestniczył także we wszystkich wszechrosyjskich zjazdach muzułmanów, co bez wątpienia czyni go jednym z politycznych liderów rosyjskiej społeczności muzułmańskiej początku XX wieku. W roku 1906 wydał trzy zbiory dokumentów z poszczególnych zjazdów. Wszechrosyjskie zjazdy muzułmańskie, przeprowadzane od 1905 do 1918 roku, dotyczyły rozwiązania narodowościowych, społeczno-politycznych i religijnych problemów rosyjskich muzułmanów, a także realizacji idei autonomii i federalizacji oraz zabezpieczenia interesów społeczności muzułmańskich

²⁶ Р.А. Набиев, *Ислам на европейском Востоке. Энциклопедический словарь*, Казань 2004, s. 108–110.

²⁷ А.Г. Хайрутдинов, *Последний татарский...*, s. 37.

na poziomie państwowym. Organizowane były z inicjatywy muzułmańskich działaczy społeczno-politycznych, a uczestniczyli w nich przedstawiciele wszystkich tych narodów, które wyznawały islam. W rezultacie pracy zjazdów utworzono takie organizacje, jak: Ittifak i Wszechrosyjską Radę Muzułmańską, a także przyjęto dokumenty programowe na temat rozwiązania głównych problemów społeczności muzułmańskiej²⁸.

I Wszechrosyjski Zjazd Muzułmański, nielegalny ze względu na brak oficjalnego pozwolenia ze strony władz, odbył się 15 sierpnia 1905 roku w Niżnym Nowogrodzie. Uczestniczyło w nim 120 delegatów, którzy reprezentowali trzy muzułmańskie narody: Tatarów regionu Wołgi i Uralu, Tatarów krymskich i muzułmanów Azerbejdżanu. Zjazd skupił cztery główne elity muzułmańskie: działaczy politycznych krajowego szczebla, takich jak Ismail Gasprinski, alimów i działaczy, takich jak Musa Bigijew czy Gabdułła Apanajew²⁹, wybitnych przedstawicieli burżuazji tatarskiej, głównie działaczy społecznych oraz liderów miejskich społeczności, i w końcu działaczy z poszczególnych miast i wsi.

Dwie pierwsze grupy, składające się z Tatarów krymskich, Tatarów z Azerbejdżanu i Tatarów z Kazania i Petersburga, nakierowane były bezpośrednio na reformy polityczne. Trzecia grupa, reprezentująca miasto Orenburg, oraz czwarta, z Ufy, wyrażały poglądy umiarkowane i tradycyjne. Na przewodniczącego zgromadzenia wybrany został Ismail Gasprinski, a omawiane tematy dotyczyły takich kwestii, jak działania zmierzające ku polepszeniu wykształcenia i kultury rosyjskich muzułmanów czy stworzenie przedstawicielstwa w Dumie³⁰. Członkowie zjazdu opowiedzieli się za równym traktowaniem wszystkich obywateli Rosji, a także podjęli decyzje zmierzające do zjednoczenia muzułmanów i utworzenia czasowych medżlisów (rad) na terytorium całej Rosji w celu kierowania życiem społeczno-

²⁸ Р.А. Набиев, *Ислам на европейском...*, s. 55.

²⁹ Gabdułła Apanajew (*Габдулла Апанайев*, 1862–1919) – tatarski działacz religijny, pedagog, dziennikarz. Należał do jednej z najstarszych i najbogatszych rodzin tatarskich w Kazaniu. Wraz z rodziną był fundatorem wielu meczetów i medres, które nauczaly w duchu dżadidów.

³⁰ О.Н. Сенюткина, *Первый Всероссийский съезд мусульман и его решения*, http://www.idmedina.ru/books/materials/rmforum/1/plenary_senutk.htm (dostęp: 1.04.2017); С.М. Исхаков, *Первая русская революция и мусульмане*, Москва 2007, s. 164–168.

-kulturalnym ludności muzułmańskiej. Instytucje te miały opierać się na działalności edukacyjnej i teologicznej, a nie politycznej, co oznaczało, że głównymi filarami zmian miały stać się szkoły i społeczności o charakterze dobroczynnym. Z całą pewnością można stwierdzić, że zjazd potwierdził decyzyjność muzułmanów w ich walce o równe prawa z ludnością chrześcijańską. Jego istotnym elementem było także pojawienie się idei utworzenia organizacji Ittifak. Warto zaznaczyć, że do momentu ukazania się manifestu z 17(30) października 1905 roku działalność partii politycznych była zakazana. Ittifak z początku miał być zatem ogólnopaństwowym organem koordynującym walkę społeczności muzułmańskiej w imię wolności obywatelskich i prawa do działalności kulturalno-edukacyjnej³¹.

Musa Bigijew, odnosząc się do samego zjazdu, pisał:

Na pamiątkę tego pierwszego w historii wielkiego zgromadzenia muzułmanów Rosji, postanowiono, że dzień 15 sierpnia ogłoszony będzie świętem dla rosyjskich muzułmanów, gdyż był to dzień szczęśliwy. To historyczne wydarzenie od początku do końca odbywało się w atmosferze wzajemnego szacunku i zrozumienia³².

Dodawał także, że

w krótkim czasie spotkanie przyczyniło się do powstania siły politycznej wśród muzułmanów w Rosji w celu zapewnienia naszej przyszłości. Podczas zjazdu skupiono się na problemie rozpowszechnienia edukacji wśród muzułmanów. Decyzje tego zgromadzenia były w pełni zgodne z potrzebami samych muzułmanów i wyzwaniem współczesności³³.

II Wszechrosyjski Zjazd Muzułmański zorganizowano w styczniu 1906 roku w Petersburgu. Podczas tego wydarzenia ostatecznie została utworzona partia Ittifak wraz z programem wyborczym muzułmańskich liberałów do pierwszych wyborów do Dumy. W samym zgromadzeniu uczestniczyło blisko stu delegatów, a współau-

³¹ М.Д. Бигиев, *Основы реформ. Вступительная статья, перевод с татарского языка и примечания И.Ф. Гимадеева*, <http://islamoved.ru/2016/musa-dzharullah-bigiev-osnovy-reform/> (dostęp: 1.04.2017).

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

torem programu partii Ittifak był wspomniany wcześniej Ibrahimow. Program przewidywał utworzenie konstytucyjnego państwa prawa, w którym równo traktowani będą wyznawcy wszystkich religii i narodów. Funkcje ustawodawcze miały należeć do parlamentu, wybieranego w wyborach powszechnych. Ministrowie mieli być nominowani przez parlament, przed którym mieli być również odpowiedzialni, oraz zatwierdzani przez cara. Władza sądownicza miała być niezależna, kwestie związane z prawem muzułmańskim rozstrzygane w sądach muzułmańskich (chodziło głównie o sprawy dotyczące życia rodzinnego, takie jak małżeństwo czy rozwód)³⁴.

W kwestii dotyczącej samorządności społeczności muzułmańskiej mowa była o podziale terytorium państwa na wilajety, stanowiące swego rodzaju obwody administracyjne, a także jednostki terytorialne niższego szczebla. Medżlisy, będące organami przedstawicielskimi poszczególnych wilajetów, miały posiadać kompetencje prawodawcze w zakresie wcześniej przewidzianym. Funkcję kontrolną oraz weryfikację tego, czy są przestrzegane przepisy ogólnopaństwowe, mieli sprawować urzędnicy. Język, którym miała posługiwać się większość populacji danego wilajetu, uznawany miał być za język oficjalny na danym obszarze, jednak pozostałe narody zamieszkujące wilajet mogły swobodnie prowadzić działalność edukacyjną i wydawniczą w ojczystych językach. Eksterytorialna autonomia poszczególnych obwodów rozumiana była jako autonomia o charakterze religijnym, na wzór systemu milletów³⁵, jaki panował w państwie osmańskim³⁶.

W myśl postanowień II Wszechrosyjskiego Zjazdu Muzułmańskiej społeczności ta miała otrzymać prawo do utworzenia własnego centrum religijnego, wyboru duchowieństwa, utworzenia wspólnot muzułmańskich. W rękach muzułmanów miały znaleźć się religijne szkoły podstawowe, medresy, meczety, miejsca modlitwy, organizacje dobroczynne i prawo do wakfu³⁷.

W przedmowie do programu Musa Bigijew podkreślał, że odpowiada on normom prawa muzułmańskiego. Należy jednak zaznaczyć, że podczas dyskusji nad poszczególnymi punktami programu

³⁴ P.A. Набиев, *Ислам на европейском...*, s. 56–57.

³⁵ System milletów oznaczał porządek prawny funkcjonujący w Imperium Osmańskim w stosunku do ludności niemuzułmańskiej i wyznaczał jej prawa i obowiązki.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ W prawie muzułmańskim majątek przekazany na cele religijne lub charytatywne.

partii wiele kontrowersji wzbudziły zapisy dotyczące autonomii i decentralizacji. Między innymi Ismail Gasprinski przekonywał, że realizacja takich założeń jest niemożliwa w warunkach rosyjskich, podkreślając przy tym, iż tak szeroka autonomia nie funkcjonuje nawet w Wielkiej Brytanii. Pojawiały się także głosy, że autonomia terytorialna doprowadzi do degradacji autonomii religijnej. Przedstawiciele lewego frontu przekonywali z kolei, że w warunkach rozwoju walki klasowej, funkcjonowanie partii muzułmańskiej jest niemożliwe. W wyborach do I Dumy zjazd postanowił utworzyć jedną listę z kadetami i utworzyć z nimi jedną frakcję³⁸.

Od 16 do 21 sierpnia w Niżnym Nowogrodzie miał miejsce III Wszechrosyjski Zjazd Muzułmański, który stanowił swoiste apogeum ruchu politycznego rosyjskich muzułmanów w czasie pierwszej rewolucji. W samym wydarzeniu uczestniczyło ponad 900 delegatów, większość z nich stanowili Tatarzy regionu Wołgi i Uralu. Musa Bigijew objął funkcję sekretarza zjazdu. Można stwierdzić, że głównym celem tego spotkania było poszukiwanie sposobów realizacji swobód przewidzianych w *Manifeście październikowym*. Podczas zjazdu nastąpił rozłam wśród ruchu muzułmańskiego na trzy główne frakcje: konserwatywną, liberalną i socjalistyczną. Abdraszid Ibrahimow i Galimdżan Barudi opowiadali się za ochroną religii przy wykorzystaniu świeckich metod, takich jak polityka, nauka czy finanse. Achmetzjan Sajdaszew³⁹ podkreślał natomiast, że Koran i sunna są dla muzułmanów jednym programem. Wzywał także młodzież i starsze pokolenie do zjednoczenia się w imię progresu i postępu. Gajaz Ischaki natomiast nie zgadzał się z programem partii, opowiadał się jedynie za kompleksową autonomią religijną i narodowo-kulturalną⁴⁰.

Delegaci III Wszechrosyjskiego Zjazdu Muzułmańskiego przyjęli końcowy program partii Ittifak, a także wybrali komitet centralny, składający się z 15 członków (11 z nich było Tatarami). W komitecie

³⁸ А.Ю. Хабутдинов, Д.В. Мухетдинов, *Общественное движение российских мусульман после Манифеста 17 октября 1905 г. и II Всероссийский мусульманский съезд*, <http://www.idmedina.ru/books/regions/?3859> (dostęp: 15.04.2017).

³⁹ Achmetzjan Sajdaszew (Ахметзян Сайдашев, 1840–1912) pochodził z największej rodziny kupieckiej w guberni kazańskiej. Jeden z głównych politycznych przywódców ludności tatarskiej przełomu XIX i XX wieku. Ze względu na aktywne zaangażowanie w życie polityczne i społeczne Kazania jeszcze za życia nazywany przez mieszkańców „tatarskim gubernatorem Kazania”. Wraz ze swoim ojcem – Jachią Sajdaszewem – uczestniczył w muzułmańskich zjazdach lat 1905–1906.

⁴⁰ А.Ю. Хабутдинов, Д.В. Мухетдинов, *III Всероссийский мусульманский съезд*, <http://www.idmedina.ru/books/regions/?3861> (dostęp: 15.04.2017).

znalazł się również Musa Bigijew, obok takich postaci, jak Apanajew, Muchlisa Bubi⁴¹ czy Ibrahimow. Niezwykle istotnymi postanowieniami programowymi zjazdu były kwestie dotyczące edukacji muzułmańskiej. Podjęto między innymi decyzję o wprowadzeniu powszechnego nauczania podstawowego w języku ojczystym, według jednolitego programu. Zgodnie z tymi założeniami, język rosyjski miał być nauczany jako jeden z przedmiotów. Autonomiczny system edukacji muzułmańskiej miał być zrównany w prawach z systemem państwowym i finansowany ze źródeł państwowych i administracji lokalnej. Nadzór nad szkołami miał należeć do miejscowych społeczności, natomiast głównym centrum metodologicznym i analitycznym, odpowiadającym za kontrolę programów nauczania i literatury, miał być Wszechrosyjski Związek Nauczycieli⁴².

Z całą pewnością można wskazać kilka głównych kierunków działalności społeczno-politycznej muzułmanów po II i III zjeździe. Przede wszystkim cechą charakterystyczną tego okresu była wzmożona aktywność polityczna społeczności muzułmańskiej, wyrażająca się w powstawaniu ruchów politycznych, zrzeszających przedstawicieli narodów tureckich i wyznawców islamu z Powołża, Uralu czy Kaukazu. Kolejnym istotnym elementem była aktywna działalność nakierowana na zmiany w systemie edukacji. Po zakończeniu III zjazdu można było zaobserwować także zbliżenie między wyznawcami szyizmu i sunnizmu w duchu idei panislamistycznych. Bardzo istotnym elementem była też wzmożona działalność wydawnicza. Pojawiły się dziesiątki gazet i magazynów o charakterze narodowym i etnokonfesjonalnym na Kaukazie, w Azji Centralnej, na Krymie oraz Powołżu i Uralu, między innymi w Kazaniu, Ufie, Astrachaniu czy Orenburgu. Od 1905 do 1907 roku ukazywały się aż 34 tatarskie tytuły⁴³.

Kolejny, czwarty zjazd zaplanowany został na początek 1907 roku, ale, niestety, władze zabroniły zorganizowania tego wydarzenia, a sami organizatorzy nie podjęli się próby nielegalnego spotkania,

⁴¹ Muchlisa Bubi (Мухлиса Буби, 1869–1937) – działaczka społeczna i pedagog początku XX wieku. W roku 1917, jako pierwsza kobieta w historii islamu i Tatarów, powołana na stanowisko sędziego prawa muzułmańskiego.

⁴² С.М. Исхаков, *Первая русская революция...*, s. 253–259.

⁴³ О.Н. Сеньюткина, *Развитие российского политического тюркизма на завершающем этапе Первой российской революции*, <http://idmedina.ru/books/regions/?3890> (dostęp: 15.04.2017).

obawiając się możliwych represji. W 1907 roku nastąpiła zmiana sytuacji politycznej – władze wycofały się z wcześniej wprowadzonych swobód obywatelskich. Wraz z wieloma innymi została zamknięta gazeta „Ulfet”, a Ibrahimow, który współtworzył tytuł wraz z Musą Bigijewem, wyjechał do Japonii; tym samym skończyła się działalność wydawnicza samego Bigijewa⁴⁴. Jednocześnie nastąpił nowy etap w życiu myśliciela, związany z pracą twórczą i pisanem nowych dzieł. Pierwsza z jego prac, wspomniana już, *Historia Koranu i jego kopii* ukazała się w 1905 roku. Pracę nad tą rozprawą Bigijew rozpoczął jeszcze w czasie nauki na kairskim uniwersytecie Al-Azhar. Jest to niewielka, licząca około 40 stron praca, napisana bardzo dobrym literackim arabskim. Warto wspomnieć, że tekst ten znalazł także odbiorców za granicami kraju, bo w 1907 roku przedrukowany został w egipskiej gazecie „Al-Manar”, której redaktorem był Muhammad Abduh. Po rewolucji Bigijew kontynuował pisanie artykułów dla takich tytułów, jak „Al-Asr al-Dżadid” (*Nowy Wiek*) czy „Tilmiz” (*Uczeń*), które wywierały ogromny wpływ na kształtowanie się samoświadomości społeczności muzułmańskiej⁴⁵.

W roku 1908 myśliciel udał się do Kazania, gdzie wynajął pokój w budynku redakcji gazety „Islah” (*Reforma*). Poznał tam Ahmada Ischakiego, właściciela wydawnictwa „Wschodnia Biblioteka”. Dzięki tej znajomości Bigijew zyskał możliwość wydania swoich dzieł. Udało mu się opublikować część wierszy wybitnego arabskiego poety i filozofa Al-Ma’arriego, zaznajamiając tym samym rosyjskich czytelników z ideami głoszonymi przez tego średniowiecznego poetę. Myśli zawarte w książce spotkały się z entuzjastycznym przyjęciem głównie wśród postępowej części muzułmanów, którzy traktowali je jako odpowiedzi na pytania związane z wyzwaniem współczesności. W słowie wstępnym do książki Bigijew poruszał takie kwestie, jak nieefektywność muzułmańskiego systemu edukacji czy opór wobec zmian i postępu, jaki reprezentowali tradycjoniści. Wydał także prace dwóch kolejnych średniowiecznych uczonych muzułmańskich (Al-Ghazalego [1058–1111] i Asz-Szatibiego [1320–1388]), co czyni go autorytetem i znawcą w zakresie nauk muzułmańskich i języka arabskiego. Prace te w 1908 roku wydane zostały w Orenburgu i Kazaniu⁴⁶.

⁴⁴ М. Гермез, Муса Джаруллах..., s. 24.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

W tym samym roku Bigijew opublikował niezwykle istotną książkę *Literatura arabska i nauki muzułmańskie* (Арабская литература и мусульманская наука). Krytykował w niej zarówno system edukacji muzułmańskiej, którą miał okazję poznać między innymi w czasie podróży do Buchary i krajów muzułmańskich, jak i źródła wykorzystywane w procesie edukacyjnym. Jak sam pisał: „W szkołach religijnych muzułmańskie dzieci zamieniliśmy w prawdziwych bezbożników”⁴⁷. W odróżnieniu od wielu badaczy Wschodu, Bigijew niezwykle surowo oceniał dorobek średniowiecznej myśli filozoficznej. Podkreślał głównie negatywny wpływ średniowiecznej mitologii i filozofii na teologię muzułmańską, w rezultacie czego absolwenci szkół muzułmańskich nie mieli dostatecznej wiedzy w zakresie nauk muzułmańskich oraz nie byli zaznajomieni z twórczością muzułmańskich autorów. W roku 1909 Bigijew wydał pierwszą w historii religii muzułmańskiej księgę hadisów *Al-Muwatta*, napisaną przez założyciela malickickiej szkoły prawnej Malika Ibn Anasa (zm. 795). Recenzja książki została zamieszczona na łamach pisma „Szura”, gdzie wyrażono nadzieję, że opracowanie to stanie się widocznym znakiem zaangażowania rosyjskich imamów w prace związane z badaniem hadisów. Bez wątpienia książka ta jeszcze bardziej wzmocniła autorytet Bigijewa wśród rosyjskich muzułmanów⁴⁸.

W roku 1909 myśliciel otrzymał propozycję od władz medresy Husajnija w Orenburgu poprowadzenia zajęć na temat historii islamu. Warto zaznaczyć, że medresa ta należała do najznamienitszych szkół tego typu w Rosji w owym czasie⁴⁹. Bigijew objął nie tylko funkcję nauczyciela, ale także pomocnika rektora. Oprócz historii religii, wykładał historię języka arabskiego i literatury, psychologię i prawo muzułmańskie. Podczas zajęć poświęconych historii islamu zaznajamiał uczniów z ideą wszechobejmującego Boskiego miłosierdzia. Nauczał, że wszystkie religie są sobie równe i prawdziwe, stąd też każdy, niezależnie od wyznawanej wiary, może dostąpić zbawienia. Warto zaznaczyć, że idea Boskiego miłosierdzia, jaką głosił, sięgała swoimi korzeniami do myśli Ibn Arabiego czy Ibn Tajmijji. Wykłady

⁴⁷ А.Г. Хайрутдинов, *Последний татарский...*, s. 40.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ И.З. Малахов, *Медресе как центр формирования духовной личности*, [w:] *Ислам в Рязанской области: прошлое, настоящее и будущее*, ред. Д.В. Мухетдинов, Ш.Р. Кашаф, Москва 2016, s. 55.

na temat historii religii publikował także na łamach gazety „Szura”. W rezultacie w prasie tatarskiej i osmańskiej rozgorzała dyskusja na temat słuszności podejmowanego przez Bigijewa tematu. Został zmuszony do rezygnacji z posady nauczyciela w medresie Husajnija – jej władze utożsały się z kręgami przeciwnymi ideom głoszonym przez myśliciela. Choć władze medresy wkrótce zmieniły swoją decyzję, głównie za sprawą uczniów, którzy stanęli w obronie nauczyciela, Bigijew odmówił kontynuowania pracy w tej placówce⁵⁰.

Latem 1910 roku myśliciel udał się w podróż do Finlandii, a jej efektem było powstanie książki *Post w długie dni* (Пост в длинные дни). Praca ta była przyczynkiem do ostrej polemiki w prasie muzułmańskiej, a samo ukazanie się książki niezwykle ważnym wydarzeniem dla całej społeczności muzułmańskiej. W pierwszej części opracowania autor opisał swoją podróż do Finlandii, posługując się przy tym bardzo dobrym warsztatem literackim, co także zostało docenione przez odbiorców. W dalszej części stawiał pytania odnośnie do słuszności stosowania się do zaleceń postu przez muzułmanów zamieszkujących tereny na północy, ze względu na znacznie dłuższe dni i krótsze noce podczas tak zwanych białych nocy⁵¹. Rosyjska gazeta „Mir isłama” (*Świat Islamu*) w niezwykle pozytywnych słowach oceniła publikację, zaznaczając, że została ona napisana w sposób zrozumiały dla większości muzułmanów Rosji i Turcji⁵².

Rok 1911 był niezwykle znaczący dla Musy Bigijewa, bo właśnie wtedy na łamach gazety „Szura” wydane zostały artykuły dotyczące idei wszechobejmującego Boskiego miłosierdzia, powstałe podczas jego pobytu w medresie w Orenburgu. Książki *Świadectwa Boskiej miłości* (Доказательства милосердия Всевышнего) oraz *Pogląd na temat wiary ludzi w boskość* (Взгляд на верование людей в божество) zostały niejednoznacznie przyjęte przez czytelników. Gazeta „Mir isłama” informowała, że „progresywno-nacjonalistyczny obóz muzułmańskiej prasy w Rosji przyjmuje pojawienie się każdej książki Musy Bigijewa z niezwykłą aprobatą”⁵³. Poza tym, nawiązu-

⁵⁰ А.Г. Хайрутдинов, *Муса Бигиев: ислам как условие прогресса*, <http://www.islamrf.org/hayrutdinov> (dostęp: 15.04.2017).

⁵¹ Jak podkreśla w książce Bigijew, post nie ma na celu osłabienia ludzkiego zdrowia, służy raczej wzmocnieniu woli, a także uczy panować nad pragnieniami. Myśliciel zauważa, że bez względu na to, jak silne są ludzkie pragnienia, tylko możliwość ich kontrolowania określa człowieczeństwo.

⁵² *Idem*, *Последний татарский...*, s. 45.

⁵³ *Ibidem*.

jąc do rosnącej popularności samego autora za granicami kraju, podkreślała, że „prace Bigijewa znalazły się w centrum zainteresowania, a same idee głoszone przez tatarskiego filozofa coraz częściej trafiają do szerokiej grupy muzułmanów. Jego śmiała krytyka starych interpretacji podoba się wielu”⁵⁴. Z kolei pismo „Turk Jurdu” (*Turecka Ojczyzna*) odnotowało, że „wreszcie pojawił się w Rosji uczony, który dzięki swojej twórczości zyskał ogólną rozpoznawalność. To Musa Bigijew. Nie ulega wątpliwości, że jest on prawdziwym nowatorem w islamie”⁵⁵. Pojawiały się jednak również informacje o negatywnym stosunku do jego idei, jak chociażby o objęciu w Turcji jego książek – za rzekome herezje w nich głoszone – zakazem rozpowszechniania (później zniesionym)⁵⁶.

W roku 1912 Musa Bigijew opublikował cykl artykułów pod wspólnym tytułem *Kilka pytań skierowanych do narodu* (Несколько вопросов вниманию народа). W pracy tej podkreślał, że głównymi cechami, które charakteryzują prawowiernego muzułmanina są mądrość, dobroć, wysoka moralność i działanie dla dobra ogółu. Odwołując się do tekstu koranicznego w swojej pracy, autor wyrażał przekonanie, że wiara muzułmańska ma wiele wymiarów i części składowych. Największą z nich jest wiara w Boga i jego jedność, a najmniejszą usunięcie kamienia z drogi, który przeszkadza w przemieszczaniu się. Nawiązując do tego porównania, myśliciel przekonywał, że jeśli w małych czynach istnieje element dobra wspólnego, to nie ma wątpliwości, że również te wielkie czyny, będące elementami składowymi wiary, zawierają w sobie element dobra wspólnego. Zakres myśli zawartych w książce był jednak o wiele szerszy. Bigijew poruszał kwestie związane z przyczynami upadku cywilizacji muzułmańskiej, zastanawiał się także nad tym, jakie zadanie powinna spełniać literatura narodowa we współczesnym świecie⁵⁷.

Za sprawą Musy Bigijewa w 1912 roku rozpoczął się nowy etap w historii społeczności muzułmańskiej w Rosji, związany z przetłumaczeniem na język tatarsko-turecki Koranu. Tekst tłumaczenia był gotowy już w 1911 roku, natomiast dopiero w 1912 roku tłumacz

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Г.Г. Корноухова, Муса Бигиев и формирование новой личности в мусульманской богословской мысли начала XX века, http://www.islamrf.org/musabigievnew?file=1292249270_hadj11.jpg&height=115&width=280 (dostęp: 15.04.2017).

nawiązał współpracę z kazańskim wydawnictwem Emid, które zgodziło się wydać przetłumaczony tekst Koranu. Zgodnie z umową tłumaczenie miało ukazać się w nakładzie pięciu tysięcy egzemplarzy. Prace nad wydaniem tekstu Koranu stały się jednak zarzewiem ostrej polemiki na łamach gazet. Prasa konserwatywna oskarżała Bigijewa o herezję, odejście od wiary, a nawet podejrzewała, że zapadł na chorobę psychiczną. Za sprawą skargi konserwatywnych imamów z Kazania do Zarządu Muzułmańskiego w Ufie instytucja ta zakazała drukowania tłumaczenia Koranu przygotowanego przez Bigijewa. Żarliwa polemika w tej kwestii trwała na łamach prasy aż do roku 1917. O dalszym losie przekładu Koranu autorstwa Bigijewa wiadomo niewiele. Podejmował próby wydania pracy na emigracji, ale, niestety, bezskutecznie⁵⁸.

W 1913 roku Bigijew powrócił do działalności wydawniczej. Założył w Petersburgu wydawnictwo Nasledije (*Dziedzictwo*) i wspólnie z Gajazem Ischakim zaczął wydawać gazetę „Il” (*Państwo*). Rok później napisał dwa krytyczne dzieła: *Rozmyślanie* (Размышление) oraz *Małe myśli na temat wielkich spraw* (Маленькие мысли по большим вопросам). Książki te prezentują przede wszystkim stosunek myśliciela do wielu kwestii związanych z teologią muzułmańską i prawem. Bigijew poruszał między innymi problem kalifatu, a także zagadnienia związane z motywacją zakazów religijnych – *haram* oraz *dozwoleniem* – *halal*, czy też przedstawiał kwestie monastycyzmu i sufizmu wraz z ich pozytywną rolą, jaką odegrały w początkach swojej historii⁵⁹. Dwa lata później napisał książkę *Podstawy reform* (Основы реформ), która stanowi głównie zbiór dokumentów zjazdów muzułmańskich i jest świadectwem działalności politycznej rosyjskich muzułmanów w latach 1904–1915. Autor zawarł we wspomnianej publikacji wszelkiego rodzaju projekty, petycje oraz postanowienia zjazdów muzułmańskich, w których czynnie uczestniczył, pełniąc funkcję sekretarza. W pracy znaleźć można także przetłumaczoną przez Bigijewa na język tatarski konstytucję Imperium Rosyjskiego. Zbiór nie trafił jednak do oficjalnej sprzedaży ze względów politycznych, gdyż nie uzyskał pozytywnej opinii cenzury. Książka została ostatecznie wydana dopiero w 1917 roku. W 1916 roku uka-

⁵⁸ Е.А. Резван, *Коран и его мир*, Санкт-Петербург 2001, s. 432–433.

⁵⁹ А.Г. Хайрутдинов, *Маленькие мысли по большим вопросам*, <http://www.idmedina.ru/books/encyclopedia/?3393> (dostęp: 15.04.2017).

zały się natomiast takie fundamentalne prace myśliciela, jak *Zakat* (Закят) i *Podstawy szariatu* (Основы шариата)⁶⁰.

Warto podkreślić, że książka *Zakat*, napisana przez Bigijewa w języku starotatarskim, ukazała się w wersji przetłumaczonej na język rosyjski w roku 2013. Przy tym należy wspomnieć, że myśliciel poświęcił kwestii ekonomii muzułmańskiej nie tylko wyżej wspomnianą książkę, ale jeszcze dwie publikacje w języku arabskim, opublikowane na emigracji: *Lichwa i banki w islamie* oraz *Ubezpieczenie życia i majątku. Uwagi dotyczące dziedziczenia*. Wszystkie zostały wydane w Indiach w latach 1944–1946⁶¹.

W czerwcu 1914 roku Bigijew wziął udział w pracach IV Wszechrosyjskiego Zjazdu Muzułmańskiego. Zjazd odbył się w Petersburgu, a uczestniczyło w nim blisko 30 delegatów, którzy reprezentowali najważniejsze ośrodki muzułmańskie ówczesnej Rosji. Jednym z głównych prelegentów podczas tego wydarzenia był Sadri Maksudi, wybitny orator, sekretarz frakcji muzułmańskiej oraz członek II i III Dumy z guberni kazańskiej. W swoich postulatach skupił się on na reformie zarządzania sprawami religijnymi rosyjskich muzułmanów. Odrzucona została natomiast postulowana przez niego propozycja utworzenia scentralizowanego ogólnopaństwowego zarządu duchownego. Postanowienia zjazdu ostatecznie nie zostały zrealizowane, a próby podjęcia jakichkolwiek postulatów politycznych zakończyły się fiaskiem. Warto zaznaczyć, że uczestnicy zjazdu nie zdołali podjąć decyzji w sprawie przywrócenia struktur partyjnych Ittifak, co uwiarydociło niezdolność elity muzułmańskiej Rosji do zmiany charakteru ruchu muzułmańskiego z kulturalno-educacyjnego na polityczny w warunkach rosyjskiej rzeczywistości. W sferze edukacji osiągnięto jedynie konsensus co do częściowej reformy szkół religijnych na poziomie lokalnym. Bezsilność IV Zjazdu Muzułmańskiego w kwestii podejmowania kluczowych decyzji i osiągnięcia konsensusu spowodowała zwrot młodego pokolenia Tatarów krymskich i Azerów w stronę Turcji, a wśród Tatarów skoncentrowanie się na sprawach wewnątrz własnej grupy etnicznej⁶².

⁶⁰ М.Д. Бигиев, *Основы реформ. Вступительная статья, перевод с татарского языка и примечания И.Ф. Гимадеева*, <http://islamoved.ru/2016/musa-dzharullah-bigiev-osnovy-reform/> (dostęp: 15.04.2017).

⁶¹ *Idem*, *Закят*, Казань 2013.

⁶² А. Хабутдинов, *Последний съезд мусульман Российской империи. К 100-летию IV Всероссийского мусульманского съезда*, <http://www.idmedina.ru/minbare/?6009> (dostęp: 15.04.2017).

Musa Bigijew brał także udział w pracach V Wszechrosyjskiego Zjazdu Muzułmańskiego w maju 1917 roku w Moskwie. Odegrał on znaczącą rolę nie tylko w organizacji, ale także w przebiegu samego wydarzenia, które miało miejsce w Domu Asadullajewa, tatarskim ośrodku kulturalnym nazwanym tak dla upamiętnienia fundatora i założyciela. Miejsce, w którym zorganizowano zjazd, było bardzo istotnym ośrodkiem edukacyjno-kulturalnym początku XX wieku w Moskwie, zbudowanym z inicjatywy Szamsiego Asadullajewa – bogatego kupca i mecenasa kultury pochodzenia azerskiego. W Domu mieściły się szkoła i przedszkole tatarskie, drukarnia oraz biblioteka ze zbiorem kilku tysięcy książek. Instytucje te działały aż do roku 1941, kiedy zostały znacjonalizowane⁶³.

Zaprezentowane podczas zjazdu przez Bigijewa idee były przyczynkiem do burzliwych debat, a jego wykład dotyczący praw kobiet w islamie wywołał gorące spory. Niestety, samo wystąpienie myśliciela nie zachowało się ani w protokołach zjazdu, ani w innych dokumentach. Większość badaczy, podobnie jak Sagit Faizow, opinię na temat wystąpienia Bigijewa formułuje na podstawie pośrednich relacji uczestników czy gości zjazdu. Trudno zatem jednoznacznie stwierdzić, co tak naprawdę przekazał on uczestnikom wydarzenia, wiadomo jedynie, że samo wystąpienie mogło wzbudzić żywe dyskusje, gdyż, co również podkreśla Faizow, reakcje na słowa Bigijewa były niezwykle zróżnicowane, od skrajnie negatywnych do wyjątkowo pochlebnych⁶⁴. Myśliciel znalazł się wśród dwudziestu członków powołanego prezydium zjazdu, był również jednym z pięciu kandydatów zgłoszonych na stanowisko muftiego. Ostatecznie większością głosów na muftiego został wybrany Galimdżan Barudi.

Zjazd, który obradował od 1 do 11 maja 1917 roku, skupił aż około 900 delegatów, a niebywale zainteresowanie wydarzeniem wśród prasy zapewnił między innymi udział delegacji stu wykształconych muzułmanek. Ponadto uczestniczyli w nim dziennikarze głównych gazet Moskwy i Petersburga, a także przedstawiciele zagranicznej prasy, między innymi z Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych⁶⁵.

⁶³ М. Муртазин, *Исламское образование в Москве*, https://www.muslim.ru/articles/110/1154/?sphrase_id=66 (dostęp: 15.04.2017).

⁶⁴ С. Фаизов, *Женский вопрос на московском съезде*, <http://www.idmedina.ru/books/regions/?1565> (dostęp: 10.09.2017).

⁶⁵ Ф.А. Асадуллин, *Ислам в Москве*, Москва 2006, s. 50–51.

Najważniejsze tematy, które poruszano podczas zjazdu, to: forma ustroju państwowego Rosji, autonomia kulturowa i terytorialna (kwestie religijne, oświata i zarządzanie placówkami edukacyjnymi, kwestie sądownicze i administracja lokalna), stosunek do wojny i pomoc dla jej ofiar, problematyka kobiet, kwestie związane z pracą i własnością ziemską czy też wybory do Rady Narodowej. Główna dyskusja dotyczyła kwestii autonomii rosyjskich muzułmanów. Według propozycji przedstawiciela muzułmanów Azerbejdżanu, większości przedstawicieli Kaukazu, Turkiestanu i Kazachstanu, autonomia muzułmanów powinna opierać się na podstawie narodowej autonomii terytorialnej. Tatarzy opowiadali się natomiast za narodowo-kulturową autonomią w ramach państwa unitarnego. Ostatecznie przyjęto rezolucję, w której była mowa o tym, że w interesie rosyjskich muzułmanów leży taka forma ustroju państwowego, która opierać się będzie na republice federacyjnej, stworzonej z poszczególnych autonomicznych regionów. Wyrażono również przekonanie, że narody, które nie posiadają określonego terytorium powinny nabyć prawa do autonomii narodowo-kulturowej. W przyjętej rezolucji zaznaczano ponadto, że w celu zarządzania sprawami duchowymi i kulturalnymi muzułmańskich narodów Rosji oraz zabezpieczenia ich jedności, powołany zostanie centralny organ rosyjskich muzułmanów, dysponujący funkcjami prawodawczymi w ramach przewidzianych wcześniej kompetencji⁶⁶.

Można stwierdzić, że na moskiewskim zjeździe w sposób faktyczny umarła koncepcja politycznej, administracyjnej i ekonomicznej jedności rosyjskich muzułmanów opracowana przez Ismaila Gasprinskiego. Podczas obrad zwyciężyła zatem nie idea jednego narodu rosyjskich muzułmanów, ale tworzenia oddzielnych narodów z głównych grup etnicznych. Wszystkie rezolucje, z wyjątkiem rezolucji o rodzaju autonomii, jeszcze podczas zjazdu przybrały formę oficjalnych deklaracji. Debata dotycząca władzy została przesunięta z poziomu ogólnopaństwowego do oddzielnych grup etnicznych. Delegacji podjęli także decyzję o reorganizacji Orenburskiego Mahometkańskiego Zgromadzenia Duchownego. Poparli rezolucję, która odrzucała obowiązek wojskowy – zgodnie z jej założeniami armia miała być formowana według przynależności narodowej i konieczne

⁶⁶ Р.А. Набиев, *Ислам на европейском...*, s. 60–61.

miało być tworzenie oddzielnych jednostek wojskowych, takich jak pułki wchodzące w skład dywizji istniejącej już armii.

Ważne deklaracje podjęte zostały również w sprawie kobiet. Zjazd opowiedział się za wsparciem organizacji kazańskiego zjazdu kobiet i postanowił, że muzułmanki powinny zostać zrównane w prawach politycznych i obywatelskich z mężczyznami, wielożeństwo zakazane, kobieta powinna dysponować prawem do rozwodu, a zawarcie związku małżeńskiego być dopuszczalne dopiero po ukończeniu 16. roku życia. Warto zaznaczyć, że przedstawiciele Turkiestanu i Kaukazu opowiedzieli się przeciwko tej rezolucji. Podczas zjazdu w Moskwie przedstawiciele rosyjskich muzułmanów przyjęli wiele innych rezolucji, które w znacznej części dotyczyły spraw życia codziennego, między innymi postanowienia o wprowadzeniu ośmiogodzinnego dnia pracy czy budowie meczetów i szkół religijnych w rejonach zamieszkiwanych przez muzułmanów ze środków przedsiębiorców⁶⁷.

Podsumowując osiągnięcia V zjazdu, można stwierdzić, że pomimo sporów, jakie toczyły się między uczestnikami, poruszono wiele tematów ważnych dla społeczności muzułmańskiej. Z pewnością widocznym skutkiem tego wydarzenia było pogłębiające się dążenie do izolacji przedstawicieli muzułmanów Kaukazu i Turkiestanu od regionów centralnych. Pomimo tego przyjęto liczne ważne decyzje, do których, oprócz wyżej wymienionych, należy powołanie 11 maja 1917 roku Wszechrosyjskiej Centralnej Rady Muzułmańskiej, która miała kierować działaniami podejmowanymi przez rosyjskich muzułmanów i koordynować je. W skład wspomnianego organu weszło 30 członków spośród przedstawicieli muzułmańskich narodów centralnej Rosji i Syberii, Turkiestanu i Krymu. Członkiem Wszechrosyjskiej Rady Muzułmańskiej został także Musa Bigijew⁶⁸.

Warto zaznaczyć, że moskiewski zjazd był już piątym zjazdem społeczności muzułmańskich Rosji, jednak było to pierwsze tego typu wydarzenie, w którym uczestniczyły muzułmanki; przy czym kwestia kobiet w społeczności muzułmańskiej nie ograniczała się jedynie do ich obecności na zjeździe. W trzecim punkcie rezolucji dotyczącej reformy Orenburskiego Mahometańskiego Zgromadzenia Duchownego była mowa o tym, że funkcję jednego z sędziów powinna objąć

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ С. Синенко, *Первый всероссийский мусульманский съезд*, http://posredi.ru/b_11_17_1_muslim_siezd_1917.html (dostęp: 15.04.2017).

kobieta. Tym samym uczestnicy moskiewskiego zjazdu postanowili, że kadim w głównej organizacji muzułmańskiej zostanie Muchlisa Bubi. Było to bezprecedensowe wydarzenie w dotychczasowej historii społeczności muzułmańskiej nie tylko w Rosji, ale także – jak zauważają historycy – w innych państwach, jak na przykład Turcja⁶⁹.

Uczestnicy V zjazdu postanowili, że kolejne tego typu przedsięwzięcie odbędzie się w Kazaniu, a następnie w Taszkencie oraz Baku. Wydarzenia historyczne sprawiły jednak, że ostatecznie odbył się tylko VI Wszechrosyjski Zjazd Muzułmański w Kazaniu, na przełomie lipca i sierpnia 1917 roku. Podczas zjazdu dużo uwagi poświęcono autonomii ludności muzułmańskiej na terytorium Rosji. Przyjęto deklarację na temat narodowo-kulturowej odrębności rosyjskich muzułmanów. Podkreślono, że kwestie edukacji, religii i języka powinny należeć do organów autonomicznych. Ponadto warto zaznaczyć, że delegaci uznali za konieczne wprowadzenie postanowień wypracowanych na poprzednim spotkaniu w Moskwie, w szczególności tych dotyczących kobiet⁷⁰.

2.3. Od roku 1917 do ostatnich lat życia

Rok 1917 obfitował w Imperium Rosyjskim w wydarzenia polityczne. Musa Bigijew duże nadzieje na zmiany w państwie wiązał z rewolucją lutową, którą przywitał z radością i nadzieją. Wierzył, że przewrót polityczny przyniesie wprowadzenie porządku demokratycznego, zniesienie nierówności i tyranii władzy. Ufał, że „nie-wolnictwo się skończyło i nigdy więcej już nie wróci”⁷¹. Okres wielkich nadziei jednak szybko się skończył i rozpoczął się nowy etap rewolucji wraz z nowymi formami prześladowania. Uczony szybko zrozumiał, jak bardzo się mylił, kiedy wypowiadał się o pozytywnych konsekwencjach zmian w państwie. Nowy totalitarny reżim pokazał prawdziwą twarz i zmusił setki przedstawicieli tatarskiej inteligencji do opuszczenia kraju. Bigijew nie emigrował, ale też nie

⁶⁹ Л.З. Чубукчиева, *Женский вопрос на всероссийском мусульманском съезде в Москве: по материалам личного архива Шефики Гаспринской*, http://www.nbuv.gov.ua/old_jrn/Soc_Gum/UZTNU_istor/2012_1/files/Chybykchiva.pdf (dostęp: 15.04.2017).

⁷⁰ Р.А. Набиев, *Ислам на европейском...*, s. 62.

⁷¹ М. Гермез, *Муса Джаруллах...*, s. 28.

przyłączył się do grup, które walczyły z nową władzą. Blżej było mu do umiarkowanych komunistów, co różnie oceniano. Warto jednak zaznaczyć, że miał on głębokie przemyślenia na tematy polityczne i społeczne w kontekście nowego porządku politycznego w państwie. W przeciwieństwie do inteligencji, która opuszczała kraj, nie uważał, że władza radziecka jest zjawiskiem czasowym. Wierzył, że nawet przy nowej władzy będzie można osiągnąć jakąś korzyść dla społeczeństwa, był przekonany, że lepiej jest zostać z narodem, niż wyjeżdżać za granicę. Był jednym z nielicznych, którzy myśląc w ten sposób, zdołali żyć w radzieckiej Rosji przez długie lata⁷².

Podczas wojny domowej Bigijew mieszkał w Petersburgu. Tam w roku 1918 wydawał gazetę „Al-Minbar”, jednak sytuacja polityczna zmusiła go do zaprzestania działalności wydawniczej. Warto zaznaczyć, że po zamknięciu w Rosji większości medres uczony intensywnie pracował nad stworzeniem nowego programu dla szkół muzułmańskich, próbował otworzyć także własną medresę, niestety, bezskutecznie. Podobną próbę podejmował, również nadaremnie, w Samarze i Astrachaniu⁷³. Należy przy tym zaznaczyć, że własną szkołę udało mu się powołać dopiero pod koniec życia – w roku 1946 w Indiach.

We wrześniu 1920 roku Bigijew wziął udział w zjeździe duchowieństwa muzułmańskiego, który odbył się w Ufie⁷⁴. W tym czasie napisał niezbyt obszerną, natomiast niezwykle istotną pracę *Wzwanie do Wielkiego Zgromadzenia Narodowego Turcji* (Обращение к Великому Национальному Собранию Турции), w którym przypisywał faktyczną rolę przywódcy świata muzułmańskiego Mustafie Kemalowi. Pracę tę wręczył osobiście przebywającemu w Turkiestanie w 1921 roku członkowi Wielkiego Zgromadzenia Narodowego Turcji⁷⁵.

W czasie wzmocniania się ideologicznego nowego ustroju w Rosji Musa Bigijew postanowił stać się orędownikiem wartości muzułmańskich – krytykował marksizm oraz cywilizację Zachodu.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Ю.Н. Гусева, *Муса Бигиев и его усилия в деле объединения российских мусульман (1920-е гг.)*, [w:] *Мусульманская мысль в XXI веке: единство традиции и обновления*, ред. Д.В. Мухетдинов, Ш.Р. Кашаф, Москва 2016, s. 113.

⁷⁴ А. Хабутдинов, *Духовные управления в годы мировых войн и тоталитаризма (1917–1950)*, http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/5/habutdin.htm (dostęp: 1.05.2017).

⁷⁵ М. Гермез, *Муса Джаруллах...*, s. 29.

Nie zwracając uwagi na możliwe prześladowania ze strony władz, kontynuował rozpoczętą jeszcze w czasach Rosji carskiej walkę o wyzwolenie muzułmanów, a przede wszystkim narodu tatarskiego. Ważnym wydarzeniem dla niego było spotkanie z Włodzimierzem Leninem. Wykorzystując swoją pozytywną sytuację, w roku 1923 w Berlinie Bigijew wydał jedno z najznamienitszych dzieł w swoim dorobku *Elementarz islamu* (Азбука ислама), będące odpowiedzią na publikację Nikołaja Bucharina *Elementarz komunizmu*, zbiór najważniejszych założeń doktryny bolszewickiej, poprzez swoją formę mającą trafić do jak najszerzych mas.

Otwarta krytyka ideologii marksistowskiej, jaka wypływała z pracy Bigijewa, a także fakt, że książka była redagowana przez wybitnego działacza tatarskiego Gajaza Ischakiego, przyczyniły się do represji ze strony reżimu i osadzenia autora w więzieniu, z którego został wypuszczony za sprawą aktywnej działalności muzułmańskiej społeczności międzynarodowej, głównie muzułmanów z Finlandii. Śmierć Lenina spowodowała dalsze represje w stosunku do Bigijewa – myśliciel był pozbawiony możliwości poruszania się po kraju, przez trzy lata przebywał w Moskwie pod ciągłym nadzorem. Opuścił stolicę dopiero pod koniec 1925 roku. Wtedy właśnie udał się na odpoczynek na Krym. Podczas pobytu na półwyspie miał okazję spotkać się nie tylko z działaczami religijnymi, ale też z prostymi ludźmi, z którymi prowadził żywe dyskusje na tematy związane z teologią muzułmańską i prawem. W czasie pobytu na Krymie napisał kilka artykułów dotyczących stosunku islamu do napojów alkoholowych⁷⁶.

W 1926 roku Musa Bigijew wraz z delegacją rosyjskich muzułmanów udał się na ogólnoswiatowy kongres muzułmański do Mekki. Brał udział w pracach zgromadzenia jako niezależny obserwator. W konsekwencji uczestnictwa w kongresie wydał zbiór dokumentów w języku arabskim poświęconych temu wydarzeniu. W drodze powrotnej do ojczyzny odwiedził Stambuł, Ankarę, spotkał się między innymi z tureckim ministrem spraw zagranicznych oraz wziął udział w sesjach tureckiego parlamentu. Prosto z Turcji udał się na kolejny kongres muzułmański, tym razem odbywający się w Kairze⁷⁷.

⁷⁶ А.Г. Хайрутдинов, *Последний татарский...*, s. 51.

⁷⁷ *Ibidem*.

W roku 1927 Bigijew otrzymał pozwolenie od władz radzieckich, aby odbyć hadżdż. Po powrocie z Mekki po raz kolejny udał się do Stambułu. W czasie, kiedy przebywał w Związku Radzieckim uczony wykazywał ogromne zainteresowanie wydarzeniami, które zachodziły w społeczności tatarskiej. Jednak tatarscy działacze społeczni i nowa tatarska inteligencja, żyjąca w atmosferze strachu przez władzę komunistyczną, nieprzychylnie odnosiła się do niego, czego najbardziej zmiennym przykładem może być fakt wyrzucenia Bigijewa z obrad jednego z zebrań tatarskiej inteligencji w Moskwie w 1929 roku. Obserwując sytuację polityczną w kraju oraz narastające represje wobec działaczy muzułmańskich, myśliciel podjął decyzję o opuszczeniu Związku Radzieckiego⁷⁸.

W listopadzie 1930 roku Bigijew wyjechał z ZSRR bez oficjalnego zezwolenia władz, dzięki pomocy przyjaciół, zostawiając w kraju żonę i dzieci. Po przekroczeniu granicy chińsko-radzieckiej udał się do Kaszgaru. W rejonie tym jeszcze od czasów carskich mieszkała duża społeczność tatarska. Naturalnym pragnieniem Bigijewa było osiedlenie się tu na stałe i zdobycie jakiejkolwiek pracy w jednej z tutejszych medres, jednak negatywny stosunek władz chińskich zmusił go do dalszej podróży. Tym razem, po czteromiesięcznej wyprawie do Afganistanu, został ciepło przyjęty przez monarchę Nadir Szacha. Wystawił mu on zagraniczny paszport, dzięki któremu uczony mógł udać się do Bombaju, gdzie gościł u swoich przyjaciół poznanych jeszcze w latach szkolnych. Z Bombaju wyruszył do celu swojej podróży – Egiptu⁷⁹.

W listopadzie 1931 roku Bigijew wziął udział w pracach pierwszego tureckiego kongresu historycznego, który odbywał się w Ankarze. Ponadto odbył wówczas liczne podróże do Finlandii i Niemiec, gdzie spotykał się z przyjaciółmi oraz tamtejszymi wspólnotami muzułmańskimi. Podróże te pomogły mu w zdobyciu środków na wydanie wielu prac, między innymi książki *Kobieta w świetle świętych ajatów szlachetnego Koranu*. W roku 1933 Bigijew otworzył wydawnictwo w Berlinie, na podwalinach którego zamierzał stworzyć nowy ruch, jednocząc wokół siebie inteligencję muzułmańską zamieszkującą Europę. Przystąpił do wydawania swoich prac, któ-

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ М. Гермез, Муса Джаруллах..., s. 35–36.

rych rękopisy do tej pory woził ze sobą. Miał zamiar wydać około 20 własnych rozpraw, ostatecznie jednak do odbiorców trafiło zaledwie kilka tytułów. Bigijew zdał sobie bowiem sprawę, że posiadane przez niego środki finansowe nie pozwolą mu na wydanie tak wielu dzieł i to właśnie z tej przyczyny działalność powołanego przez niego wydawnictwa została zakończona. W roku 1934 myśliciel po raz kolejny odwiedził społeczność muzułmańską Finlandii. Warto zaznaczyć, że mieszkający tam muzułmanie uważali go za swojego nauczyciela i religijnego przywódcę, dlatego też zawsze mógł liczyć na ich pomoc. W Finlandii Bigijew uzyskał pozwolenie na wjazd do Iranu⁸⁰.

W Iranie zaznajamiał się z życiem codziennym mieszkańców tego kraju. Wizytował tamtejsze szkoły, spotykał się z nauczycielami i uczniami. Prowadził także intensywne badania poświęcone szyickiemu odłamowi islamu, studiował hadisy oraz księgi poświęcone prawu muzułmańskiemu. Uczony odwiedził także Irak, między innymi Bagdad oraz Nadżaf, gdzie spędził prawie miesiąc. W Iranie i Iraku przebywał ogółem ponad rok. Jak sam relacjonował, czas spędzony w tych krajach przyniósł mu wiele korzyści, a w jego myśleniu zaszły kardynalne zmiany. Efektem tych podróży była napisana przez Bigijewa książka *Krytyka doktryny religijnej szyitów* (Критика шиитских воззрений)⁸¹.

Z Iraku i Iranu Bigijew zamierzał udać się do Syrii, jednak kilkakrotne próby przekroczenia granicy okazały się bezowocne. Pod koniec 1935 roku wyjechał więc do Egiptu. W Kairze wydał wspomnianą wyżej książkę poświęconą doktrynie szyickiej, która wywołała ożywione dyskusje w Egipcie, Iranie i Iraku. Również w tym mieście uczony opublikował trzy kolejne prace poświęcone problematyce muzułmańskiej, w tym książkę *Dni z życia Proroka* (Дни жизни Пророка). W roku 1937 Bigijew po raz kolejny udał się w podróż do Indii, gdzie zajął się między innymi badaniem sanskrytu. W roku 1938, na zaproszenie swojego przyjaciela Abdraszida Ibrahimowa, z którym wcześniej współpracował przy tworzeniu gazety „Ulfet”, wyjechał do Japonii. To właśnie w tym kraju uczestniczył w misji rozprzestrzenienia islamu, rozpoczętej przez Ibrahimowa,

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ И. Гимадеев, *Иранская культура глазами Мусы Бигиева*, <http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?pat> (dostęp: 1.05.2017).

nazywanego często pierwszym imamem Japonii⁸². Podróżował razem z misjonarzami także do Chin, na Jawę i Sumatrę. Dopiero wraz z rozpoczęciem drugiej wojny światowej zmuszony był opuścić Kraj Kwitnącej Wiśni. Po powrocie z Azji Bigijew zamierzał udać się ponownie do Afganistanu i zakończyć podróżnicze życie, osiedlając się w Kabulu. Został jednak zatrzymany w Peszawarze przez Anglików i osadzony w więzieniu. Przez prawie dwa lata przetrzymywany był bez postawienia konkretnych zarzutów w niezwykle ciężkich warunkach. Pozostawał tu pod nadzorem Anglików aż do 1945 roku. Pomimo trudnych warunków, okres ten okazał się jednym z najbardziej owocnych w twórczości Musy Bigijewa. Podczas pobytu w areszcie napisał aż osiem prac, a dochód z ich sprzedaży przeznaczył na utworzenie medresy w Bombaju dla dzieci imigrantów⁸³.

W ostatnich latach życia Bigijew nie przestawał pracować oraz podróżować. W roku 1946 odwiedził Delhi i Bombaj. Niestety, stan jego zdrowia zaczął się znacznie pogarszać, przez co spędził dwa miesiące w szpitalu. Dzięki pomocy przyjaciół udało mu się wyjechać do Kairu, skąd latem 1947 roku wyruszył w kolejną podróż do Turcji. Na początku 1948 roku w ciężkim stanie powrócił do Kairu, gdzie zaopiekowała się nim córka jego najlepszego przyjaciela Abdrasida Ibrahimowa. Musa Bigijew zmarł 28 października 1949 roku⁸⁴.

2.4. Podsumowanie

Musa Dżarullah Bigijew (1875–1949) uznawany jest za jednego z najwybitniejszych przedstawicieli dżadidyzmu, zaraz po Ismailu Gasprinskim, będącym twórcą tego ruchu. Młodość i lata szkolne myśliciela minęły głównie na nauce i podróżach w poszukiwaniu wiedzy. Młody Musa Bigijew pobierał naukę w jednej z najstarszych szkół w Kazaniu, w medresie Apanajewskaja. Uczył się również w Azji Centralnej, w Turcji oraz Syrii czy Egipcie. To właśnie pobyt w tym ostatnim kraju umożliwił mu naukę w jednym z najznamienitszych muzułmańskich uniwersytetów – Al-Azhar, gdzie zaznajomił się z dokonaniem wybitnych myślicieli muzułmańskich ówczesnych

⁸² К. Вахитов, *Муфтий Японии родом из Сибири*, <http://www.islamnews.ru/news-74291.html> (dostęp: 1.05.2017).

⁸³ А.Г. Хайрутдинов, *Последний татарский...*, s. 59–60.

⁸⁴ *Ibidem*.

czasów, jak na przykład Muhammad Abduh. Po jedenastu latach spędzonych za granicami kraju Bigijew powrócił do ojczyzny. Lata spędzone w krajach muzułmańskich dały mu możliwość zgłębienia nauk koranicznych, a także poznania języka arabskiego i perskiego. Powrót Bigijewa do ojczyzny zbiegł się w czasie z wybuchem rewolucji 1905 roku.

Myśliciel aktywnie zaangażował się w działalność ruchu politycznego rosyjskich muzułmanów, poświęcił się również działalności społecznej i wydawniczej. Współtworzył między innymi takie pisma, jak „Ulfet” czy „Mirat”, na łamach których publikował swoje artykuły. Uczestniczył także we wszystkich wszechrosyjskich zjazdach muzułmanów, co bez wątpienia czyni go jednym z politycznych liderów rosyjskiej społeczności muzułmańskiej początku XX wieku. W roku 1906 wydał trzy zbiory dokumentów z poszczególnych zjazdów. Wszechrosyjskie zjazdy muzułmańskie organizowane były od 1905 do 1917 roku i dotyczyły rozwiązania narodowościowych, społeczno-politycznych i religijnych problemów rosyjskich muzułmanów, a także realizacji idei autonomii i federalizacji oraz zabezpieczenia interesów społeczności muzułmańskich na poziomie państwowym. Organizowane były z inicjatywy muzułmańskich działaczy społeczno-politycznych, a uczestniczyli w nich przedstawiciele wszystkich narodów wyznających islam. Nie bez znaczenia w ocenie dorobku intelektualnego myśliciela pozostaje również jego działalność wydawnicza. Prace, których był autorem dotyczyły kwestii prawa muzułmańskiego, filozofii, zagadnień politycznych. Najbardziej znaczące tytuły to: *Historia Koranu i jego kopii*; *Literatura arabska i nauki muzułmańskie*; *Post w długie dni*; *Elementarz islamu*; *Dowody na Boże miłosierdzie czy Kobieta w świetle świętych ajatów szlachetnego Koranu*.

Momentem przełomowym w życiu myśliciela był także rok 1917. Bigijew wiązał duże nadzieje na zmiany w państwie z rewolucją lutową, którą przywitał z radością i wiarą. Nadzieje te okazały się jednak płonne. Nowy reżim totalitarny pokazał prawdziwą twarz i zmusił setki przedstawicieli tatarskiej inteligencji do opuszczenia kraju. Musa Bigijew nie emigrował, ale też nie przyłączył się do grup, które walczyły z nową władzą. W czasie wzmacniania się ideologicznego

Rozdział 2

nowego ustroju w Rosji postanowił stać się orędownikiem wartości muzułmańskich – krytykował marksizm oraz cywilizację Zachodu. Lata 30. i 40. XX wieku zapisały się w biografii myśliciela pod znakiem podróży, głównie po Bliskim Wschodzie i Azji. Musa Bigijew zmarł na obczyźnie, w Kairze, w 1949 roku.

Rozdział 3

Państwo i społeczeństwo w myśli Musy Bigijewa

3.1. Państwo

3.1.1. Znaczenie wojny i rewolucji w życiu państw i narodów

Jedno z najważniejszych dzieł Musy Bigijewa – *Elementarz islamu* – stanowi kompleksowy zbiór poglądów jej autora dotyczących kwestii związanych z zagadnieniami państwa i społeczeństwa. Choć pełny tytuł to *Pouczenie narodów muzułmańskich na temat zagadnień i działań religijnych, moralnych, społecznych i politycznych* (Воззвание к мусульманским нациям о религиозных, моральных, социальных и политических проблемах и действиях), sam autor nadał tytuł *Elementarz islamu*. Jak podkreślił we wstępie, praca została zadedykowana tureckiemu wojsku, a wydana w nadziei, że „po jej pojawieniu się nastąpi pojednanie i zgoda. Spełnienie tej nadziei jest w mocy Allaha”¹. Warto zaznaczyć, że dedykacja ta wydaje się jak najbardziej zrozumiała, gdyż Bigijew niejednokrotnie podkreślał w niej waleczność tureckiego wojska. Ukończenie prac nad książką przypada na rok 1920, a więc na okres fascynacji jej autora postacią Mustafy Kemala Atatürka, co wyrażało się również w napisaniu przez niego wspomnianego już artykułu *Wezwanie do Wielkiego Zgromadzenia Narodowego Turcji*, w którym rolę przywódcy świata muzułmańskiego Bigijew przypisywał właśnie Mustafie

¹ М.Д. Бигиев, *Воззвание к мусульманским нациям о религиозных, моральных, социальных и политических проблемах и действиях*, [w:] М.Д. Бигиев, *Избранные труды*, Казань 2006, s. 45.

Kemalowi. Niezwykle istotnym elementem pracy jest wstęp, w którym autor poddaje krytycznej ocenie zarówno samo zjawisko wojny, jak i doktrynę marksizmu, na czele z jej twórcą Karolem Marksem.

Bigijew już w pierwszych akapitach wstępu pisze, że pierwsza wojna światowa „była konsekwencją głębokiego okrucieństwa cywilizacji, jej niesprawiedliwości, dawnych grzechów, występków społecznych, takich jak ambicje polityczne i żądza władzy”². W rozważaniach tych zauważyć można nawiązanie do niezwykle popularnego w ówczesnej Europie nurtu liberalizmu utopijnego, propagowanego przez prezydenta Stanów Zjednoczonych Woodrowa Wilsona, który zakładał, że jedynie uczestnictwo poszczególnych państw w międzynarodowych instytucjach demokratycznych i podporządkowanie się prawu międzynarodowemu może uchronić Europę od wojny. Tatarski myśliciel widział niebezpieczeństwo wybuchu konfliktu również w braku kontroli nad decyzjami podejmowanymi przez przywódców państw³.

Podobne zdanie wobec kwestii wojny prezentuje kolejny przedstawiciel liberalizmu utopijnego – Norman Angell. W pracy zatytułowanej *Wielkie złudzenie* (*The Great Illusion*) przekonuje on, że wygranie wojny wcale nie jest korzystne, wbrew opinii wielu przywódców. Wygrana wojna może wręcz nieść negatywne skutki, a zdobycze terytorialne okazują się bardzo kosztowne i prowadzą do podziałów politycznych⁴. Z kolei twórca realizmu strukturalnego Kenneth Waltz uważał, że wojny w systemie międzynarodowym są czymś nieuniknionym, stanowią jego immanentną cechę, gdyż porządek międzynarodowy ma w swej naturze charakter anarchiczny⁵. Amerykański politolog Quincy Wright, w książce z 1942 roku *Studium wojny* (*A Study of War*), przekonywał natomiast, że wybuch wojny możliwy jest nie tylko za sprawą przesłanek natury geopolitycznej, ale istotne znaczenie mają tu także czynniki socjologiczne, psychologiczne, moralne, historyczne czy filozoficzne. Co istotne, według Wrighta, zazwyczaj wojna nie ma jednej przyczyny i jest wypadkową przesłanek o różnicowanej naturze⁶.

² *Ibidem*, s. 46.

³ R. Pestritto, *Woodrow Wilson: Godfather of Liberalism*, <https://www.heritage.org/political-process/report/woodrow-wilson-godfather-liberalism> (dostęp: 1.08.2017).

⁴ C. Navari, *The great illusion revisited: the international theory of Norman Angell*, „Review of International Studies” 1989, No. 15, s. 341–356.

⁵ Zob. K.N. Waltz, *The Politics of Peace*, „International Studies Quarterly” 1967, No. 11, s. 199–211; *idem*, *Theory of International Politics*, Long Grove 2010.

⁶ Zob. Q. Wright, *A Study of War*, Chicago 1983.

Wojna, zdaniem Musy Bigijewa, „była spełnieniem straszliwych wizji dnia ostatecznego i jej naturalnym skutkiem był wielki zamęt i straszliwa rewolucja”. Rewolucja ta, w jego opinii, „była przygotowana wedle szaleńczych wskazówek wroga boskości, religijności, Kościoła i ustroju państwowego – pesymistycznego anarchistę Karola Marksa”⁷. Postać samego Marksa, a także marksizm niejednokrotnie były poddane krytyce przez Bigijewa w *Elementarzu islamu* – głównie ze względu na fakt, że to właśnie ta ideologia stanowiła trzon ideowy wydanej przez Nikołaja Bucharina (wspólnie z działaczem komunistycznym Jewgienijem Prieobrażeńskim) w 1919 pracy *Elementarz komunizmu*⁸, na którą *Elementarz islamu* miał być swoistą muzułmańską odpowiedzią. Bucharin, znany z tego, że był faktycznym autorem Konstytucji Związku Radzieckiego z 1936 roku, uważał, iż marksizm można postrzegać jako prawdę uniwersalną, rozstrzygającą wszelkie problemy i zagadki bytu⁹. [Był on jednym z najpopularniejszych partyjnych agitatorów i propagandystów – pełnił między innymi funkcję redaktora naczelnego bolszewickich gazet „Prawda” i „Bolszewik”¹⁰.]

Bigijew dowodził, że według Marksa wszystkie niedoskonałości cywilizacji wynikają z systemu własności prywatnej, a najlepszym i najbardziej skutecznym sposobem ich usunięcia jest rewolucja, która wprowadzi absolutną dyktaturę proletariatu, pozbawi większość ludności praw społecznych oraz prawa do własności prywatnej. Takie myślenie autor nazywał dziecinny:

Wydaje się więc, że dopóki wszystkie osiągnięcia cywilizacji do momentu ich odkrycia nie zostaną zniszczone przez rewolucję, dopóki ludzie nie zostaną zrównani w prawie do niszczenia wspólnego prawa i poszanowania praw jednostki, dopóty będzie dominować dyktatura proletariatu. Wydaje się więc, że dopóki wszystkie narody i wszyscy ludzie nie będą kompletnie upokorzeni, dopóty

⁷ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 46.

⁸ Н. Бухарин, Е. Преображенский, *Азбука коммунизма: популярное объяснение программы Российской коммунистической партии большевиков*, Москва 1920.

⁹ H. Paprocki, *Bucharin Mikołaj (1888–1938)*, [w:] *Идеи в России. Idee w Rosji. Ideas in Russia: leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 3, Łódź 2000, s. 76–77.

¹⁰ В. Соколов, *Николай Иванович Бухарин*, „Историко-биологические исследования” 2013, № 3, s. 81–82.

system społeczny w żaden sposób nie będzie zmierzał w kierunku poprawy. Takie idee i pomysły mógł wygenerować tylko potwór obdarzony rozumem, jakim okazał się [...] Karol Marks – geniusz czerpiący inspirację ze straszliwych obrazów historii i ciężkich występków cywilizacji¹¹.

Bigijew podkreślał, że Karol Marks, pomimo swego geniuszu, przejawiającego się w filozofii rewolucji, „okazał słabość w procesie reformy mechanizmów i systemów organizacji społecznej”¹².

Odnosząc się do twórczości Marksa, tatarski filozof pisze, że zgadza się z wezwaniem do sprzeciwu wobec ucisku i dominacji kapitału, jakie zostało zawarte w pierwszym tomie *Kapitału*. Bigijew stwierdza także, że jest również gotowy do poparcia stwierdzenia, iż w sytuacji braku możliwości przeprowadzenia przewrotu na bazie filozofii i religii, powinien on być dokonany na drodze rewolucji. Jest przekonany, że bunt większości był całkowicie naturalny i nieunikniony, gdyż po zakończeniu wojny dysponowała ona możliwością przeprowadzenia działań rewolucyjnych. Zaznacza także, że choć po zakończeniu wojny zwycięstwo większości mogło być dokonane przy użyciu istniejących w Rosji środków prawnych, to wybrana została droga spontanicznej rewolucji. Zwraca jednak uwagę, że

budowa instytucji ładu społecznego na fundamentach wszechobecnego ubóstwa, braku uznania i odrzucenia wolności jednostek tworzących społeczeństwo, ich niezależności, pokładając nadzieję w tym, iż filozofia ubóstwa przyniesie społeczną korzyść i przekonanie, że równość ekonomiczna urzeczywistni się w biedzie – wszystkie te założenia nigdy nie będą służyć szczęściu ludzi i interesowi społecznemu¹³.

Autor *Elementarzu islamu* zastanawia się także nad przyczynami powodzenia ruchów rewolucyjnych w Rosji, która – jak podkreśla – pod wieloma względami była znacznie bardziej zacofana w porównaniu z krajami Zachodu. Ruchy rewolucyjne, w jego opinii, trafiły więc nie tylko na podatny grunt, ale pojawiły się w Rosji we właściwym momencie historii¹⁴. Jak pisze, „pośród wstrząsów i płomieni

¹¹ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 58

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, s. 59.

¹⁴ *Ibidem*.

spowodowanych przez trybunały wojenne, nadzwyczajne komisje, w ogniu pożarów wywołanych w sprzeczności do moralności religijnej [...] umocniła się i zwyciężyła nowa religia – komunizm”¹⁵. Bigijew podkreśla, że przemoc nie tworzy niczego nowego oprócz przemocy, a sama tyrania w państwie radzieckim zwiększyła się nie tylko pod względem jakościowym, ale i ilościowym.

Tuż po wybuchu rewolucji październikowej, jak zaznaczono już wcześniej, władza radziecka starała się przeciągnąć społeczność muzułmańską na swoją stronę i wykorzystać ją jako narzędzie propagandy idei bolszewizmu i komunizmu do krajów muzułmańskich czy też wykorzystać muzułmanów w walce z przedstawicielami innych wyznań zamieszkującymi państwo radzieckie. W realizacji tych celów miał pomóc między innymi utworzony w 1917 roku Muzułmański Komitet Socjalistyczny pod przywództwem Mułłanura Wachitowa. Z czasem polityka władzy radzieckiej w odniesieniu do muzułmanów stawała się coraz bardziej radykalna, co zauważał sam Bigijew i co potwierdzają dane statystyczne. Wraz ze wzmocnieniem władzy w roku 1927 Stalin przystąpił do walki ze swoimi przeciwnikami oraz ze wszystkimi tymi, których poglądy nie były zbieżne z ideologią władzy radzieckiej. Represje wobec ludności muzułmańskiej przejawiały się w ograniczaniu praw obywatelskich, dyskryminacji podatkowej przedstawicieli duchowieństwa muzułmańskiego, pozbawieniu praw wyborczych, zakazie rozpowszechniania literatury religijnej czy wreszcie w późniejszych aresztowaniach i zabójstwach działaczy muzułmańskich. Niektórzy badacze zauważają, że stalinowski terror i powojenne czystki w Związku Radzieckim kosztowały życie nawet 6 milionów muzułmanów¹⁶.

Bigijew w swoich rozważaniach wysuwa dość ciekawy wniosek, że tak naprawdę komunizm jest następstwem władzy carskiej w Rosji. Zaznacza, że o ile wcześniej despotyczna władza była skupiona w rękach mniejszości, o tyle po rewolucji tyrania skupiła się w rękach innej mniejszości, a pozbawienie większości obywateli ich swobód nastąpiło w świetle obowiązującego prawa. Stwierdza wręcz, że „dzisiejsza dyktatura narodziła się jako naturalny skutek wcześniejszych występków i wcześniejszej tyranii – jako kara za nie”¹⁷.

¹⁵ *Ibidem*, s. 47.

¹⁶ Р. Ланда, *Ислам в истории России*, Москва 1995 s. 224.

¹⁷ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 47.

Bigijew ostro krytykuje komunistyczne rozumienie rewolucji, nazywając je głupim. Podkreśla, że sama rewolucja jest wielowymiarowym zjawiskiem społecznym, jedną z najstarszych broni, która rodziła się wraz z rozwojem społeczeństw. Nigdy jednak nie była przeprowadzana przez najbardziej potrzebujących, biednych i uciskanych robotników i pracowników. Rewolucje, jak pisze, „zawsze były przeprowadzane dzięki wysiłkom i z inicjatywy najzamożniejszych warstw społecznych”¹⁸. Nie jest to spostrzeżenie do końca zgodne z historią, gdyż, na przykład, takie wydarzenia jak rewolucja francuska czy rewolucja husycka nie potwierdzają opinii myśliciela. Odnosząc się do zjawiska rewolucji, Bigijew stwierdza, że podobnie jak inne zjawiska i osiągnięcia ludzkości, może ona być wykorzystana w dobrym bądź złym celu. Podkreśla, że tylko od człowieka zależy, w jaki sposób spożytkuje dostępne mu mechanizmy i instytucje społeczne. Najczęściej jednak są one wykorzystywane do okrutnych działań:

Nawet taka najświętsza wartość społeczna, jaką jest religia, stała się orężem dla ludzkiej niedoskonałości. Nawet tak pożyteczna wartość społeczna, jaką jest kultura [...], stała się narzędziem ludzkich występków. Rewolucje przeprowadzane w celu zmiany sytuacji ekonomicznej i społecznej robotników oraz najuboższych przekształciły się w narzędzie służące zabawie i rozrywce arystokracji, przynosiły jedynie ofiary niewinnych ludzi i krew. Zawsze były dalekie od prawdziwych działań, mających na celu poprawę sytuacji robotników i osób ubogich¹⁹.

Bigijew podkreśla, że o ile rewolucja jako zjawisko nakierowane na ochronę przez społeczeństwo swoich praw i godności może być uzasadniona, a w niektórych przypadkach nawet konieczna, o tyle nigdy nie może zyskać aprobaty czy być tolerowane pozbawienie praw, godności i swobód innych członków społeczeństwa. Według myśliciela jedynym wyjątkiem uzasadniającym ograniczenie praw ludności mogą być działania wojenne, w czasie których toczy się walka o zapewnienie bezpieczeństwa obywatelom. Bigijew stwierdza, że społeczeństwo, wbrew nauce Karola Marksa, nie składa się

¹⁸ *Ibidem*, s. 60.

¹⁹ *Ibidem*.

z dwóch wrogich wobec siebie klas społecznych, a z klas pomagających sobie nawzajem i współpracujących ze sobą²⁰. Jak pisze:

Nie można nazwać zmianą i reformą zaszczerpionej dzięki sile agitacji wrogości między klasami. Bez zmiany myślenia, wiary i moralności narodu zmiany rewolucyjne nie przyniosą najbiedniejszym i robotnikom dobrobytu i powodzenia²¹.

Autor podnosi również kwestię praworządności w państwie, stwierdzając, że każde państwo i społeczeństwo musi funkcjonować w oparciu o prawo i siłę. Prawo jednak powinno być sprawiedliwe i zabezpieczać prawa i godność obywateli²².

Bigijew poddaje krytyce teksty tworzone przez komunistycznych agitatorów. Zauważa, że część z nich napisana jest bardzo prostym i dostępnym dla szerokich mas społecznych językiem w iście propagandowym tonie, w pewnym stopniu nawet pożyteczna i prawdziwa²³. Niestety, pojawiły się również prace o charakterze utopii, w całości poświęcone opisywaniu zwycięstw komunizmu. Prace

²⁰ Można przyjąć, że argumentacja Bigijewa jest w pewnym stopniu zbieżna z pojęciem kapitału społecznego, które w literaturze socjologicznej pojawiło się dopiero w drugiej połowie XX wieku, głównie za sprawą między innymi takich uczonych, jak Pierre Bourdieu, James Coleman czy Francis Fukuyama. Samo pojęcie jest dość trudne do zdefiniowania, jednak na gruncie socjologii zazwyczaj odnosi się do sieci powiązań wewnątrz społeczeństwa, będących pewnymi normami czy wartościami, dzięki którym możliwa jest maksymalizacja osiąganych korzyści wewnątrz całego społeczeństwa. Według niektórych badaczy, takich jak Francis Fukuyama, kapitał społeczny przyczynia się do sprawnego funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego, a jego brak może powodować różnego rodzaju dysfunkcje. Zob. K. Sie-rocńska, *Kapitał społeczny. Definiowanie, pomiar i typy*, „Studia Ekonomiczne” 2011, nr 1, s. 69–84.

²¹ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 60.

²² *Ibidem*.

²³ Prace publikowane przez komunistycznych agitatorów wpisały się mimowolnie w proces rozwoju radzieckiej kultury masowej, która – jak zauważa Lucjan Suchanek – stała się jednym z głównych narzędzi kształtowania nowego człowieka. Manipulacja i propaganda były więc jej nieodzownym elementem. Pojawiły się nowe formy literackie, takie jak powieść produkcyjna, powieść kołchozowa. Zarówno literatura, jak i kino czy teatr służyły propagowaniu moralności radzieckiej, wraz z jej stylem życia i obrzędowością. Zob. L. Suchanek, *Kultura masowa Rosji i radziecki eksperyment antropologiczny*, „Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU” 2016, t. 12, s. 7–26.

te, w opinii Bigijewa, nie niosą ze sobą żadnej wartości, gdyż życie w nich przedstawione nie jest możliwe do zrealizowania, a „każdy człowiek będzie tylko cierpiał z powodu takiego życia, nienawidził go”²⁴. Autor posługuje się tu przykładem wydanej w 1914 roku książki *Państwo i rewolucja* Włodzimierza Lenina i zaznacza, że jeśli praca ta „została napisana jako interpretacja nauk Karola Marksa, to korzenie ideologii komunistycznej okazały się zupełnie kruche”²⁵.

Bigijew koncentruje się również na zjawisku rewolucji i wypaczeniu jej rozumienia przez komunistycznych przywódców. Podkreśla, że zgodnie z ideologią komunistyczną rewolucja nakierowana na wyzwolenie społeczeństwa spod władzy burżuazji niesie ze sobą nie tylko ustanowienie dyktatury proletariatu, ale dopuszcza stosowanie przemocy i przymusu względem obywateli, następuje zniesienie praw i swobód obywatelskich²⁶. Bigijew zauważa jednak, że w swoich naukach komuniści nie przewidują przeprowadzenia rewolucji w celu zniesienia dyktatury proletariatu, gdyż nie istnieje nawet taka potrzeba. Okazuje się bowiem, że „dyktatura proletariatu istniejąc przez pewien czas, znika sama [...], przekształcając się w komunizm”²⁷.

Myśliciel przekonuje, że nieodłącznym elementem natury ludzkiej, w większym bądź mniejszym stopniu, jest dążenie do zajmowania obcych terytoriów i bogactw czy też prowadzenie wojny mającej na celu wzięcie do niewoli ludzi zamieszkujących podbite ziemie²⁸. Dość wyraźnie widoczny jest więc tutaj wpływ filozofii Thomasa Hobbesa, a w szczególności jego myśli zawartej w *Lewiatanie*. Bigijew podkreśla jednak, że działania takie w żadnej mierze nie mogą być dopuszczalne zarówno „w oczach ludzkości, jak i w świetle islamu”²⁹. Pomimo jednoznacznego potępienia działań wojennych, zauważa, że wojny obronne, prowadzone z zamiarem odparcia obcej agresji, lub wojny wyzwolenicze można uznać za prawomocne, a nawet pożądane³⁰. Podkreśla też, że rosyjscy muzułmanie, mimo że „uczestniczą obecnie w imperialistycznych wojnach współcze-

²⁴ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 57.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, s. 95.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

sności”, uznają za całkowicie legalne te wojny, które są prowadzone przez muzułmańskie narody na Wschodzie w celu wyzwolenia i uzyskania niezależności³¹.

Bigijew uważa, że dopóki narody muzułmańskie nie będą miały faktycznie zagwarantowanej niepodległości, dopóty będzie „dozwolony i prawomocny dżihad”³², który nie może zostać pod żadnym pretekstem anulowany: „Taka jest wiara muzułmanów. Taka jest prawda ustanowiona i zatwierdzona w świętym tekście szlachetnego Koranu”. Autor stwierdza również, że wszystkie wojny obecnie prowadzone przez Turcję w celu wyzwolenia świata islamu i całego Wschodu są „prawomocne, konieczne i potrzebne”. Bez względu na istnienie porozumień czy umów między państwami, najważniejszą wartością we wzajemnych relacjach powinny być prawa człowieka, w szczególności jego godność. Prawa te są naturalne i niezbywalne, dlatego też bez względu na sytuację można je uznać za nienaruszalne³³.

W kontekście działań wojennych Bigijew odwołuje się zarówno do wydarzeń historycznych, jak też próbuje stawiać prognozy dotyczące przyszłości. Zaznacza, że w czasach Rosji carskiej państwo prowadziło wojny z Turcją i sytuacja taka może powtórzyć się w przyszłości. Zaznacza też, że rosyjscy muzułmanie są nieodłączną częścią państwa radzieckiego, jego obywatelami, dlatego umowy zawierane przez państwo dotyczą wszystkich, co rodzi możliwe problemy w przypadku hipotetycznego, jak podkreśla, konfliktu, w którym Rosja wypowiedziałaby wojnę Turcji. Myśliciel zastanawia się

³¹ *Ibidem*.

³² Termin *dżihad* w czasach współczesnych nastrocza wielu problemów interpretacyjnych. Warto podkreślić, że pojęcie to ma bardzo szerokie znaczenie i dotyczy nie tylko walki zbrojnej, ale także wszelkich działań podejmowanych w imię szerzenia wiary. Koncepcja dżihadu nie jest jednolita, a prawo muzułmańskie wskazuje cztery sposoby prowadzenia dżihadu: sercem, językiem, rękami i mieczem. Sam Koran, na co należy zwrócić uwagę, odzwierciedla rozumienie dżihadu w pierwszych wiekach islamu, kiedy to najczęściej termin ten pojawiał się obok innych pojęć, takich jak *kital*, czyli walka zbrojna. Współcześnie dżihad uważany jest przez niektóre skrajne ugrupowania, jak na przykład wahhabizm, za szósty filar islamu. Szerzej zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007, s. 244–248; S.S. Ali, J. Rehman, *The Concept of Jihad in Islamic International Law*, „Journal of Conflict & Security Law” 2005, No. 10, s. 321–343; A. Rashid, *Dżihad. Narodziny wojującego islamu w Azji Środkowej*, Warszawa 2003; G. Kepel, J. Antoine, *Terror we Francji. Geneza francuskiego dżihadu*, Warszawa 2017.

³³ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 101.

nad tym, jak powinni postąpić rosyjscy muzułmanie w przypadku, gdyby państwo tureckie poprosiło o pomoc muzułmanów zamieszkujących Rosję, którzy są nie tylko obywatelami państwa radzieckiego, ale również należą do światowej ummy³⁴.

Bigijew podaje cztery możliwe rozwiązania. Pierwszym z nich mogłoby być – jak sam pisze – „wyrzeknięcie się wersów świętego Koranu”³⁵, co wiązałoby się z nieudzieleniem pomocy braciom w wierze z Turcji, drugi sposób to udział rosyjskich muzułmanów w szeregach wojska rosyjskiego w działaniach zbrojnych przeciwko Turcji. Bigijew wyraża nadzieję, że żadna z tych sytuacji nie będzie w przyszłości udziałem muzułmańskich obywateli Rosji³⁶.

Autor *Elementarza islamu* podaje również trzecie rozwiązanie, które miałoby polegać na udzieleniu pomocy Turkom i wypełnieniu tym samym religijnego obowiązku, jednak jednocześnie wiązałoby się z nielojalnym zachowaniem wobec państwa, którego są obywatelami poprzez odmowę służby wojskowej. Bigijew zauważa, że takie zachowanie poborowych wyznających islam mogłoby spowodować nie tylko zamęt w kraju, lecz także wywarłoby negatywny efekt w postaci represji wobec całej społeczności muzułmańskiej. Ponadto muzułmanie zostaliby pozbawieni możliwości pokojowego koegzystowania z innymi narodami zamieszkującymi państwo radzieckie, a także praw obywatelskich³⁷. Myśliciel wskazuje wreszcie czwarty wariant, polegający na zachowaniu neutralności zarówno wobec Turcji, jak i Związku Radzieckiego. Takie zachowanie – jego zdaniem – jest najwłaściwsze z punktu widzenia interesów muzułmanów zamieszkujących kraj, a także, co sam podkreśla, zgodne z Koranem³⁸.

Podsumowując rozważania na temat zaangażowania w działania wojenne rosyjskich muzułmanów, Bigijew stwierdza, że „obecnie nastał czas, kiedy absolutnie konieczne jest poruszanie tych problemów, mówienie o nich i ich rozwiązywanie”³⁹.

³⁴ *Ibidem*, s. 103.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, s. 104.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

3.1.2. Międzynarodowa sytuacja polityczna i problem wyzwolenia ludności muzułmańskiej spod zależności obcych mocarstw

Autor *Elementarza islamu* wymienia dwie grupy państw, które odgrywają główną rolę na scenie politycznej. To kraje popierające Anglię, Francję i Rosyjską Federacyjną Socjalistyczną Republikę Radziecką oraz państwa, które opowiadają się po stronie Niemiec. Według niego, państwa te, dysponując ogromnym potencjałem politycznym, toczą ze sobą nieprzerwaną rywalizację. Walka ta przybiera szczególnie brutalną formę na arenie polityki wschodniej, zwłaszcza w kontekście przejścia kontroli nad terytorium Iranu, prowincjami Imperium Osmańskiego i znajdującymi się tam złożami naturalnymi. Odwołując się do sytuacji ekonomicznej państw europejskich, Bigijew po raz kolejny poddaje krytyce postać Karola Marksa, pisząc: „Wstrząsy gospodarcze stały się podatnym gruntem dla bardzo porywających i urzekających nauk i działalności agitacyjnej takich wrogów państwowości jak Karol Marks i jemu podobni dekadency uczeni ekonomistów”⁴⁰.

W kontekście przytoczonych słów Bigijewa warto zwrócić uwagę na samo rozumienie gospodarki przez Marksa, według którego była ona przede wszystkim obszarem umożliwiającym wyzysk człowieka oraz szerzenie nierówności społecznych. Sam kapitalizm oznaczał dla autora *Kapitału* postęp, gdyż niszczył występujące wcześniej zależności produkcyjne, które w jeszcze większym stopniu opierały się na wyzysku. Kapitalizm, według Marksa, toruje zatem drogę do rewolucji socjalistycznej, która doprowadzi ostatecznie do przejęcia środków produkcji przez społeczeństwo⁴¹.

Bigijew odnosi się również do kwestii narodów muzułmańskich, w szczególności przywołując przykład Turcji. Zaznacza, że narody te, znajdując się bardzo często w stanie rozproszenia, są jednocześnie pod wpływem zachodnich mocarstw, a samo wyzwolenie się spod obcej dominacji jest, w jego opinii, kluczowym zadaniem dla państw muzułmańskich. Jak pisze, po zakończeniu pierwszej wojny światowej stosunek państw muzułmańskich do państw zachodnich nie uległ zmianie, jednak narody muzułmańskie stanęły przed szansą

⁴⁰ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 48.

⁴¹ R. Jackson, G. Sorensen, *Wprowadzenie do stosunków międzynarodowych. Teorie i kierunki badawcze*, Kraków 2006, s. 195–196.

„uwolnienia się od hańby bycia łakomym kąskiem dla cudzoziemców” oraz „przebudzenia i uzyskania niepodległości”⁴².

Myśliciel pokłada ogromne nadzieje w państwie tureckim, gdyż uważa, że pomoże ono odzyskać niepodległość krajom muzułmańskim. Podkreśla, że to właśnie dzięki tureckiej sile pojawiła się „wizja wyzwolenia muzułmańskiego Wschodu” i „zbliża się dzień niepodległości”⁴³. Według niego, świat muzułmański powinien opierać się tylko na nauce islamu, co ma stanowić o jego sile⁴⁴. Turcja natomiast powinna być dla pozostałych krajów muzułmańskich wzorem i liderem. Jak zaznacza, wyzwolenie świata muzułmańskiego z niewoli gospodarczej i politycznej leży całkowicie w rękach samych muzułmanów i możliwe jest jedynie przy wykorzystaniu jego własnych sił. Bigijew przypisuje fundamentalne znaczenie w procesie wyzwolenia spod wpływów obcych państw wierze muzułmańskiej, która dzięki swoim atrybutom, takim jak przywiązanie do tradycji, jest w stanie przeciwdziałać rewolucyjnym zamętom. Jego zdaniem, w państwach muzułmańskich nie ma potrzeby przeprowadzenia rewolucji o charakterze transformacji gospodarczej⁴⁵, istnieje jednak coraz większa

⁴² М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 61.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Analizując rozważania Musy Bigijewa na temat wyzwolenia się państw muzułmańskich spod zależności obcych (zachodnich) mocarstw, należy wspomnieć także o postaci Immanuela Wallersteina, który w swojej twórczości oraz teorii systemów światów dostrzega, że system stosunków międzynarodowych tworzy pewnego rodzaju hierarchię, na szczycie której znajdują się państwa silne, a na samym dole państwa słabe. Współcześnie, zdaniem badacza, dochodzi do kryzysu kapitalizmu, gdyż wykorzystywane kraje biednego Południa przeciwstawiają się ekspansywnej polityce bogatych krajów Północy. Kraje muzułmańskie mogą kontestować zbliżenie z Zachodem, także przez konflikt zbrojny, bądź starać się stać jego częścią. Zob. I. Wallerstein, *Islam, the West, and the World*, <http://www.webalice.it/michele.castellano/politica/Note/Wallerstein/Islam,%20the%20West,%20and%20the> (dostęp: 1.08.2017); *idem*, *Islam in the Modern World-System*, „Sociologisk Forskning” 2006, No. 43, s. 66–74; M. Thompson, *Islam and the West: Critical Perspectives on Modernity*, Lanham 2006, s. 122–123; K. Samman, M. Al-Zo’by, *Islam and the Orientalist World-System*, New York 2008, s. 79–106.

⁴⁵ Jak pokazała historia, słowa Bigijewa nie znalazły potwierdzenia w sytuacji społeczno-politycznej na Bliskim Wschodzie pod koniec XX i na początku XXI wieku. Najbardziej widocznym tego przykładem była Arabska Wiosna, czyli fala protestów społecznych, która przetoczyła się przez państwa Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki w latach 2010–2013, w wielu przypadkach doprowadzając do destabilizacji sytuacji politycznej w poszczególnych krajach. W opinii ekspertów, czynniki gospo-

potrzeba przewrotu o charakterze moralnym i społecznym⁴⁶. Bigijew podkreśla, że każdy kraj muzułmański potrzebuje głębokiej zmiany o charakterze rewolucji kulturalnej. *Elementarz islamu*, jak zaznacza autor, powstał ku czci narodu tureckiego, który „zostanie liderem wszystkich muzułmanów w procesie wyzwolenia politycznego i rewolucji kulturalnej”. Publikacja ma, w zamyśle jej twórcy, stanowić odpowiedź na ideologiczne działania podejmowane przez komunistów, którzy poprzez propagandę „napęniają ludzkie serca wrogością”. To praca, która ma przekazać każdemu muzułmaninowi naukę zawartą w Koranie⁴⁷.

Bigijew zaznacza, że na przestrzeni wieków w Turcji nie dokonano wewnętrznych reform, ignorując liczne problemy⁴⁸. Warto podkreślić jednak, że w latach 1839–1876 w Imperium Osmańskim przeprowadzono liczne reformy, znane pod pojęciem tanzimatu. Wtedy to dokonano między innymi reformy struktury administracyjnej Imperium, dzieląc je na wilajety i sandzaki, dokonano także zmian w organizacji wojska, wymiarze sprawiedliwości czy finansach. Przyjęto na przykład kodeks handlowy, oparty na rozwiązaniach francuskich, ponadto zniesiono haracz płacony od chłopów. Wreszcie przeprowadzono reformę szkolnictwa, która miała być urzeczywistniona za pomocą specjalnie utworzonego do tego celu Komitetu do spraw Oświaty, przekształconego w Ministerstwo Oświaty. Podzielono szkolnictwo na podstawowe, średnie i wyższe, jednocześnie odebrano opiekę nad nim duchowieństwu, przekazując szkoły podstawowe pod kuratelę rządu. Jak podkreśla Jan Reychmann, dokonując oceny i podsumowania reform w Imperium Tureckim,

darce, obok politycznych, były głównym katalizatorem prowadzącym do jej wybuchu. Jednym z najbardziej zauważalnych problemów była niewłaściwa dystrybucja nakładów finansowych, przejawiająca się w zbytnim finansowaniu zbrojeń zamiast, na przykład, dywersyfikacji gospodarki. Ponadto istotnym problemem okazało się bezrobocie, które w największym stopniu dotknęło ludzi młodych. Szerzej zob. A. Dziśiów-Szuszczykiewicz, „*Arabska wiosna*” – przyczyny, przebieg i prognozy, „Bezpieczeństwo Narodowe” 2011, nr 18, s. 41–56; K. Górak-Sosnowska, *Wielość Arabskich Wiosen. Próba typologii*, [w:] *Arabska Wiosna. Kulturowy obraz przemian w świecie arabskim po 2000 roku*, red. K. Górak-Sosnowska, Sopot 2016, s. 12–25.

⁴⁶ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 62.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 63.

⁴⁸ *Ibidem*.

w sumie reformy tanzimatu [...] były bardzo powierzchowne i polowiczne, bo nie postulowały jeszcze absolutnej równości wszystkich poddanych, a także mechanicznie usiłowały przenieść na teren turecki, w jego specyficzne warunki, szereg urządzeń, instytucji i obyczajów europejskich. Nie naruszały one całej struktury społeczno-ekonomicznej państwa, nie sięgały głębiej w jego podstawy społeczno-ustrojowe⁴⁹.

W swoich rozważaniach na temat geopolitycznej roli Turcji Bigijew zaznacza, że kraj ten mógłby odgrywać naczelną rolę wśród państw muzułmańskich, jednak nie stało się tak ze względu na zaniechania przywódcze i polityczne duchowych liderów oraz władz. Wspomnieć należy w tym kontekście chociażby o traktacie z San Stefano oraz traktacie berlińskim z 1878 roku, które doprowadziły do uniezależnienia się od Imperium Osmańskiego między innymi Bułgarii, Rumunii, Serbii czy Czarnogóry⁵⁰. Sam Bigijew podsumowuje to następująco: „Moim zdaniem, polityczna bierność rządu i duchowych liderów w procesie przyciągania serc muzułmanów do centrum kalifatu, mając tak wielkie i uświęcone środki oraz siły do oddziaływania na nich, stanowi ogromne niedociągnięcie”⁵¹.

Nawiązując do sytuacji politycznej, zwłaszcza w czasie wojny, Bigijew podnosi zarzut wobec świata islamu, że tak naprawdę utracił on znaczenie i autorytet z własnej woli. Inercja, ignorancja i niewiedza rządzących oraz muzułmańskich duchownych przełożyły się, według niego, na słabość muzułmańskiej polityki, ale także wpłynęły na wymiar religijny, moralny i społeczny świata islamu. Uczony nie definiuje w sposób bezpośredni pojęcia muzułmańskiej polityki, jednak opierając się na jego przemyśleniach, można stwierdzić, że utożsamia ten termin z działaniami, które mają na celu przyczynienie się do wzrostu znaczenia państw muzułmańskich na świecie, w szczególności w kontaktach z państwami zachodnimi. Jednocześnie podkreśla, że muzułmanie, uczestnicząc w działaniach wojen-

⁴⁹ J. Reychman, *Historia Turcji*, Wrocław 1973, s. 221–223. Szerzej zob. S. Stanford, S.E. Kural, *Historia Imperium Osmańskiego i Republiki Tureckiej*, t. II: 1808–1975, Warszawa 2002; J. Mazanec, *The Ottoman Empire at the Beginning of Tanzimat Reforms*, „Prague Papers on the History of International Relations” 2016, No. 2, s. 21–45.

⁵⁰ Zob. M. Gencer, *The Congress of Berlin (1878) in Context of Ottoman-German Relations*, „Pursuit of History” 2014, No. 12, s. 293–313.

⁵¹ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 48.

nych, wykorzystywani byli jako narzędzie do osiągnięcia celu w rękach wielkich mocarstw, które prowadziły własną politykę⁵².

Opinię Bigijewa potwierdza sytuacja międzynarodowa przed pierwszą wojną światową i miejsce Turcji na arenie światowej. Jan Reychman zaznacza, że po traktacie berlińskim rozpoczął się jeden z największych kryzysów państwa osmańskiego, który doprowadził do załamania gospodarczego oraz utraty prestiżu na arenie międzynarodowej. Ponadto istotne było także dążenie wielkich mocarstw do poszerzania swojej strefy wpływów między innymi na obszar Imperium Osmańskiego. O wpływy te rywalizowały Anglia, Francja, Rosja, Austro-Węgry i cesarstwo niemieckie. Ponadto ingerencji mocarstw w sprawy wewnętrzne Imperium sprzyjała także słabość ekonomiczna kraju⁵³. Bigijew podkreśla, że państwa zachodnie, mimo że ponoszą ogromne ofiary, to jednocześnie uczestniczą w wielkim wydarzeniu istotnym dla całego pokolenia, jakim jest wojna światowa. Świat islamu pozbawiony jest możliwości nie tylko uczestnictwa, lecz i odgrywania czołowej roli w tych wydarzeniach. Mimo że muzułmanie poświęcali swoje życie na frontach wojennych, nie zostali beneficjentami zmian, które były pokłosiem wojny – państwa muzułmańskie nie wyzwoliły się spod zależności kolonialnej⁵⁴. Jak pisał Bigijew:

Cały świat islamu wziął powszechny udział we wszystkich koszmarach wojny na wszystkich frontach w charakterze poddanych, których wysiłkami panowie osiągnęli swoje cele. Z pokorą zaofiarował swoją siłę i godność, religię oraz domy jako silne narzędzie do walki. Zgodnie z koniecznością, a być może z woli Świętego Koranu, rząd turecki przyłączył się do koszmarów wojennych. Jeśli istniałaby

⁵² Tezę Bigijewa potwierdzają dane na temat udziału ludności z terenów kolonii, która walczyła po stronie Francji zarówno podczas pierwszej, jak i drugiej wojny światowej. W czasie pierwszej wojny światowej wśród poległych żołnierzy po stronie francuskiej było blisko 200 tysięcy muzułmanów. Warto zaznaczyć, że większość z nich stanowili Algierczycy, którzy od 1911 roku musieli obowiązkowo służyć w armii francuskiej. Ogółem w czasie pierwszej wojny światowej liczba żołnierzy francuskich, którzy byli mieszkańcami kolonii i przybyli do Francji oscylowała w granicach 525 tysięcy. Zob. J. Zdanowski, *Muzułmanie we Francji*, [w:] *Muzułmanie w Europie*, red. A. Parzymies, Warszawa 2015, s. 437.

⁵³ J. Reychman, *Historia...*, s. 225.

⁵⁴ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 50.

możliwość zachowania neutralności, to prawdopodobnie Turcja pozostałaby neutralna. Ale było to niemożliwe. Jej uczestnictwo w wojnie było konieczne, obowiązkowe⁵⁵.

Myśliciel zastanawiał się również nad przyczynami udziału Turcji w działaniach wojennych po stronie Niemiec. Zaznaczał, że

najwięksi wrogowie islamu i krajów muzułmańskich, czyli Rosja, Francja, Anglia i Włochy⁵⁶, walczyli po tej samej stronie. Jeśli Niemcy pozostałyby osamotnione, wtedy wrogowie islamu i Turcji zwyciężyliby, co w konsekwencji doprowadziłoby do podziału terytorialnego krajów muzułmańskich pomiędzy zwycięskie państwa. Ze względu na fakt, że Turcja w żadnym wypadku nie mogła zostać sojusznikiem Rosji ani też sojusznikiem Anglii, nieuniknione było [...] przyłączenie się do wojny w charakterze sojusznika Niemiec⁵⁷.

Bigijew zwraca uwagę, że przyłączenie się do Niemiec było koniecznością, niezależną od tureckich polityków. Wspomina również o bitwie o Gallipoli, w której państwa ententy poniosły klęskę⁵⁸.

⁵⁵ *Ibidem*. Słowa Musy Bigijewa znajdują odzwierciedlenie we współczesnych badaniach nad udziałem ludności muzułmańskiej w działaniach wojennych po stronie zachodnich mocarstw. Utworzona w 2012 roku organizacja „Zapomniani bohaterowie 1914–1919” (*The Forgotten Heroes 14–19 Foundation*), zajmująca się udziałem muzułmanów w działaniach wojennych podczas pierwszej wojny światowej, pod koniec 2017 roku poinformowała o wynikach prac dotyczących udziału w niej muzułmanów. Podczas badań, które trwały ponad sześć lat, analizie poddano blisko 850 tysięcy dokumentów w języku francuskim, angielskim, rosyjskim, niemieckim i urdu. Jak ustalono w toku badań, na frontach wojennych uczestniczyło w walce po stronie zachodnich mocarstw blisko 2,5 miliona muzułmanów, z czego około 400 tysięcy po stronie Wielkiej Brytanii. Zob. V. Chaudhary, <https://www.theguardian.com/world/2017/nov/12/forgotten-muslim-heroes-fought-for-britain-first-world> (dostęp: 1.08.2017); [strona internetowa organizacji *The Forgotten Heroes 14–19 Foundation*] <http://www.muslimsinww1.com/> (dostęp: 1.08.2017); E. Rogan, *Rival jihads: Islam and the Great War in the Middle East, 1914–1918*, „Journal of the British Academy” 2016, No. 4, s. 5–20.

⁵⁶ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 51.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Bitwa o Gallipoli toczona była od 25 kwietnia 1915 do 9 stycznia 1916 roku. Miała na celu opanowanie przez siły ententy Stambułu, cieśnin Bosfor i Dardanele. Zdobyć przez wojska ententy tych obszarów miało przyczynić się do wyeliminowania Imperium Osmańskiego z pierwszej wojny światowej, jednak bitwa zakończyła się ostatecznym zwycięstwem Imperium, między innymi ze względu na niedo-

Nawiązując do tego niezwykle ważnego wydarzenia, podkreśla wielkość państwa tureckiego:

To był oczywisty cud islamu, odzwierciedlenie siły wiary, dzięki której Turcja odniosła zwycięstwo nad światowymi siłami wojennymi. Wydaje się, że w historii ludzkości nigdzie na świecie nie toczyła się bardziej zacięta bitwa i nie zostało odniesione tak uderzające zwycięstwo. Wielka chwała pełnej wiary armii tureckiej, chwała historii Turcji⁵⁹.

Jako zdecydowany przeciwnik dominacji kolonialnej nad narodami muzułmańskimi, a w szczególności przeciwnik Wielkiej Brytanii, Bigijew stwierdza, że losy wojny oraz przyszłość muzułmanów wyglądałyby zupełnie inaczej, gdyby tylko wojska niemieckie i tureckie miały możliwość walki w Egipcie i Indiach oraz gdyby Niemcy prowadzili bardziej „mądrą i dalekowzroczną” politykę w stosunku do Stanów Zjednoczonych⁶⁰.

W celu szerszego zobrazowania i zrozumienia postulatów głoszonych przez Musę Bigijewa wobec Turcji oraz Niemiec warto zwrócić uwagę na sytuację międzynarodową w Europie przed pierwszą wojną światową. Zbliżenie pomiędzy Imperium Osmańskim i Niemcami zaczęło być widoczne od początku panowania sułtana Abdulhamida II. Z jednej strony, wiązało się to z geopolityką w ówczesnej Europie – Wielka Brytania i Francja, obawiając się rosnącego imperializmu niemieckiego, zaczęły zbliżać się do Rosji. Z drugiej strony, Niemcy w oczach Turków wydawały się o wiele bardziej przyjazne i mniej agresywne niż Wielka Brytania czy Francja, chociażby ze względu na to, że nie posiadały kolonii w większości zamieszkiwanych

stateczne rozpoznanie terenu i małą wiedzę ententy o obszarze prowadzenia działań wojennych. Bitwa ta często nazywana jest największą operacją desantową pierwszej wojny światowej. Pochłonęła wiele ofiar po obydwu stronach, w tym około 250 tysięcy żołnierzy armii tureckiej. Jak zaznaczają badacze, Turcy, z jednej strony, w bitwie o Gallipoli stracili między innymi wielu przedstawicieli inteligencji, jednak samo wydarzenie stało się pewnym symbolem i katalizatorem późniejszej walki o utworzenie nowego państwa. Zob. P. Doyle, M.R. Bennett, *Terrain and the Gallipoli Campaign, 1915*, „Fields of Battle. The Geo Journal Library” 2002, No. 64, s. 149–169.

⁵⁹ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 51.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 51–52.

przez muzułmanów, jak to miało miejsce w przypadku wcześniej wspomnianych państw.

Warto też zaznaczyć, że w pewnym sensie polityka niemiecka względem Turków z historycznego punktu widzenia mogła wydawać się wręcz życziwa. Niemcy zainteresowani byli utrzymaniem Imperium Osmańskiego w całości głównie ze względu na łączące oba podmioty więzi kulturalne, wojskowe czy ekonomiczne. Dodać tu należy, że państwa niemieckie rozwijały oficjalne kontakty z Imperium jeszcze przed powstaniem Rzeszy Niemieckiej. Dla przykładu, Andreas Mordtmann był konsulem generalnym Ligi Hanzeatyckiej w Stambule w 1847 roku, gdzie pogłębiał relacje z Imperium Osmańskim. Prusy posiadały swoich misjonarzy protestanckich w prowincjach osmańskich, takich jak Palestyna, już od 1841 roku. Natomiast rok później Ernst Gustav Schultz został konsulem pruskim w Jerozolimie⁶¹. Nie bez znaczenia były również niemieckie ambicje rozwoju własnej strefy wpływów, głównie ekonomicznych, na Bliskim Wschodzie. W 1888 roku Niemcy otrzymały koncesję na budowę kolei łączącej Izmir z Ankarą, a w roku 1906 trzy niemieckie banki ufundowały jeden z największych zagranicznych banków, który odgrywał kluczową rolę w handlu zagranicznym. Niemcy udzielały również pomocy Turkom przy modernizacji ich armii⁶². W tym kontekście podpisanie przez Imperium Osmańskie i Niemcy porozumienia z 2 sierpnia 1914 roku⁶³, które potwierdzało, że Imperium faktycznie przystępuje do wojny po stronie państw centralnych, można postrzegać jako swego rodzaju kontynuację tradycji współpracy.

Musa Bigijew odnosi się także do wydarzeń związanych z zakończeniem pierwszej wojny światowej i sytuacji w Turcji na arenie międzynarodowej. Jak zaznacza, pozostała ona osamotniona, gdyż wszyscy jej sojusznicy zostali pokonani, co uniemożliwiło jej kontynuowanie działań wojennych. Bigijew samą kapitulację Turcji określa mianem „pozornej”, gdyż

nie była spowodowana klęską tureckiej armii, a skomplikowaną sytuacją międzynarodową. Turcja, pokonawszy międzynarodowe siły

⁶¹ W. Schwanitz, *The German Middle Eastern Policy, 1871–1945*, [w:] *Germany and the Middle East, 1871–1945*, ed. W. Schwanitz, Princeton 2004, s. 1–24.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

w bitwie o Gallipoli, ostatecznie z powodu uwarunkowań wewnętrznych i zewnętrznych, będąc odcięta od swoich sojuszników oraz krajów muzułmańskich, była zmuszona do pozornej kapitulacji⁶⁴.

Bigijew, co zrozumiałe, poddaje krytyce także traktat pokojowy w Sèvres z 1920 roku. Jak sam pisze, „opierając się na opiniach tureckich przywódców i prasy, dokument ten przyczynić się miał do podziału Turcji, doprowadzając równocześnie do jej upadku, gdyż wszystkie instytucje państwowe i armia miały zostać przekazane w obce ręce”⁶⁵.

Bigijew krytykuje zarówno traktat wersalski, traktat brzeski, jak i traktat z Sèvres, gdyż w jego opinii nie przyczyniły się one do niczego innego oprócz kontynuacji działań wojennych. W odniesieniu do traktatu z Sèvres stwierdza jednak, że dokument ten w stosunku do państw muzułmańskich przyniósł niejako pozytywny skutek, gdyż obnażył intencje Anglii wobec świata muzułmańskiego⁶⁶. Myśliciel we wstępie do *Elementarza islamu* porównuje sytuację Turcji po podpisaniu traktatu z Sèvres do sytuacji Rosyjskiej Federacyjnej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej po podpisaniu traktatu brzeskiego w 1918 roku⁶⁷. Zwraca uwagę, że te dwa upokarzające traktaty, narzucone przez wielkie mocarstwa dwóm przegranym stronom, dały zupełnie inne rezultaty. W Rosji, która pozbawiona była wrogów zewnętrznych, rozpoczął się czas niepokoїв społecznych i wojny domowej, natomiast w Turcji, która w odróżnieniu od państwa radzieckiego posiadała groźnych wrogów zewnętrznych, okres bogaty w „zdecydowane, mądre i silne ruchy narodowowyzwoleńcze”⁶⁸.

⁶⁴ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 51–52.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Warto zaznaczyć, że opinia Bigijewa, który stawia na równi sytuację Rosji Radzieckiej po podpisaniu traktatu brzeskiego oraz Imperium Osmańskiego po traktacie w Sèvres, nie jest do końca słuszna. Co prawda, obydwa państwa straciły na mocy traktatów określone terytoria bądź wpływy nad nimi. Rosja miała utracić między innymi tereny Królestwa Polskiego, państw bałtyckich (Litwa, Łotwa, Estonia), część Białorusi czy Finlandię, a Turcja między innymi Wschodnią Trację, południowe wybrzeże Anatolii, tereny mandatowe, jednak różnica polegała na tym, że władze rosyjskie zabiegały o podpisanie traktatu pokojowego, później zresztą i tak go wypowiadając. Traktat z Sèvres tak naprawdę nigdy nie wszedł w życie w związku z obaleniem sultanatu i powstaniem republiki tureckiej, a kontynuację jego postanowień z modyfikacjami stanowiąc miał traktat podpisany w Lozannie w 1923 roku.

⁶⁸ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 55.

Kontynuując wątek, Bigijew zaznacza, że Turcja pod względem siły społecznej i politycznej znacząco przewyższa Rosję: „Naród turecki wyróżnia się na tle wszystkich rosyjskich narodów pod względem cech moralno-społecznych”⁶⁹. Wpływ na taki stan rzeczy ma również wyznawana religia, czyli islam. Autor podkreśla, że nawet w razie konieczności udziału w długotrwałej wojnie cechy moralne i przywiązanie ludności tureckiej do wiary muzułmańskiej uchronią kraj przed wewnętrzną destabilizacją. Píše również, że tylko państwo tureckie, które mogłoby przejąć rolę kalifatu, byłoby w stanie stawić czoła potędze Anglii. Zauważa jednocześnie, że skutkiem pierwszej wojny światowej, niezwykle ważnym dla społeczności muzułmańskiej, był upadek carskiej Rosji. Jak pisze, „na zawsze został zatopiony w historii wróg islamu – wielkie państwo rosyjskie i tradycja rosyjskiego caratu. Można powiedzieć, że niemiecka tyrania również upadła”⁷⁰.

W celu zrozumienia powyższych słów Musy Bigijewa warto odnieść się do historii rozwoju islamu w ramach Imperium Rosyjskiego. Już od czasów zajęcia przez Państwo Moskiewskie ziem Chanatu Astrachańskiego czy Kazańskiego, począwszy od 1552 roku, obserwowana była polityka wzmożonej chrystianizacji podbitych ziem. Oprócz czysto ideologicznych motywów, związanych z dążeniem duchowieństwa prawosławnego do nawracania niewiernych, polityka taka była podyktowana również względami zapewnienia bezpieczeństwa – różnorodność wyznaniowa postrzegana była jako potencjalne zagrożenie dla stabilności państwowej. Warto także nadmienić, że już w roku 1649 prawosławie otrzymało status oficjalnej religii państwowej⁷¹. Jak podkreślają badacze, w tym wybitny znawca problematyki islamu w Tatarstanie Rafik Muchametszin, rząd carski w swojej polityce wyznaniowej skupiał się w sposób szczególny na chrystianizacji Tatarów nadwołżańskich, zamieszkujących obszar Chanatu Kazańskiego. Jak zwraca uwagę uczony, w stosunku do Tatarów carat stosował najbardziej intensywną politykę chrystianizacji i asymilacji religijnej, o wiele bardziej znaczącą niż w przypadku Baszkirów czy mieszkańców Chanatu Astrachańskiego. W zasadzie

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 56.

⁷¹ Р. Ланда, *История ислама в России*, „Россия и исламский мир” 2003, № 12, s. 17–19.

do XVIII wieku większość carskiego ustawodawstwa dotycząca polityki religijnej była skierowana właśnie do ludności tatarskiej, sytuacja zmieniła się dopiero w czasach panowania Katarzyny II⁷².

Musa Bigijew, nawiązując do kwestii imperializmu, a także nowych zagrożeń stojących przed państwami muzułmańskimi, zwraca szczególną uwagę na fakt, że popełniły one ogromny błąd polityczny, dopuszczając zachodnie mocarstwa do sprawowania kontroli nad sobą. Niestety, czego Bigijew nie akcentuje, w większości przypadków państwa muzułmańskie, które stały się koloniami mocarstw nie miały wpływu na powstałą sytuację. Myśliciel pisze także, że wówczas na Zachodzie pojawiła się nowa niebezpieczna siła, czyli proletariatus. Według niego

armia proletariatus, uzbrojona w nauki takich odważnych liderów jak Lenin, zdolna i gotowa zniszczyć wielkie i aroganckie państwa imperialistyczne, wyszła dzisiaj ze swoich nor, zniszczyła w duszach ludzi wszystkie święte pojęcia, używając siły swej agitacji⁷³.

Dalej Bigijew pisze, że bolszewickie wojsko nigdy nie będzie przyjacielem Turcji i muzułmanów czy państw muzułmańskich. Podkreśla, że „komunistyczna armia, wroga jakiegokolwiek religii i wszystkim prawom cywilizacji, nigdy nie stanie się przyjacielem muzułmańskich praw, społecznego porządku islamu, związku i jedności ludności tureckiej, nadziei na odbudowanie kalifatus⁷⁴. Słowa te okazały się prorocze, a potwierdziła je późniejsza historia i biografie muzułmańskich działaczy w radzieckiej Rosji, którzy starali się połączyć idee marksizmu i islamu, jak na przykład wspomniany już Mirsaid Sułtan-Galijew.

Bigijew twierdzi też, że sytuacja państw i narodów muzułmańskich „zawsze i wszędzie jest opłakana⁷⁵. Podkreśla, że państwa te nie odgrywają żadnej roli na arenie politycznej, a narody muzułmańskie

⁷² Zob. P. Мухаметшин, *Ислам в Татарстане*, Москва 2006, s. 20–23; *idem*, *Ислам в Российской империи в середине XVI – начале XX в.*, <http://islam-today.ru/blogi/rafik-muhametsin/islam-v-rossijskoj-imperii-v-seredine-xvi-nacale-xx-v/> (dostęp: 1.08.2017).

⁷³ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 56.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*.

były niezdolne do tego, by „znaleźć równowagę między pełnieniem roli przyzwoitych i godnych zaufania obywateli danego państwa a wypełnianiem obowiązków religijnych”⁷⁶. Autor zaznacza, że każdy naród muzułmański zdolny jest stać się pełnoprawnym członkiem cywilizowanej społeczności państw, jednocześnie korzystając z przysługującego mu prawa do bezpieczeństwa. Porusza przy tym niezwykle istotną kwestię dotyczącą funkcjonowania narodów muzułmańskich w państwach niemuzułmańskich, pisząc, że muzułmanie, którzy zamieszkują dane państwo i postępują zgodnie z panującymi w nim zwyczajami politycznymi, nie przynoszą szkody społeczności muzułmańskiej⁷⁷. Bigijew zwraca również uwagę na znaczenie praw politycznych nadanych przez państwo obywatelom muzułmańskim. Argumentuje, że kwestia ta przyczynić się może nie tylko do wzrostu znaczenia narodów muzułmańskich, ale także może przynieść korzyść samemu państwu⁷⁸.

Bigijew zastanawia się ponadto nad znaczeniem proletariatu zarówno dla państw Zachodu, jak i samej Rosji. Zauważa, że głęboka niechęć ludności do zastanych form organizacji społecznej, sprawowania polityki czy też samej religii sprawia, że siła drzemiąca w proletariacie wydaje się bardzo niebezpieczna, mogąca zagrozić wszystkim cywilizowanym państwom. W samej tylko Rosji niepokojące społeczne miały być przyczynkiem do nowych wielkich przewrotów. Myśliciel wreszcie wskazuje, że zarówno działania wojenne, jak i skutki światowego konfliktu obnażyły słabość świata Zachodu:

Zostało wyraźnie uwidocznione kompletne bankructwo Zachodu. Niestety, zachodni świat okazał się całkowitym bankrutem w sferze myśli społecznej i ustroju społecznego. Cywilizacja okazała się niezdolna do uznania praw człowieka, jego godności i mądrości [...], w cywilizowanym świecie nie było i nie ma siły oraz woli zdolnej zabezpieczyć prawa człowieka, jego godność i wolność. Tragiczne obrazy dzisiejszego wielkiego kryzysu, w którym pogrążył się Zachód, a może i cały świat, dość wyraźnie ukazały wszystkie strony tego bankructwa⁷⁹.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 104.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 57.

Słowa Bigijewa bez wątpienia odnoszą się w sposób krytyczny do sytuacji w Europie przed wybuchem pierwszej wojny światowej. Można je także rozpatrywać jako wezwanie myśliciela do stworzenia takiego porządku w Europie, który uniemożliwiałby powstanie podobnego konfliktu w przyszłości. Jest to więc kolejne zaczerpnięcie przez niego z liberalnej wizji porządku międzynarodowego, propagowanej w głównej mierze przez prezydenta Wilsona.

Autor *Elementarza islamu* zwraca także uwagę na znacznie i rolę umów międzynarodowych, których jedną ze stron jest państwo muzułmańskie. Jak zaznacza, każda umowa międzynarodowa zawierana przez państwo muzułmańskie z innym państwem nosi status ogólnomuzułmański. Jeśli państwo, które wcześniej zawarło porozumienie czy umowę z państwem muzułmańskim postanowi ją anulować i jednocześnie wypowiedzieć wojnę, to, jak zaznacza Bigijew, „wypowiada wojnę wszystkim państwom muzułmańskim i wszystkim muzułmanom. W ten oto sposób państwo, które walczy z jednym państwem muzułmańskim, jest wrogiem wszystkich krajów muzułmańskich”⁸⁰. Bez wątpienia słowa te nawiązują do idei panislamizmu, którego twórcą był jeden z największych reformatorów islamu Dżamal ad-Din al-Afghani (1838–1897).

Warto zaznaczyć, że rozważania Musy Bigijewa na temat funkcjonowania społeczności muzułmańskiej w państwach niemuzułmańskich oraz roli umów międzynarodowych, zawieranych między przedstawicielami państw muzułmańskich i innymi państwami, stanowią element muzułmańskiego prawa narodów, którego prekursorem i pierwszym teoretykiem był wybitny przedstawiciel szkoły hanafickiej Muhammad asz-Szajbani (750–805)⁸¹, autor pracy *Wielka księga traktująca o stosunkach i zasadach postępowania (z niemuzułmanami)*. Książka ta była przykładem specjalnej odmiany dzieł prawnych, określanych słowem *sijar*, których tematyką przewodziło prawo narodów, a konkretnie – prawo określające stosunki między państwami muzułmańskimi i pozostałymi państwami. Jak zaznacza Józef Bielawski, w ujęciu teoretycznym muzułmańskie prawo narodów stanowi część prawa muzułmańskiego i oparte jest

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ E. Chaumont, *Al-Shaybani*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, eds C.E. Bosworth, E. Donzel, W.P. Heinrichs, Leiden 1997, s. 392–394.

na tych samych źródłach⁸² co prawo religijne jako takie. Jednak, na co zwraca uwagę Bielawski, w praktyce prawo to stanowiło sunnę, a więc zasady postępowania ukonstytuowane przez praktykę i zwyczaj⁸³. Majid Khadduri we wstępie do książki *The Islamic Law of Nations. Shaybani's Siyar* podkreśla, że muzułmańskie prawo narodów rozpatrywać można jako kontynuację prawa muzułmańskiego, gdyż tak naprawdę nie jest od niego odseparowane⁸⁴.

3.1.3. Kalifat muzułmański

Bez wątpienia istotną kwestią poruszaną przez Bigijewa jest zagadnienie kalifatu muzułmańskiego, któremu poświęca między innymi kilka podpunktów *Elementarza islamu*. Jak zaznacza autor, kalifat przyczynia się do wzrostu potęgi kraju, jest także wypełnieniem zapisów prawa muzułmańskiego i państwowego oraz służy „rozkwitowi ummy i triumfowi sprawiedliwości”⁸⁵. Myśliciel podkreśla też, że samo pojęcie kalifatu powinno być utożsamiane z władzą całego narodu. Warto zaznaczyć, że po raz kolejny poglądy Bigijewa w tej materii są zbieżne z tym, co postulował Dżamal ad-Din al-Afghani, dla którego to naród był źródłem wszelkiej władzy w społeczeństwie, a wola wyrażona przez naród stanowiła prawo⁸⁶. Jak pisze Bigijew:

Kalifat nie oznacza koncentracji władzy i siły w rękach jednostki. Nie oznacza tyranii jednostki czy jednoosobowej monarchii. Zabezpiecza interesy muzułmanów, ich rozwój i niezależność. Taka władza powinna pochodzić z woli narodu. W żadnym wypadku nie powinna być zależna od kaprysów określonej jednostki czy interesu plemienia⁸⁷.

Myśliciel stwierdza, że prawo do kalifatu muzułmańskiego należy się jedynie Turcji, dlatego też zaznacza, że rosyjscy muzułmanie

⁸² W świecie muzułmańskim prawo obejmuje wszystkie sfery życia człowieka, określając tym samym zasady religijne i etyczne. Prawo muzułmańskie oparte jest na dwóch podstawowych źródłach, czyli Koranie – świętej księdze islamu oraz tradycji (sunnie) proroka Mahometa, zawierającej zbiór wiadomości na temat jego życia.

⁸³ J. Bielawski, *Islam, religia państwa i prawa*, Warszawa 1973, s. 195–196.

⁸⁴ M. Khadduri, *The islamic law of nations. Shaybani's Siyar*, Baltimore 1966, s. 4–6.

⁸⁵ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 91.

⁸⁶ H.A. Jamsheer, *Reforma władzy...*, s. 41.

⁸⁷ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 91.

uznają państwo tureckie za sukcesora kalifatu. W państwie tureckim upatruje wręcz tę siłę, która może przyczynić się do wyzwolenia muzułmańskich narodów Wschodu. Warto podkreślić, że wyobrażenie Bigijewa na temat roli Turcji jako swoistego przywódcy świata muzułmańskiego było wyjątkowo idealistyczne i z punktu widzenia Rosji Radzieckiej niebezpieczne dla jej bezpieczeństwa wewnętrznego – państwo to zamieszkiwane było przez wiele narodów wyznających islam. Ponadto należy wspomnieć, że od początku lat 20. XX wieku rozwijały się przyjazne stosunki między Rosją Radziecką i kemalistowską Turcją, o czym świadczy chociażby fakt, że Rosja była pierwszym państwem, które uznało nowy turecki rząd⁸⁸. Na tle tak pozytywnie rozwijających się relacji bilateralnych trudno sobie wyobrazić, że nowo kształtujące się państwo tureckie mogłoby choć w najmniejszym stopniu zrealizować wizję Bigijewa o sukcesji kalifatu i stać się niejako wyzwolicielem muzułmanów, w tym rosyjskich, spod zależności od różnych państw:

W rękach Wielkiego Zgromadzenia Narodowego, w rękach rządu tureckiego, w rękach sułtana prawo do kalifatu jawi się obecnie jako święte prawo. Dzisiaj wielkim zadaniem i niezmiennym obowiązkiem, długiem wszystkich muzułmanów jest ustrzeżenie kalifatu od różnego rodzaju przejawów ucisku narodowego⁸⁹.

Nawiązując w dalszym ciągu do sytuacji międzynarodowej, Bigijew podkreśla, że rosyjscy muzułmanie stanowczo potępiają warunki umów z ententą oraz porozumień z Wersalu i traktatu z Sèvres. Pisze w dość emocjonalny sposób, że „służyły one poniżeniu całej ludzkości, a w szczególności muzułmanów całego świata”⁹⁰.

Nawiązując do rozważań Bigijewa na temat kalifatu, warto odnieść się do koncepcji tej instytucji, która istnieje w religii muzułmańskiej oraz tego, w jaki sposób zagadnienie to było postrzegane przez wybitnych muzułmańskich myślicieli na przestrzeni wieków. Jak zaznacza Józef Bielawski, brak dyspozycji samego Proroka Mahometa odnośnie do sukcesji władzy po jego śmierci doprowadził,

⁸⁸ J. Reychman, *Historia...*, s. 297.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 93.

⁹⁰ *Ibidem*.

z jednej strony, do dość chaotycznego kształtowania się muzułmańskiego prawa publicznego, które krystalizowało się głównie w zależności od sytuacji politycznej w danym momencie historii w kalifacie, z drugiej zaś strony samo pojęcie państwa w islamie było czymś nieokreślonym zarówno dla uczonych muzułmańskich, jak i przywódców⁹¹. Tradycyjnie na czele społeczności muzułmańskiej stał kalif, natomiast sułtanowie bądź gubernatorzy zarządzali lokalnymi prowincjami. Warto wspomnieć również, że ze względu na brak rozdziału władzy religijnej i świeckiej w islamie, władza duchowna i władza państwowa już od czasu Proroka była jednością⁹². Za sprawy finansowe kalifatu odpowiadali poborcy, którzy pobierali podatki i daniny z prowincji, a także skarb państwowy, który miał za zadanie raz do roku pobierać przepisaną prawem jałmużnę (zakat), zgodnie z prawem muzułmańskim przeznaczaną na różne pobożne cele służące całej społeczności muzułmańskiej, między innymi na wsparcie finansowe ubogich⁹³.

W kontekście rozważań nad kalifatem muzułmańskim należy wspomnieć o istotnej roli władzy zwierzchniej. To właśnie Bóg jest najdoskonalszą i najwyższą władzą w islamie i to Bóg, zgodnie z prawem muzułmańskim, przekazuje część władzy swojemu przedstawicielowi, który sprawuje ją na ziemi. Wymagane jest przy tym, aby władza na ziemi była silna i spójna (niepodzielona na różne ośrodki), ponieważ, z jednej strony, zabezpiecza to jedność i siłę całej wspólnoty muzułmańskiej, z drugiej zaś – władza zwierzchnia nie może być podzielna, gdyż jedność prawa boskiego wymaga jednego suwerena⁹⁴. Sam przywódca społeczności muzułmańskiej powinien być człowiekiem wolnym, zdrowym fizycznie, winien postępować zgodnie z wytycznymi prawa muzułmańskiego, a jego życie powinna cechować wysoka moralność. Wierni (poddani) powinni natomiast być całkowicie posłuszni kalifowi, gdyż to on stanowi władzę wykonawczą⁹⁵. Jak zaznacza Bielawski, kalifat idealny tak naprawdę nigdy nie istniał, chociaż najbliższe mu było panowanie samego Proroka i jego dwóch następców⁹⁶.

⁹¹ J. Bielawski, *Islam...*, s. 185.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 188.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 190.

⁹⁶ *Ibidem*.

Na przestrzeni wieków muzułmańscy uczeni i myśliciele prowadzili rozważania na temat instytucji kalifatu, a także na temat uprawnień kalifa, jego odpowiedzialności za sprawowane rządy czy też możliwości jego usunięcia. Jednym z takich uczonych, a jednocześnie jednym z najwybitniejszych teoretyków prawa muzułmańskiego, był Abu al-Hasan al-Mawardi (974–1058), dla którego zasadniczym zagadnieniem teorii władzy była kwestia jej legitymizacji. Warto podkreślić, że jego tradycyjne poglądy na kwestię sprawowania władzy politycznej wynikały między innymi z kontekstu historycznego – jego twórczość przypada między innymi na czas upadku klasycznej władzy Abbasydów⁹⁷.

Al-Mawardi zwracał szczególną uwagę na przymioty, które powinny cechować muzułmańskiego władcę – człowiek taki powinien nie tylko postępować zawsze zgodnie z prawem muzułmańskim, znać je, by móc podejmować sprawiedliwe decyzje, ale również być zdrowym oraz, co najważniejsze, pochodzić z plemienia Kurajczytów, a więc tego, z którego wywodził się Prorok. Według Al-Mawardiego, kalif miał sprawować władzę absolutną. Uczony postulował, że w przypadku pogwałcenia przez kalifa praw boskich i ludzkich nie miał on prawa do dalszego sprawowania swojego urzędu⁹⁸.

Z kolei według innego muzułmańskiego filozofa i myśliciela, Abu al-Hasana al-Aszario (zm. 935), kalif nie mógł być usunięty ze swojego urzędu, nawet w przypadku zaniedbań w wykonywaniu rządów⁹⁹. Natomiast według wybitnego muzułmańskiego filozofa, socjologa i historyka Ibn Chalduna (zm. 1406)¹⁰⁰ państwo istnieje

⁹⁷ Abbasydzi – dynastia panująca w latach 750–1258, obejmująca swoim panowaniem 37 kalifów i wywodząca nazwę od Al-Abbasa (stryja Proroka Mahometa). Abbasydzi sprawowali rządy w oparciu o monarchię na wzór perskich Sasanidów. W państwie abbasydzkim kalif był najwyższym zwierzchnikiem religijnym, wezyr w jego imieniu nadzorował administrację, a emir administrację i wojsko znajdujące się w prowincjach. Zob. M. van Berkel, N.M. El Cheikh, H. Kennedy, L. Osti, *Crisis and Continuity at the Abbasid Court*, Leiden 2013, s. 13–64; H. Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate: A Political History*, New York 1981; E.J. Hanne, *Putting the Caliph in His Place: Power, Authority, and the Late Abbasid Caliphate*, Madison 2007.

⁹⁸ A. Black, *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*, Edinburgh 2011, s. 85–91.

⁹⁹ J. Bielawski, *Islam...*, s. 192–193.

¹⁰⁰ Ibn Chaldun był jednym z najwybitniejszych teoretyków muzułmańskiej myśli politycznej, historykiem i filozofem. Był pierwszym uczonym w dziejach

po to, by poskromić złe ludzkie skłonności, nieodzowne jego naturze, a sama władza powinna być silna, gdyż tylko to może uchronić państwo przed anarchią¹⁰¹.

3.2. Społeczeństwo

3.2.1. Prawo muzułmańskie a społeczeństwo

Kwestie związane z tematyką prawa muzułmańskiego Bigijew znacznie szerzej porusza w artykule *Mój pogląd na prawo muzułmańskie* (Мой взгляд на исламский шариат). Już we wstępie myśliciel wyjaśnia, dlaczego w jego myśli tak istotna jest problematyka prawa:

Aby w sposób wolny i przejrzysty mówić o przepisach prawa muzułmańskiego dotyczących życia ludzkiego i społeczeństwa, w pierwszej kolejności absolutnie konieczne jest określenie osobistego spojrzenia na prawo muzułmańskie. Dopóki nie zdefiniowane zostanie podejście do świętego szariatu, dopóty niemożliwe będzie swobodne głoszenie właściwych odpowiedzi i wdrażanie ich w życie¹⁰².

Bigijew podkreśla, że zrozumienie i studiowanie prawa muzułmańskiego może pomóc w rozwiązaniu problemów współczesnego społeczeństwa. Przestrzega przed zbytnim czerpaniem wzorców z zachodniej cywilizacji i poddawaniem się jej wpływowi, gdyż przyczynić się to może do odejścia od wartości, które niesie ze sobą prawo muzułmańskie:

islamu, który opisując historię i zjawiska historyczne, starał się je wyjaśniać, dociekać przyczyn i prawidłowości. Jednocześnie to ostatni przedstawiciel klasycznej muzułmańskiej teorii władzy. Jego najznamienniejszym dziełem jest *Al-Mukaddima*, czyli wstęp do wielkiej historii Arabów i Berberów. Ibn Chaldun dokonał w swojej myśli rozróżnienia na dwa typy społeczeństw – społeczeństwo koczowników i społeczeństwo ludzi osiadłych. Różnice istniejące między nimi stanowią o sile procesu historycznego. Ukuł on również pojęcie *asabijja*, oznaczające ducha wspólnoty i solidarność grupową, stanowiące siłę społeczeństwa koczowników. Zob. H.A. Jamsheer, *Ibn Chaldun i jego Muqaddima. Antologia myśli społeczno-politycznej*, Łódź 2002; A. Black, *The History of...*, s. 169–185; A. Ab Halim, *Ibn Khaldūn's Theory of 'Aṣabiyyah and the Concept of Muslim Ummah*, „Journal of Al-Tamaddun” 2014, No. 9, s. 32–41.

¹⁰¹ J. Bielawski, *Islam...*, s. 193.

¹⁰² М.Д. Бигиев, *Мой взгляд...*, s. 331.

Jeśli spojrzymy na muzułmańskie prądy umysłowe, to zauważymy ich wolność. Jeśli zwrócimy nasz wzrok na takie kraje jak Egipt, które wstąpiły na drogę westernizacji, to zamiast wspaniałego szariatu zobaczymy francuskie prawa i angielskie systemy prawne. W takich dziedzinach, jak prawa polityczne, zarządzanie i w innych aspektach życia społecznego widoczny jest całkowity brak odniesienia do szariatu. Szariat wszędzie i powszechnie wyszedł z użytku. Podczas gdy prawo i systemy prawne wszystkich narodów się rozwijają, przyciągając uwagę cywilizowanego świata, prawo Świętego Koranu i mądrego Proroka z jakiejś przyczyny zostało odsunięte z praktyki w świecie muzułmańskim¹⁰³.

Myśliciel nie tylko krytykuje system prawny reprezentowany przez państwa zachodnie, ale przede wszystkim jest to także pośrednia krytyka i potępienie polityki kolonialnej mocarstw europejskich wobec państw muzułmańskich. Odwołując się do przykładu samego Egiptu, warto zaznaczyć, że przełom XIX i XX wieku to czas, kiedy w sposób najbardziej widoczny ulegały umocnieniu wpływy kultury i języka angielskiego. Jak zaznacza Barbara Stępniewska-Holzer, to właśnie język angielski odgrywał główną rolę w europejskiej ekspansji kulturowej, zastępując język francuski¹⁰⁴. O niezwykle silnej ekspansji brytyjskiej może wreszcie świadczyć fakt, że jeszcze w 1907 roku grupę ludzi najlepiej wykształconych w Egipcie niemal w połowie stanowili cudzoziemcy¹⁰⁵.

Bigijew po raz kolejny podkreśla w omawianym artykule widoczną przepaść między światem zachodnim a światem islamu. Jako antidotum na zastany stan rzeczy proponuje oddzielenie poszczególnych szkół prawa muzułmańskiego od samego szariatu. Jak pisze, „trzeba nauczyć się wyznaczać granice między interpretacją komentatorów a celami Prawodawcy. Mazhab (szkoła prawa muzułmańskiego – A.S.) – to jedno, a szariat – drugie. Interpretacja – jedno, święty ajat (werset Koranu – A.S.) – drugie”¹⁰⁶.

Myśliciel podkreśla też, że sama krytyka poszczególnych interpretacji prawa muzułmańskiego występujących w danej szkole prawnej nie może być utożsamiana z krytyką prawa muzułmańskiego jako

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ B. Stępniewska-Holzer, J. Holzer, *Egipt. Stulecie przemian*, Warszawa 2006, s. 13.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ М.Д. Бигиев, *Мой взгляд...*, s. 331.

takiego: „Krytyka interpretacji Koranu lub uznanie którejś z nich za błędną nie oznacza krytyki samych świętych ajatów czy też oskarżania ich o omylność”¹⁰⁷. Słowa Bigijewa w tym kontekście wydają się niezwykle istotne, gdyż należy podkreślić, iż, mimo tego że wszystkie szkoły prawa muzułmańskiego odwołują się do tych samych źródeł, to – na co zwraca uwagę Janusz Danecki – fundamentalna różnica między nimi sprowadza się do charakterystycznego dla każdej ze szkół traktowania zasadniczych źródeł prawa muzułmańskiego¹⁰⁸.

Bigijew podkreśla, że przedstawiony powyżej warunek odnoszący się do kwestii prawa może w przyszłości przyczynić się także do reformy społeczeństwa muzułmańskiego¹⁰⁹. Zwraca uwagę, że każdy system prawny, bez względu na to, czy przypisany do zachodniej cywilizacji, czy do świata muzułmańskiego zasługuje na szacunek. Jednocześnie wyraża on przekonanie, że w porównaniu ze światem zachodnim, systemy prawne występujące w krajach muzułmańskich o wiele bardziej odpowiadają potrzebom ludzkim. Myśliciel, mimo iż nie jest mu znana dokładna historia kształtowania się poszczególnych szkół prawa muzułmańskiego oraz wpływu prawa rzymskiego na ich rozwój, zauważa, że „w pierwszych wiekach islamu, kiedy nie było na ziemi Arabów i śladu prawa rzymskiego, podstawy muzułmańskich szkół prawnych były zbudowane w możliwie najlepszy sposób”¹¹⁰. Bigijew stwierdza jednak z pełnym przekonaniem, że wraz z początkami kształtowania się prawa muzułmańskiego twórcy szkół prawnych nie korzystali ze zdobyczy prawa rzymskiego oraz nie inspirowali się judaizmem:

Ci wielcy imamowie, usatysfakcjonowani Świętym Koranem i przepisami Wielkiego Prawodawcy, nie uważali za konieczne wykorzystywanie rzymskich praw i żydowskiego Talmudu [...] Nasze szkoły prawa muzułmańskiego powstały, jak mi się wydaje, nie na drodze zapożyczenia wcześniej stosowanych przepisów, a jedynie dzięki niezależnemu wysiłkowi naszych wielkich imamów. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że inne systemy prawne zostały pozbawione tej ważnej cechy, to nie sposób nie podziwiać umiejętności i zdolności naszych wielkich imamów¹¹¹.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości...*, s. 213.

¹⁰⁹ М.Д. Бигиев, *Мой взгляд...*, s. 332.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 333.

¹¹¹ *Ibidem*.

Do wyżej przytoczonych słów Bigijewa na temat prawa muzułmańskiego należy odnieść się krytycznie, gdyż przedstawione przez niego stwierdzenia nie znajdują odzwierciedlenia w rzeczywistości, a ściślej biorąc, w badaniach nad historią prawa muzułmańskiego. Można wręcz potraktować je jako dość idealistyczne wyobrażenie uczonego, będącego przecież pobożnym muzułmaninem, w odniesieniu do kwestii związanych z prawem muzułmańskim. Jak podkreślają badacze, na czele z Józefem Bielawskim, dla rozwoju prawa muzułmańskiego, o którym pisze przecież Bigijew, niezwykle istotne było wzbogacanie jego fundamentów poprzez asymilację innych tradycji prawnych zastanych na podbitych terenach¹¹².

Zarówno praktyki prawne, jak i handlowe czy administracyjne, które dominowały na podbitych terytoriach, utrzymały się, podobnie jak dawne zwyczaje arabskie, usankcjonowane przez islam. W ten sposób, w okresie formowania się prawa muzułmańskiego przeniknęły do niego elementy prawa bizantyńskiego, talmudycznego, prawa kanonicznego Kościołów wschodnich czy perskiego prawa Sasanidów. Warto zaznaczyć, że niektóre z tych praw, jak na przykład prawo rzymskie czy prawo talmudyczne, wyrażały się nie tylko w regułach prawnych, lecz także w fundamentalnych pojęciach samej nauki prawa. Doskonałym przykładem może być zasada zgodności uczonych, która wydaje się wzorowana na pojęciu prawa rzymskiego *opinio prudentium*¹¹³. Warto też podkreślić, że samo przeniesienie rzymskich i innych pojęć prawnych na grunt muzułmański mogło dokonać się także za pośrednictwem konwertytów nie-Arabów posiadających wykształcenie w naukach prawnych¹¹⁴.

W dalszej części artykułu Bigijew wyraża przekonanie, że szkoły prawa muzułmańskiego oraz samo prawo muzułmańskie uznać można za unikatowe zjawisko, jak sam określa, „rzadko spotykane w historii prawa”¹¹⁵. Myśliciel podkreśla po raz kolejny, że szkoły prawne nie są wieczne, stąd też interpretacja prawna istniejąca w ramach określonej szkoły nie zawsze może znaleźć zastosowanie

¹¹² J. Bielawski, *Prawo muzułmańskie*, [w:] *Główne kultury prawne współczesnego świata*, Warszawa 1995, s. 112.

¹¹³ R. Tokarczyk, *Komparatystyka prawnicza*, Warszawa 2008, s. 137.

¹¹⁴ J. Bielawski, *Prawo muzułmańskie...*, s. 113.

¹¹⁵ М.Д. Бигиев, *Мой взгляд...*, s. 333.

w innych czasach i innym miejscu. Píše też, że szkoły prawa muzułmańskiego stanowią drogocenne dziedzictwo, które powinno być wykorzystywane przez współczesnych, jednak nie mogą stanowić dla żadnej społeczności ciężaru, który przyczynia się do nieszczęść. Bigijew podkreśla, że

jeśli orzeczenie jednej szkoły prawnej w określonej sprawie postawi nas w trudnej sytuacji, to my (muzułmanie) bez wątpienia powinniśmy odrzucić to orzeczenie. Fanatyczne podążanie za prawami, które mogą powodować szkodę w różnych aspektach naszego życia społecznego w sposób oczywisty można uznać za grzech¹¹⁶.

Autor artykułu zaznacza, że w każdej ze szkół prawnych występują takie kwestie, które można uznać za błędne z punktu widzenia doktryny muzułmańskiej, a naśladowanie tego typu przepisów jest grzechem. Podkreśla, że każda ze szkół prawa muzułmańskiego powinna czerpać z uniwersalnych źródeł prawa, za jakie należy uznać Koran i sunnę:

Szkoły prawne być może i wymagają reorganizacji i ulepszenia, ale nasz islam w żadnym wypadku nie potrzebuje reform. Kiedyś chrześcijaństwo potrzebowało reformatorów religijnych. Był czas, kiedy to w świecie chrześcijańskim pojawili się protestanci, luteranie. Ale my i nasz islam, chwała Wszechmogącemu, nie potrzebujemy reformatorów. Być luteraninem, reformatorem, być może jest to zaszczyt. Być może ci ludzie chcą dostąpić takiego zaszczytu. Ale nasz islam nie potrzebuje ani sławy luteranizmu, ani wspaniałości reformacji. W imię potęgi islamu i jego czystości poświęcę tak wysokie zaszczyty i rezygnuję z takich tytułów¹¹⁷.

Bigijew przyznaje, że w sposób całkowicie wolny krytykuje szkoły prawa muzułmańskiego. Jak zaznacza, to islam jest największym i najwspanialszym prawem pochodzącym od samego Boga. Stwierdza, że sposób myślenia społeczności muzułmańskiej, będący zarazem jej słabością w stosunku do Zachodu, został zniekształcony przez dwie zasadnicze ułomności. Pierwszą z nich jest taklid:

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 336.

¹¹⁷ *Ibidem*.

Do naszych czasów w świecie islamu istniała wiara w to, że trzeba naśladować jeden z wcześniejszych mazhabów. To nieszczęście oślepiło nasze myślenie, pogorszyło naszą sytuację społeczną i życie. W rezultacie nasz wspaiały szariat zniknął z pola naszej uwagi [...] Dopóki nasz rozum i myśli nie wyzwolą się od choroby taklidu, dopóty nasza sytuacja społeczna zawsze będzie trudna, a święty szariat zawsze będzie poza naszą uwagą¹¹⁸.

W słowach Bigijewa widoczne jest nawiązanie do tradycji reprezentowanej przez wspomnianego już reformatora Al-Afghaniego, wzywającego do ponownego otwarcia bram idżtihadu. Również we wstępie do książki *Zakat* Musa Bigijew stwierdza, że żaden człowiek, bez względu na to, czy jest teologiem, czy też filozofem nie posiada rozumu absolutnego i każdy może być omylny. Stąd też potrzebne jest krytyczne podejście do badanego problemu i znalezienie prawdy. Myśliciel zwraca uwagę na potrzebę korzystania z doświadczeń poprzedników i możliwość akceptowania ich wniosków, jednak tylko wtedy, gdy są one prawdziwe¹¹⁹.

Warto po raz kolejny zwrócić się ku historii i wspomnieć, że wraz z wykryształizowaniem się sunnickich szkół prawa muzułmańskiego w XI wieku nastąpiło tzw. zatrzaśnięcie bram idżtihadu – od tego momentu prawo stosowane było na podstawie wypracowanej wcześniej literatury prawniczej. Oznaczało to, że nie można było w sposób niezależny sięgać bezpośrednio do Koranu i sunny, lecz należało korzystać z interpretacji tych dwóch źródeł zawartych w poszczególnych dziełach szkół prawa muzułmańskiego. Można stwierdzić zatem, że działalność prawna polegająca na jego tworzeniu (idżtihad) zastąpiona została poprzez naśladownictwo, czyli taklid¹²⁰. Z całą stanowczością trzeba jednak podkreślić, że Bigijew nie wzywał do ponownego otwarcia bram idżtihadu, a jego krytyka taklidu nie miała czysto teologicznego charakteru. Podkreślał raczej, że w stosowaniu przepisów prawa muzułmańskiego i odwoływaniu się do dawnych autorytetów należy zachować racjonalne podejście i nie implementować w sposób ślepy i bezmyślny dawnych przepisów prawnych.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Idem, Zakat*, Казань 2013, s. 31.

¹²⁰ J. Danecki, *Podstawowe...*, s. 217.

Bigijew zwraca także uwagę na drugą ważną w jego opinii kwestię, którą określa mianem neotaklidu:

Nowa forma taklidu przejawia się w ignorowaniu islamu i interesów narodowych w zachwycie nad wielkością Zachodu, jego potęgą polityczną i jako konsekwencja upodlenia samego siebie przed nim. Pierwotny taklid, narzucony nam siłą religii, przekształcił się w nasz zwyczaj i stał się naszą naturą. To właśnie z tego powodu nowy taklid tak łatwo zawładnął naszymi umysłami i duszami. Przyczyny takiego stanu rzeczy są oczywiste¹²¹.

Wykorzystując religijną retorykę, uczony tworzy nowe pojęcie, które tak naprawdę nie odwołuje się do kwestii religijnych. Używając tak obrazowego porównania współczesnych mu czasów do okresu kształtowania się prawa muzułmańskiego, podnosi tezę, że muzułmanie ślepo podążają za ideami reprezentowanymi przez Zachód i za jego osiągnięciami cywilizacyjnymi. Nie jest to bezpośrednia krytyka samego świata Zachodu, w którym Bigijew dostrzegał przecież, co zaznaczono we wcześniejszych częściach pracy, wiele pozytywnych aspektów. To raczej krytyka pod adresem muzułmanów, którym zarzuca inercję i uległość w odniesieniu do europejskich mocarstw, co również bardzo często znajduje wydzwięk w jego myśli społeczno-politycznej i niejednokrotnie akcentowane jest w niniejszej pracy.

Bigijew, nie podając nazwisk konkretnych autorów, pisze również, że niektórzy tureccy pisarze, z twórczością których się spotkał, tłumaczą islam w sposób analogiczny do protestantyzmu, który wyłonił się w świecie chrześcijańskim. Zaznacza, że ludzie ci ogłosili na łamach swoich prac proroka Mahometa reformatorem podobnym do Marcina Lutra: „Okazuje się, że najważniejszą istotą islamu jest jego protestancka istota, a największą wartością Wielkiego Prawodawcy jest to, że w swej istocie jest podobny do Lutra!”¹²²

Myśliciel, nawiązując do swoich rozważań, wspomina o książce¹²³, którą przeczytał w Turcji i której słowa cytuje w swojej pracy:

¹²¹ М.Д. Бигиев, *Мой взгляд...*, s. 337.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Bigijew podaje, że autorem książki był Celal Nuri (1882–1936), jeden z myślicieli tureckich początku XX wieku. W swoich pracach krytykował on między inny-

Na stronie 38 i 39 przeczytałem, że Mahomet zapożyczył chrześcijańskie i żydowskie Prawo Boże i je reformował. Zreformowane żydowskie i chrześcijańskie Prawo Boże zaczęto nazywać islamem. W taki sposób Mahomet dokonał bardziej skutecznej reformacji niż ta, która miała miejsce w XVI wieku za sprawą Marcina Lutra¹²⁴.

Bigijew, jak sam przyznaje, z takimi stwierdzeniami spotykał się wielokrotnie w tureckich książkach i pracach naukowych. Niestety, nie podaje konkretnych autorów, przez co odniesienie się do jego słów jest problematyczne. Zaznaczyć jednak należy, że po raz kolejny, podobnie jak w przypadku kwestii związanych z prawem muzułmańskim, uwidacznia się jego idealistyczne podejście do procesu kształtowania się religii muzułmańskiej.

Myśliciel podkreśla, że choć warto podążać za zdobyczami zachodnich nauk, gdyż mogą się one przyczynić do rozwoju społeczeństw muzułmańskich, to w żadnej mierze wyznawcy islamu nie powinni zapominać o prawie muzułmańskim¹²⁵. „Jeśli uważamy, że w dzisiejszym świecie szkoły prawa muzułmańskiego straciły na znaczeniu, to grzech nie jest w nich, a tylko w nas samych”¹²⁶ – pisze. Dodaje również:

mi europocentryczną wizję ładu światowego a także opowiadał się za współpracą państw muzułmańskich w duchu panislamizmu. Szerzej zob. C. Aydin, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought* (Columbia Studies in International and Global History), New York 2007, s. 99–101.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ Słowa Bigijewa współbrzmiały z myślą społeczno-polityczną reprezentowaną przez XIX-wiecznego tunezyjskiego myśliciela muzułmańskiego, jakim był Hajr ad-Din at-Tunusi (1822–1890). Reprezentował on idee panmuzułmańskie, a w swoich rozważaniach szukał rozwiązań mających na celu zbudowanie państw muzułmańskich zgodnie z tradycjami muzułmańskimi, przy jednoczesnym uwzględnieniu osiągnięć europejskich, przede wszystkim idei wolności i sprawiedliwości. Postulował ograniczenie władzy królewskiej przy jednoczesnym poszerzeniu uprawnień rządu. W swojej myśli argumentował, że to właśnie wolność, zarówno ta osobista, jak i polityczna, jest warunkiem istnienia pokoju i dobrobytu w państwie. Wcześniej podobne podejście do funkcjonowania państwa prezentował inny przedstawiciel arabskiego odrodzenia, Rifa Rafi at-Tahtawi (1801–1873). Szerzej zob. H.A. Jamsheer, *Reforma władzy i społeczeństwa w arabsko-muzułmańskiej myśli politycznej wieków XIX i XX*, Łódź 2008, s. 15–16; M. Lewicka, *Wzory europejskie a muzułmańska tradycja polityczna – Hayr ad-Din at-Tunusi (1822–1890)*, „Dialogi Polityczne” 2011, s. 59–79; C. Kurzman, *Modernist Islam, 1840–1940: A Sourcebook*, New York 2002, s. 40.

¹²⁶ М.Д. Бигиев, *Мой взгляд...*, s. 337.

Zaczęliśmy naśladować zachodnią myśl, zaniedbując własną historię. Nadaliśmy historii islamu taką samą formę jak historii chrześcijaństwa. Tak więc w świecie islamu pojawiły się idee reformacji religijnej, a w głowach niektórych naszych myślicieli myśli o reformie na wzór zachodni¹²⁷.

3.2.2. Prawa człowieka, własność i prawa pracownicze

Ważne miejsce w myśli społeczno-politycznej Musy Bigijewa zajmuje kwestia prawodawstwa muzułmańskiego. Jak sam zaznacza:

Każdy przedstawiciel ummy muzułmańskiej powinien mieć zagwarantowane prawo do wolności myśli. Każdy człowiek posiada prawo do idżtihadu, czyli prawo do formułowania własnego osądu. Ale możliwość prawotwórstwa w obszarze szariatu, inaczej prawo do przyjęcia niezmiennych praw dotyczących życia społecznego, kulturalnego i religijnego, powinno być zagwarantowane tylko dla uczestników idżmy (zgodna opinia uczonych muzułmańskich – A.S.)¹²⁸.

Bigijew w części *Elementarza islamu* poświęconej omawianym kwestiom prawa wysuwa zatem trzy kluczowe postulaty, zgodnie z którymi myśli i rozum każdego człowieka są zawsze i wszędzie wolne; każdy człowiek posiada prawo do idżtihadu; funkcje prawotwórcze przypisane są członkom idżmy. Autor podkreśla, że wspomniane przez niego postulaty są swego rodzaju preludium w procesie wyzwolenia świata islamu z „kajdan niewoli politycznej”¹²⁹. Jak pisze:

Jeśli będziemy działać, opierając się na życiowym doświadczeniu, świadectwach historii, dowodach rozumu [...], osiągnięciach współczesnej cywilizacji, jej systemu społecznego i nauk, to społeczne prawo muzułmańskie będzie wyprzedzać zachodni świat zarówno w swojej mocy, jak i doskonałości¹³⁰.

Myśliciel jest przekonany, że jeśli umma muzułmańska będzie zmierzać w tym kierunku, to

¹²⁷ *Ibidem*, s. 339.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *Ibidem*, s. 86.

¹³⁰ *Ibidem*, s. 87.

ukaże się pełna zgodność islamu ze wszystkimi potrzebami ludzkości i cywilizacji. Wtedy muzułmański fikh (nauka o prawie muzułmańskim – A.S.) będzie oczyszczony ze słabości, zacofania [...]. Wówczas islam zostałby oczyszczony z przeszkód i uprzedzeń stojących na drodze transformacji życia ludności muzułmańskiej i jej rozwoju¹³¹.

W odniesieniu do kwestii związanych z prawem Bigijew rozróżnia dwa jego rodzaje. Pierwszy rodzaj prawa to takie, którym dysponuje każdy człowiek należący do systemu społecznego i będący pełnoprawnym członkiem danej społeczności; nazywane jest przez myśliciela prawem społecznym. Drugi rodzaj prawa to prawo ustanowione bądź przyjęte w celu zagwarantowania niezależności i niepodległości wszystkim ludziom tworzącym system społeczny. Taki rodzaj prawa nazywany jest przez Bigijewa prawem do niezależności¹³².

Warto przy tym podkreślić, że, zdaniem autora *Elementarza islamu*, każdy człowiek należący do określonego systemu społecznego dysponuje obydwoma rodzajami prawa i jest to warunek konieczny do funkcjonowania danej jednostki w społeczeństwie. Należy także zaznaczyć, że oba wyżej wymienione prawa nie wykluczają się nawzajem, a raczej uzupełniają. Można stwierdzić, że stanowią one jedność i, jak akcentuje Bigijew, „służą harmonijnemu, uporządkowanemu budowaniu systemu społecznego i jego rozwojowi”¹³³. Nieodłącznymi elementami prawa społecznego są: prawo do wolności, równość, prawo do bezpieczeństwa i prawo do życia. Prawo do bezpieczeństwa przysługuje w jednakowym stopniu każdemu członkowi społeczeństwa, tak więc każdy jest nie tylko równy wobec prawa, ale także wobec innych ludzi należących do danej społeczności. Natomiast własność i prawo do własności jest częścią prawa do niezależności – a więc prawa wynikającego z niezależności pojedynczych jednostek i gwarancji przysługujących im wolności¹³⁴.

Zdaniem Musy Bigijewa, cała istota i znaczenie przepisów prawa przejawia się w ich możliwości niwelowania nierówności społecznych, wprowadzaniu zgody i tworzeniu harmonijnie zrównoważonych struktur społecznych. Uczony odwołuje się do przyrody

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*.

i argumentuje, że podobnie jak w niej następuje równoważenie się sprzecznych ze sobą elementów, w wyniku czego powstaje naturalny organizm, tak samo powinno podchodzić się do kwestii rozwiązywania problemów społecznych¹³⁵. Jak podkreśla: „Jeżeli na drodze wzajemnego porozumienia i zrównoważenia sprzecznych ze sobą elementów społeczeństwa będzie utworzony określony system społeczny, to będzie on mądry, racjonalnie akceptowalny i pożądany”¹³⁶.

Autor zaznacza też, że jeśli prawo będzie ignorowane bądź anulowane z powodu występowania sprzeczności, konfliktów i innych problemów, to nie przyniesie korzyści społeczeństwu, a wręcz odwrotnie, przyniesie „śmierć, niewolę, rozpacz i beznadzieję. Będzie to nie tylko likwidacja wolności każdego człowieka [...], lecz również straszna tyrania bezprawia”¹³⁷.

Bigijew przekonuje, że zarówno rosyjscy muzułmanie, jak i muzułmanie na świecie opowiadają się za rządami prawa oraz zapewnieniem pracownikom w pełnym zakresie takich praw, jak nietykalność osobista, prawo do własności prywatnej, prawo do wyznawania religii, wolność słowa, wolność prasy, prawo do zgromadzeń, a także prawo do swobodnego prowadzenia działalności wytwórczej, handlu i swobodnego przemieszczania się¹³⁸. Podkreśla, że prawo do własności i majątku jest prawem bezwzględny i niezbędnym w procesie życia społecznego, stwierdza wręcz, że prawo do własności jest święte i nienaruszalne. Żaden człowiek, pod jakimkolwiek pretekstem, nie może być pozbawiony prawa do własności, nawet niewolnik¹³⁹. Ponadto istota prawa do własności nie polega na samym posiadaniu majątku czy bogactw, lecz na naturalnym prawie przysługującym każdemu człowiekowi do posiadania własności jako takiej¹⁴⁰. Każdy człowiek, co podkreśla autor, bez względu na to, czy jest biedny, czy bogaty, zawsze i wszędzie dysponuje określonym zasobem własności.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ *Ibidem*, s. 111.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ Zgodnie z prawem muzułmańskim niewolnik nie może posiadać własności, może natomiast pełnić funkcję zarządzającego majątkiem na mocy udzielonego mu pełnomocnictwa, a podczas transakcji pieniężnych jego oświadczenie jest akceptowane w takim samym stopniu co osoby wolnej. Szerzej na temat kwestii posiadania w prawie muzułmańskim zob. J. Schacht, *An introduction to Islamic law*, Oxford 1982.

¹⁴⁰ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 110.

Bigijew stwierdza również, że bez względu na to, jaki zasób majątku posiada człowiek, majątek stanowi wartość świętą i nienaruszalną¹⁴¹.

Bez wątpienia jednym z najważniejszych elementów myśli społeczno-politycznej Musy Bigijewa są kwestie dotyczące pracy, prawa, majątku czy własności ziemskiej. Autor podkreśla, że muzułmanie „uznają oraz wymagają podejmowania środków służących prawom pracowniczym, ich interesom i dobrobytowi”¹⁴². Stwierdza, że umma muzułmańska występuje z postulatami uznania wartości pracy wszystkich ludzi. Ponadto zaznacza, że religia muzułmańska wymaga, aby wszystkim pracownikom zostały zapewnione prawa, jednak nie mogą one służyć walce propagandowej i być narzędziem działalności agitacyjnej. Prawa pracownicze powinny zostać wdrożone w życie w celu „uleczenia wszystkich śmiertelnych chorób wyniszczających społeczeństwo i oczyszczenia go z destrukcyjnych wad”¹⁴³, a więc przede wszystkim przyczynić się do realnego rozwoju społecznego, a nie pozostać jedynie suchymi zapisami.

Bigijew podkreśla, że jeśli w społeczeństwie nie istniałaby własność i prawo do jej posiadania, to w ramach społeczeństwa uległoby zatarciu pojęcie jednostki, gdyż jednostka znalazłaby się w niewoli społeczeństwa. Prawa społeczeństwa natomiast całkowicie wchłonęłyby wszystkie prawa jednostki i w ten sposób zanikłyby nie tylko prawa jednostki, lecz również prawa człowieka¹⁴⁴. Co istotne, należy zauważyć, że, zdaniem myśliciela, w prawie społecznym nie ma sprzeczności, gdyż w prawie do wolności, równości i prawie do życia nie mogą istnieć jakiegokolwiek sprzeczności bądź jakiegokolwiek konflikt. Natomiast sprzeczności i konflikt interesów mogą występować w prawie do niezależności, którym dysponuje jednostka. Godne podkreślenia jest również to, że konflikt interesów w sferze prawa własności, wrogość i prześladowania ze strony posiadaczy własności nie mogą w żadnym stopniu stanowić podstawy do anulowania przysługujących praw. Bigijew argumentuje, że również w przyrodzie zdarzają się konflikty pomiędzy poszczególnymi jej elementami, jednak skonfliktowane ze sobą elementy nie niszczą siebie nawzajem, a wręcz przeciwnie, stanowią wspólną, zrównoważoną całość.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Ibidem*, s. 109.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

Jak konstatuje, „w taki właśnie sposób powinny być rozwiązywane konflikty między elementami wchodzącymi w skład społeczeństwa, jest to konieczne”¹⁴⁵.

Kontynuując przemyślenia na temat znaczenia prawa w życiu społecznym, myśliciel zwraca uwagę, że wobec braku podstawowych dóbr, jak na przykład odzieży czy miejsca do mieszkania, życie ludzkie nie będzie możliwe. Dlatego też ludzkość, wyrażająca się w bycie społecznym, określa prawa do życia, opracowuje je, tworzy oraz przyjmuje. Jak zaznacza, jeśli życie ludzkie uznawane jest za święte i nienaruszalne, to słuszne jest także ludzkie prawo do własności. Podobnie argumentuje, że jeśli niedopuszczalnym czynem jest pozbawienie drugiego człowieka życia, to równie niedopuszczalne jest pozbawianie go tych środków, które jego życie podtrzymują. Jeśli więc prawo do życia jest takie samo i równe dla wszystkich ludzi, to ludzie pozostają też równi w kwestii posiadania majątku i własności¹⁴⁶.

Prawa społeczne mogą być doskonałe i efektywne tylko wtedy, kiedy będą zasadniczo odpowiadać prawom rządzącymi łaodem na świecie i normom panującymi w przyrodzie. Jeśli będą one sprzeczne z wyżej wspomnianymi, wtedy „będą przyczyniać się do różnorodnych problemów i rodzić zło”¹⁴⁷. Prawo do własności, według Bigijewa, jest całkowicie zgodne z interesami systemu społecznego. Dzięki prawu własności zwiększają się efekty pracy, a sama praca staje się źródłem dobrobytu i rozwoju ludzkiej kreatywności¹⁴⁸.

Jak podkreśla autor, własność to nic innego jak najważniejszy element składowy w procesie rozwoju jako takiego, a także w procesie produkcji czy w rzemiośle. Wszystkie sfery ludzkiego życia w społeczeństwie są wspierane i zabezpieczone przez „fenomen własności”¹⁴⁹. Prawo do własności, jak zauważa myśliciel, jest najważniejszym rezultatem ludzkiej pracy i każdy pracownik ma prawo do dysponowania rezultatami swojej pracy. Bigijew zwraca jednak uwagę na to, że system społeczny posiada wiele wad, biorących początek niejako ze wspomnianego prawa do własności i systemu

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ *Ibidem*, s. 112.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

własności. Nie wynikają one jednak z samego istnienia prawa, lecz przede wszystkim z jego niewłaściwego wykorzystania¹⁵⁰.

Odwołując się do kwestii własności, autor zaznacza, że często była ona przyczyną tyranii jednych narodów wobec drugih, ograniczania ich godności czy praw. Własność, zdaniem myśliciela, była przyczyną wybuchów rewolucji, których cele stanowiła zmiana form państwowości i systemu społecznego¹⁵¹. Pod tym względem, jak zaznacza, poglądy takich ekonomistów, jak Marks i Engels są właściwe i poprawne:

Jeśli wzywają oni proletariat i ludzi pracujących całego świata do zjednoczenia się w ramach ruchu rewolucyjnego, to mają do tego prawo, ich wezwanie jest logiczne. Stan systemu społecznego jest taki, że nieuniknione są wstrząsy rewolucyjne i przewroty społeczne¹⁵².

Rozważania Musy Bigijewa na temat własności i kwestii jej niewłaściwego wykorzystania oraz wpływu na system społeczno-polityczny są jednym z niewielu punktów stycznych z doktryną marksizmu. W celu zaakcentowania podobieństw między podejściem tatarskiego filozofa i marksizmem warto odnieść się do *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku* autorstwa Karola Marksa. Jak podkreśla rosyjski ekonomista Nikołaj Syczew, cechą charakterystyczną tej pracy było podejście do problematyki ekonomii politycznej nie tylko z punktu widzenia ekonomisty, lecz również filozofa czy rewolucjonisty¹⁵³. Marksistowska ekonomia polityczna zaczęła pojawiać się w drugiej połowie XIX wieku, kiedy to w wielu krajach Europy Zachodniej do głosu doszedł kapitalizm. Jego pojawienie się nastąpiło na bazie rewolucji przemysłowej, której efektem, z jednej strony, było tworzenie się nowego systemu produkcji, z drugiej zaś – pojawienie się nowych klas społecznych: burżuazji i proletariatu. Jako klasa wyzyskiwana proletariat na samym początku dążył do artykułowania postulatów o charakterze ekonomicznym, z czasem zaczął wysuwać także żądania polityczne¹⁵⁴.

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 113.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ Н. Сычев, *Марксистская политическая экономия в ретроспективе*, „Вестник Международного института менеджмента ЛИНК” 2007, № 19, s. 8–10.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

Centralnym punktem rozważań Marksa jest kwestia relacji między pracą wyobcowaną a własnością prywatną. W ujęciu filozofa człowiek poddał się wytworom swojej pracy, które przybrały postać rzeczy materialnych. Człowiek, nie mając wpływu na przebieg procesu produkcji, traktuje samą pracę jako obce zjawisko, pozabawiające go w pewien sposób człowieczeństwa. Praca w procesie produkcji nie należy do robotnika wykonującego ją, a do kapitalisty, sam robotnik również nie należy do siebie, a do kapitalisty. Rozwiązaniem zmieniającym taki stan rzeczy miało być zniesienie własności prywatnej, przez co zmianie ulec miałby dotychczasowy podział pracy¹⁵⁵. Jak pisze Marks:

Produkt pracy jest pracą utrwaloną w przedmiocie, pracą, która przybrała formę rzeczy, jest uprzedmiotowieniem pracy. Urzeczywistnieniem pracy jest jej uprzedmiotowienie. W tym stanie rzeczy, o jakim traktuje ekonomia polityczna, to urzeczywistnienie pracy występuje jako odrzeczywistnienie robotnika, uprzedmiotowienie występuje jako utrata przedmiotu i dostanie się w jego niewolę, przyswojenie – jako wyobcowanie, jako alienacja¹⁵⁶.

Założenia ekonomii politycznej Marksa w wielu aspektach są tak naprawdę krytyką liberalizmu gospodarczego. O ile liberałowie gospodarczy widzieli w gospodarce grę o sumie dodatniej, która przynosi korzyści wszystkim, o tyle Marks postulował, że gospodarka stanowi przestrzeń dla wyzysku człowieka¹⁵⁷.

Bigijew zaznacza jednak, że odrzucanie prawa do posiadania własności i implementowanie zasad socjalizmu w żadnej mierze nie mogą stanowić „lekarstwa na bolączki społeczeństwa i nigdy nie zapobiegnie to strasznym ułomnościom ery kapitalizmu. Nie będzie to nic innego jak sól posypana na otwartą ranę”¹⁵⁸. Ponadto podkreśla, że rozwiązanie takie stanowiłoby ograniczenie ludzkich możliwości, sił i ducha zdrowej konkurencji oraz samego dążenia do odkryć i innowacji. W ostatecznym rozrachunku doprowadziłoby do znie-

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/marks06.pdf> (dostęp: 10.09.2017).

¹⁵⁷ R. Jackson, G. Sorensen, *Wprowadzenie...*, s. 195.

¹⁵⁸ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 117.

wolonia przez kapitał nie tylko ludzi pracujących, lecz także całej ludzkości¹⁵⁹. Bigijew dodaje też, iż „jeśli spojrzymy oczami takiego wybitnego ekonomisty jak Karol Marks, to zobaczymy, że nie tylko ludzie pracujący, lecz także sami kapitaliści są zakładnikami kapitału. Absolutnie konieczne jest wyzwolenie z niewoli kapitalizmu nie tylko pracujących, lecz całej ludzkości”¹⁶⁰.

Słowa powyższe należy odnieść do podstaw ideologicznych władzy radzieckiej po 1917 roku i wspomnieć o nader istotnej ideologii, jaką był internacjonalizm. Samo zjawisko, które czerpie swoje początki z *Manifestu komunistycznego* z 1848 roku Marksa i Engelsa, uznać można za jeden z ważniejszych fundamentów ideologicznych Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego¹⁶¹. Mimo że nie dokonała się światowa rewolucja, to eksport bolszewizmu za pomocą wszystkich możliwych środków był sztandarowym hasłem ruchu komunistycznego¹⁶².

Jednak, na co zwraca szczególną uwagę myśliciel, pozbawienie ludzi prawa do własności nigdy nie może stać się środkiem służącym do ich wyzwolenia. Środkiem takim będzie raczej możliwość posiadania zarówno własności, jak i kapitału. Bigijew reprezentuje niezwykle idealistyczne podejście do omawianej kwestii i w jego opinii ludzkość powinna stać się właścicielem kapitału i wyzwolić się od żądz chciwości, wtedy będzie prawdziwie wolna i dopiero wtedy system własności i samo prawo do jej posiadania zostanie oczyszczone z różnorodnych wad. Wtedy też dopiero ludzkość będzie mogła w pełnym stopniu wykorzystywać dobro płynące z własności. Jednocześnie pozwoli to na „rozwój wszystkich rodzajów zatrudnienia [...] i zaspokojenie wszystkich danych od Boga ludzkich potrzeb”¹⁶³.

Rozważając problem własności, myśliciel zauważa, że na system ten wpływają czynniki kulturowe i ekonomiczne oraz różnice występujące w obrębie obu sfer. Jednak bez względu na wszystko, system własności zawsze powinien podlegać prawu i być sprawiedliwy. Jeżeli tylko będzie zagwarantowane prawo każdego człowieka do dysponowania jakimkolwiek rodzajem własności i jeśli tyrania

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ J. Faryno, *Internacjonalizm*, [w:] *Идеи в России. Идеи в Росии. Ideas in Russia: leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 3, Łódź 2000, s. 178–181.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 114.

i dominacja jednych państw nad drugimi „zostaną wyeliminowane za pomocą sprawiedliwości, wtedy różnice w zakresie własności nie będą powodować szkody i krzywdy”¹⁶⁴.

Słowa Bigijewa należy odnieść do samej koncepcji systemu ekonomicznego w islamie, określanego pojęciem *falahi*. Koncepcja ta składa się z trzech podstawowych zasad, w myśl których: człowiek nie jest właścicielem zasobów, które znajdują się na Ziemi, a rozporządza jedynie boskim majątkiem; w działalności gospodarczej człowiek nie powinien kierować się jedynie własnym interesem, ale uwzględniać wartości moralne reprezentowane przez religię muzułmańską; zarabianie pieniędzy i pomnażanie kapitału oraz jego późniejsza dystrybucja są tak samo istotne z punktu widzenia religii jak pozostałe obowiązki muzułmanina¹⁶⁵.

Myśliciel zwraca uwagę, że bez względu na to, czy podział dóbr naturalnych i wytworów ludzkiej pracy odbywa się w zgodzie z ludzką pracą, w społeczeństwie nigdy nie będzie niezbędnej równości ekonomicznej, gdyż jest to niemożliwe. Podkreśla przy tym, że należy zapewnić każdemu człowiekowi kompleksową i absolutną wolność i niezależność, zarówno w pracy, jak i w życiu, a dobrobyt społeczeństwa możliwy jest wyłącznie na bazie takiej właśnie wolności. Pomoc okazywana ludziom w trudnych sytuacjach jest obowiązkiem każdego człowieka¹⁶⁶ – należy zapobiegać ubóstwu, gdyż nie przyczynia się ono do dobrobytu społeczeństwa, a ponadto stanowi zaprzeczenie godności ludzkiej¹⁶⁷.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ S.G. Haq, *Distribution of income and health in Islam*, „South East Asian Journal of Contemporary Business, Economics and Law” 2013, No. 2, s. 36.

¹⁶⁶ Odnosząc się do słów Bigijewa, warto zaznaczyć, że okazywanie pomocy ludziom w trudnej sytuacji należy do jednego z podstawowych obowiązków każdego muzułmanina, o czym świadczy fakt, iż to właśnie jałmużna, czyli *zakat*, jest jednym z filarów islamu. Już za czasów Mahometa zakat stał się obowiązkowym podatkiem religijnym płaconym przez każdego muzułmanina na rzecz wspólnoty muzułmańskiej. Najczęściej środki te przeznaczone są na pomoc ludziom biednym, wdowom, sierotom; często też z zakatu pokrywa się funkcjonowanie różnego rodzaju instytucji o charakterze publicznym, które swoją działalnością wspierają np. rozpowszechnianie wiedzy o islamie. Warto też wspomnieć o specyficznej technice ubezpieczeniowej, czyli *takaful*, będącej muzułmańską wersją ubezpieczenia społecznego, a działającą na zasadzie spółki komandytowej; swoimi korzeniami sięga ona nawet czasów przedmuzułmańskich. Szerzej zob. K. Górak-Sosnowska, P. Kubicz, *Zabezpieczenie społeczne w islamie*, „Polityka Społeczna” 2005, nr 2, s. 24–25.

¹⁶⁷ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 115.

Jak podkreśla Bigijew, prawo do własności jest święte i nienaruszalne dzięki samemu prawu muzułmańskiemu. Warto zaznaczyć, na co zwraca uwagę również Józef Bielawski, że w prawie muzułmańskim wyróżnić można własność państwową, publiczną i indywidualną, a same podstawy muzułmańskiego prawa spadkowego wynikają z Koranu. O jego istotnym znaczeniu już w czasach pierwszych muzułmanów świadczy fakt, że według niektórych tradycji, jak zaznacza Bielawski, znajomość tego prawa uważana była za „połowę mądrości”¹⁶⁸. Jednak, co trzeba podkreślić, myśliciel zaznacza, iż bez względu na to, jak wysoki status posiada prawo do własności w danym społeczeństwie, należy pamiętać, że majątek nie jest celem życia człowieka, stanowi jedynie środek. Celem życia jest człowiek, ludzka godność. Zarówno sam człowiek, jak i jego godność i honor nie powinny być traktowane instrumentalnie do osiągnięcia określonych celów, są to bowiem najważniejsze wartości¹⁶⁹.

Warto zaznaczyć, że słowa Bigijewa są jak najbardziej zgodne z realiami funkcjonowania społeczeństw muzułmańskich, w których wartości takie, jak godność i honor są podstawowymi cechami wyróżniającymi funkcjonowanie ludzi już od czasów przedmuzułmańskich. Prawo muzułmańskie obejmuje nie tylko obowiązki człowieka względem Boga, lecz także zasady postępowania w odniesieniu do relacji z innymi ludźmi.

Wraz z przestrzeganiem wszystkich tych obowiązków człowiek dąży jednocześnie do zrealizowania ostatecznego celu swojego życia, jakim są pomyślność w życiu doczesnym oraz zbawienie po śmierci¹⁷⁰. Bigijew stwierdza również, że jeśli zasady panujące w społeczeństwie oparte są na uznaniu godności każdego człowieka i jego prawa do własności, to mogą służyć dobrobytowi całej społeczności. Warto jednak zaznaczyć, że w przypadku, gdyby określony system społeczny odrzucał prawo do własności i jeżeli, jak zaznacza autor, „zmieniałby ludzi czy pracowników w instrument do osiągnięcia zadań kapitału, to nigdy nie będzie on służyć interesom i dobrobytowi społeczeństwa”¹⁷¹. Ponadto autor pisze, że kwestie prawa do własności stanowią najśłabsze ogniwo w naukach socjalizmu i komunizmu,

¹⁶⁸ J. Bielawski, *Islam...*, s. 202.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 126.

¹⁷¹ *Ibidem*.

a najbardziej oczywistą i podstawową różnicą między nauką islamu a doktryną komunizmu jest właśnie kwestia własności i prawa¹⁷².

W kontekście rozważań nad majątkiem i własnością Bigijew odnosi się także do współczesnej mu sytuacji społeczno-politycznej. Zaznacza, że „naród od zawsze nosił na swoich barkach trudy państwowych i rządowych wydatków i decyzji; zniesie także dzisiejsze wyjątkowo duże straty. Jednak rewizje¹⁷³, konfiskata majątku, wszelkiego rodzaju prześladowania powinny być bezzwłocznie zakończone¹⁷⁴. Odwołując się po raz kolejny do sytuacji narodów muzułmańskich, myśliciel stwierdza, że brak im kapitału w ówczesnym znaczeniu tego słowa. Zauważa, że być może sytuacja ta zmieni się w przyszłości. W jego opinii większość muzułmanów, a być może wszyscy wyznawcy islamu, stanowią proletariat. Pozostają oni jednak w znacząco gorszej sytuacji materialnej w porównaniu do proletariatu zamieszkującego kraje zachodnie. Autor zwraca uwagę, że jeśli w dalszym ciągu ziemie muzułmańskiego Wschodu będą znajdować się pod kontrolą państw zachodnich i zachodniego kapitału, to pracujący ludzie Wschodu będą jeszcze bardziej zależni od woli i interesów zachodnich pracodawców¹⁷⁵. Bigijew dokonuje podsumowania współczesnej sytuacji ekonomicznej na świecie, pisząc, że

¹⁷² Badacze, na czele z Józefem Bielawskim, zwracają uwagę na to, że zgodnie z prawem muzułmańskim od początku funkcjonowania islamu wyróżniano różne typy własności: państwową, sułtańską, wakfy, czyli pobożne fundacje, własność prywatną, a także *własność podopiecznych*, która podlegała opodatkowaniu (charadż). Obecnie typologię własności w islamie można ująć w trzech ramach: indywidualnej, publicznej i państwowej. Każdy człowiek ma prawo do dysponowania własnością, o ile nie jest to własność publiczna bądź jej przedmiotem nie są rzeczy zakazane przez prawo muzułmańskie. Warto przy tym podkreślić, że ochronie podlega tylko majątek zdobyty legalnymi środkami, ponadto własność prywatna nie może stać w sprzeczności z interesami całej wspólnoty. Marksizm w porównaniu z islamem kładł nacisk na zupełnie inne wartości w rozumieniu prawa do własności, kluczowym postulatem było tam zniesienie własności prywatnej, która nie była postrzegana w sposób pozytywny, na rzecz własności wspólnej. Szerzej zob. J. Bielawski, *Islam...*, s. 202; L. Nowak, *Marksizm versus liberalizm: pewien paradoks*, http://www.staff.amu.edu.pl/~epistemo/Nowak/mark_ram.htm (dostęp: 10.09.2017).

¹⁷³ Warto zaznaczyć, że w kulturze muzułmańskiej dom ma status specjalnego miejsca, jest strefą prywatną, niedostępną dla postronnych osób, dlatego też Bigijew zwraca na wspomnianą kwestię szczególną uwagę. Szerzej zob. G.H. Memarian, S.M.H. Togholjerdi, A.M. Ranjbar-Kermani, *Privacy of house in Islamic culture: A comparative study of pattern of privacy in houses in Kerman*, „International Journal of Architectural Engineering & Urban Planning” 2011, № 2, s. 69–76.

¹⁷⁴ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 127.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

obecnie świat Zachodu przeżywa wielkie kryzysy, ulega wielkim wstrząsom ekonomicznym, wszedł w epokę straszliwych rewolucji i przewrotów spowodowanych przez rozwój gospodarczy. Lawina rewolucji może zmieść każdy cywilizowany system, a płomień rewolucyjnych zawirowań może całkowicie spalić wszystkie stare reguły i systemy prawne¹⁷⁶.

W tym miejscu podkreśla siłę islamu i prawa muzułmańskiego, które stanowią o potęgze narodów i państw muzułmańskich i odróżnia je od państw zachodnich: prawo muzułmańskie jest bowiem odwieczne i niezmiennie. Bigijew zaleca prawnikom muzułmańskim, a także muzułmańskim rządów, szczegółowe i bezzwłoczne rozwiązanie palących problemów dotyczących pracy i kapitału z punktu widzenia prawa muzułmańskiego¹⁷⁷.

Znaczenie samej pracy w religii muzułmańskiej jest niezwykle ważne. Koncepcja pracy opiera się tu na trzech podstawowych fundamentach. Przede wszystkim z lektury Koranu i sunny można wywnioskować, że praca jest obowiązkiem każdego członka społeczeństwa, ponadto państwo muzułmańskie powinno zagwarantować każdemu człowiekowi zdolnemu do podjęcia pracy możliwość jej wykonywania. Każdy pracownik ma prawo do godziwej zapłaty za wykonywaną przez siebie pracę, przy czym praca ta powinna odbywać się w godziwych warunkach¹⁷⁸.

Jak zaznacza Toseef Azid, w islamie praca postrzegana jest jako czynnik produkcji, jednak pracownik powinien wykonywać ją jedynie w obszarach produkcji dozwolonych przez islam¹⁷⁹. Mowa tutaj o wszystkich tych dziedzinach aktywności człowieka, które można określić słowem *halal*¹⁸⁰. Warto także zwrócić uwagę na fakt, że zgodnie

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ Л. Хайлова, *Концепция труда в исламе*, „Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена” 2007, № 45, s. 273.

¹⁷⁹ T. Azid, *The Concept of and Nature of Labour in Islam: A Survey*, „Review of Islamic Economics” 2005, No. 2, s. 96.

¹⁸⁰ Pojęcie *halal* w islamie określa wszystko to, co jest dozwolone w religii muzułmańskiej. W opozycji do *halal* znajduje się termin *haram*, który obejmuje wszystko to, co jest zakazane. Haram odnosi się najczęściej do pożywienia (zakazane jest spożywanie niektórych produktów, takich jak alkohol czy wieprzowina), ale także

z religią muzułmańską pracownik nie powinien być przeciążony pracą, a praca wykonywana ponad ustalony wcześniej wymiar godzin powinna odbywać się za jego zgodą oraz przy pomocy i wsparciu pracodawcy¹⁸¹.

Dokonując analizy problematyki zatrudnienia i pracy w kontekście prawa muzułmańskiego, należy także zwrócić uwagę na zagadnienie, jakim jest kwestia zrzeszania się i związków zawodowych. Jak zaznaczają sami badacze, w tym Iftikhar Ahmad, problem ten jest niezwykle ważny z punktu widzenia religii muzułmańskiej, jednak trudno jest znaleźć wiele odniesień do tej kwestii w samym prawie muzułmańskim. Jak przekonuje badacz, może się to wiązać z tym, że większość uczonych muzułmańskich, którzy pracują nad rozwojem prawa, pochodzi z klasy średniej, co pośrednio wpływa na fakt, iż są odseparowani od problemów dotyczących pracującą warstwę społeczeństwa¹⁸². Opinie odnośnie do tego, czy działalność związkowa jest przez islam popierana, czy też nie są podzielone, jednak Iftikhar Ahmad skłania się ku opinii, że islam wspiera taką działalność¹⁸³.

Bigijew podkreśla także ogromne znaczenie przyrody w życiu społecznym narodów. Jego rozważania w tym kontekście można uznać w pewnym stopniu za kontynuację i nawiązanie chociażby do socjologicznej teorii naturalizmu, zgodnie z którą jednostka i społeczeństwo są częścią natury. Stąd też rozpatrywanie zjawisk zachodzących w ich obrębie może być dokonywane w sposób analogiczny, jak ma to miejsce w przypadku badania świata przyrody¹⁸⁴. Jak sam pisze,

do aktywności zawodowej muzułmanów. Zakazana będzie zatem praca w instytucjach związanych z hazardem (np. kasyna), przetwórstwie i handlu wieprzowiną oraz alkoholem. Niedozwolone jest także pobieranie oprocentowania od pożyczanego kapitału. Wiąże się to między innymi z odmiennym postrzeganiem pieniądza w świecie islamu, który nie jest uważany za środek produkcji, a bardziej jako potencjalny kapitał, mogący przyczynić się do zysku w przypadku, gdy się go zainwestuje. Zob. S.K. Manan, F.A. Rahman, M. Sahri, *Contemporary Issues and Development in the Global Halal Industry*, Singapore 2016; K. Górak-Sosnowska, P. Masiukiewicz, *Bankowość muzułmańska*, Warszawa 2013; M. Al-Kaber, *Techniki finansowe banków islamskich*, „Optimum. Studia Ekonomiczne” 2013, nr 3, s. 175–194.

¹⁸¹ I. Ahmad, *Religion and labor: perspective in Islam*, „Journal of Labor and Society” 2011, No. 4, s. 600.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ I. Gołowska, *Naturalizm-antynaturalizm jako spór o charakterze metodologicznym*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2003, z. 1, s. 5–11.

„Ziemia jest źródłem wszelkiego dobra i służy zaspokojeniu ludzkich potrzeb [...], Ziemia jest własnością na prawach dzierżawy”¹⁸⁵.

Warto zaznaczyć w tym miejscu, że do wspomnianej przez Bigijewa dzierżawy prawo mają państwa i społeczności, jednak nie może ono przerodzić się we własność prywatną. Prawo własności przysługuje natomiast do wszystkich uzyskanych z ziemi plonów, dopóki dzierżawca nie zrzeknie się do niej praw¹⁸⁶. Własność, w opinii myśliciela, zależy od formy jej realizacji i można ją podzielić na trzy rodzaje. Pierwszym rodzajem jest własność bezpośrednia, na przykład odzież. Drugim rodzajem jest własność pośrednia, jak chociażby wynajmowana nieruchomość. Trzeci rodzaj to własność, z której człowiek czerpie korzyść, na przykład ziemia. Podsumowując rozważania na temat własności, Bigijew zwraca uwagę, że panujące w społeczeństwie prawo powinno być nie tylko zgodne z zasadami wiary muzułmańskiej, lecz również szanować zasoby przyrody, ziemię i pracę ludzką¹⁸⁷. Analizując jego myśl w kontekście nawiązania do świata przyrody, bez wątpienia można wskazać, że postulaty i idee uczonego w tej materii czynią go nieformalnym prekursorem popularnego współcześnie nurtu w świecie islamu, jakim jest ekoislam.

Zjawisko łączenia ekologii ze światem islamu obserwowane jest od końca lat 60. XX wieku. Muzułmańscy uczeni starali się powiązać doktrynę islamu z takimi zagadnieniami, jak zrównoważony rozwój, ochrona środowiska, dobrostan zwierząt czy też różnorodność biologiczna. Warto wspomnieć, że już w 1967 roku historyk Lynn White Jr. w artykule na łamach czasopisma naukowego „Science”, zatytułowanym *Historyczne korzenie naszego kryzysu ekologicznego* (The Historical Roots of Our Ecologic Crisis), wysunął kontrowersyjną tezę o źródłach tego kryzysu, tkwiących, według niego, w religiach monoteistycznych¹⁸⁸.

Tego typu postrzeganie kryzysu ekologicznego skłoniło również muzułmanów do zwrócenia uwagi na kwestie ekologii w życiu społecznym. Jak zaznacza Monika Zbidi, muzułmański ruch ekologiczny zainicjowany został głównie przez naukowców, którzy dorałali przeważnie w krajach muzułmańskich, a później żyli lub nadal

¹⁸⁵ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 116.

¹⁸⁶ *Ibidem*, s. 117.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ L. White Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, „Science” 1967, No. 155, s. 1203–1207.

żyją na Zachodzie¹⁸⁹. Pojęcia takie, jak „zielony islam” czy „ekoislam” zyskały rozgłos dopiero w ciągu ostatnich kilkunastu lat, warto jednak podkreślić, na co również zwraca uwagę badaczka, że wszystkie ruchy, które odwołują się do wyżej wspomnianych pojęć, nie dążą do kontestacji doktryny muzułmańskiej czy też próby stworzenia własnej wersji islamu, bardziej chodzi tutaj o podkreślenie powiązania świata natury z religią muzułmańską¹⁹⁰.

Za prekursora myślenia ekologicznego w muzułmańskiej teologii powszechnie uznawany jest urodzony w Iranie filozof Seyyed Hossein Nasr, który w roku 1967 napisał książkę *Człowiek i natura: duchowy kryzys współczesnego człowieka* (Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man). W swojej pracy przekonuje, że to ludzie wiary muszą wcielić się w rolę opiekunów Ziemi, gdyż takie zadanie zostało im powierzone przez Stwórcę. Głównym zadaniem jest więc dbanie o bezpieczeństwo społeczeństw, ale także zwierząt i środowiska¹⁹¹.

W rozważaniach nad rolą przyrody w życiu społeczeństw oraz tworzeniu swoistej muzułmańskiej etyki przyrody w większości przypadków muzułmańscy myśliciele i aktywiści odwołują się do samej religii, interpretując podstawowe zasady wiary muzułmańskiej w taki sposób, aby mogły one wskazywać na nierozzerwalny związek islamu z ekologią. W pierwszej kolejności należy wspomnieć o koncepcji jedności Boga w islamie (*tauhid*). Jedność Boga to jedność Stwórcy z całym stworzeniem, dlatego też wszystko, co stworzył, należy otaczać czcią i chronić. Kolejną zasadą, do której odwołują się muzułmańscy działacze ekologiczni, jest doktryna stworzenia, czyli *fitra*. Interpretowana jest jako stan natury, który określa harmonijne współistnienie człowieka i przyrody. Trzecim filarem ekoislamizmu jest *mizan*. Ten arabski termin oznacza równowagę, którą można odnieść także do środowiska naturalnego. Często muzułmańscy uczeni propagujący nurt ekoislamizmu przekonują, że takie zjawiska jak globalne ocieplenie czy trzęsienia ziemi dowodzą, że Ziemia nie znajduje się w stanie równowagi. Ostatni filar ekoislamizmu to *chalifa*, a więc koncepcja podkreślająca rolę człowieka jako zarządcy wszystkiego tego, co stworzył Bóg na Ziemi. W myśl tej koncepcji Bóg powierzył czło-

¹⁸⁹ M. Zbidi, *The Call to Eco-jihad*, <https://en.qantara.de/content/islamic-environmentalism-the-call-to-eco-jihad> (dostęp: 10.09.2017).

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ Zob. S.H. Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*, London 1968.

wiekowi odpowiedzialność za to, co sam stworzył, stąd też muzułmański ruch ekologiczny bardzo często wzywa ludzi do zatrzymania podporządkowywania sobie przyrody, gdyż jedynym panem Ziemi jest Bóg – człowiek jedynie rozporządza boskim majątkiem¹⁹².

W swojej twórczości Musa Bigijew skupia się w dużej mierze także na kwestiach związanych z bezpośrednim funkcjonowaniem ummy muzułmańskiej w Rosji. Świadczy o tym chociażby jego aktywność jako członka różnorodnych zjazdów muzułmańskich, które w ciągu lat miały miejsce w państwie rosyjskim (i o czym wspomniano już we wcześniejszych rozdziałach pracy). Bez wątpienia ta część *Elementarza islamu*, która przez samego autora zatytułowana została *Postanowienie odnoszące się do najważniejszych współczesnych potrzeb*, stanowi najważniejszy zbiór poglądów Bigijewa na funkcjonowanie rosyjskiej ummy pod względem strukturalno-organizacyjnym. Myśliciel proponuje utworzenie przy Duchownym Zarządzie specjalnego organu zajmującego się ochroną prawną rosyjskich muzułmanów i reprezentowaniem ich w sądach. Jak zaznacza, „w świetle współczesnych wydarzeń i zamętu działanie to jest wyjątkowo potrzebne i bardzo ważne”¹⁹³. Ponadto Bigijew postuluje utworzenie urzędu radcy prawnego w ramach Duchownego Zarządu, którego obowiązkiem byłaby ochrona interesów organizacji oraz podejmowanie działań mających na celu konsultowanie prac Zarządu i zgodności podejmowanych przez niego decyzji z przepisami obowiązującego w Rosji prawa. Zaznacza, że Zarząd powinien być również swoistym łącznikiem w przekazywaniu informacji pomiędzy państwem i wyznawcami islamu w Rosji. Oprócz tego powinien on dysponować własnym wydawnictwem, którego celem będzie publikowanie prac z zakresu nauk religijnych, literaturoznawczych i innych książek naukowych, które trafią do rosyjskiej społeczności muzułmańskiej.

Ważnym elementem działalności wydawniczej organizacji muzułmańskiej w zamyśle Bigijewa powinno być także regularnie wydawane czasopismo, które „służyć ma zabezpieczeniu interesów rosyjskich muzułmanów i ich potrzeb religijnych”¹⁹⁴. Na jego łamach publikowane powinny być dekrety Duchownego Zarządu, odczyty,

¹⁹² K. Górak-Sosnowska, *Muzułmańska kultura konsumpcyjna*, Warszawa 2011, s. 277–280.

¹⁹³ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 76.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

informacje od korespondentów czy też inne informacje ważne dla całej społeczności, w szczególności te dotyczące duchowieństwa oraz takie, które okazać się mogą przydatne dla młodzieży pobierającej naukę w szkołach religijnych¹⁹⁵.

Jak wspomniano wcześniej, jednym z istotnych filarów myśli Musy Bigijewa były jego poglądy w odniesieniu do kwestii bankowości muzułmańskiej. Szczegółowo zostały opisane między innymi w książce *Zakat*. Zresztą jedynie ta książka myśliciela, poruszająca zagadnienia ekonomiczne, została do tej pory przetłumaczona na język rosyjski. W samej pracy autor przedstawia między innymi poglądy prawników muzułmańskich z poszczególnych szkół prawnych na kwestię lichwy w islamie. Krytykuje tradycyjne poglądy uczonych, które stanowczo jej zabraniają¹⁹⁶.

Bigijew zauważa, że we współczesnym świecie nie ma w pełni niezależnego gospodarczo państwa muzułmańskiego i wszystkie kraje świata islamu są niejako podporządkowane globalnej ekonomii¹⁹⁷. Stwierdza, że podporządkowanie świata islamu zachodnim bankom niesie za sobą również zależność polityczną. Ponadto udziela w książce sporo uwagi kwestii filozofii i teorii ekonomii w odniesieniu do postrzegania lichwy. Cytując chociażby Arystotelesa, nie zgadza się z nim na przykład w kwestii rozumienia funkcji pieniądza. Zagłębia się również w kwestię uzyskiwania przez kapitalistów dochodów z posiadanej własności. Co do zasady przeciwstawia się tego typu praktykom, jednak z racji tego, że uznaje własność prywatną, uważa też, iż dochody z własności pozyskiwane w legalny sposób mogą być dopuszczalne¹⁹⁸. Myśliciel poświęca również sporo uwagi zagadnieniu samej pożyczki¹⁹⁹. Uważa ją za jeden z podstawowych

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ М.Д. Бигиев, *Закят*, Казань 2013, s. 5.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ Islam uznaje tylko jeden rodzaj pożyczki, zwanej *dobrą pożyczką*. Pożyczkodawca nie żąda od pożyczkobiorcy żadnych odsetek ani innych korzyści materialnych lub usług w zamian za udzielenie pożyczki. Jednak we współczesnej bankowości muzułmańskiej istnieją różnorodne narzędzia finansowe, które umożliwiają bankom muzułmańskim funkcjonowanie w zgodzie z zasadami islamu, na przykład *murabaha*, która zasadza się na tym, że bank kupuje w swoim imieniu określone dobro, a następnie odsprzeda je klientowi po cenie nieco wyższej. W taki sposób bank otrzymuje prowizję porównywalną z odsetkami z kredytu udzielonego klientowi na zakup tego dobra przez bank konwencjonalny. Szerzej zob. M. Al-Kaber,

elementów wpisujących się w relacje społeczne, który istniał w ciągu stuleci, a współcześnie ma szczególnie istotne znaczenie²⁰⁰. Jednak, jak zauważa, charakter pożyczki na przestrzeni wieków również uległ zmianie, dzisiaj nie jest ona wykorzystywana jedynie przez biednych ludzi do zaspokojenia podstawowych potrzeb, lecz często służy realizacji ambitnych celów zamożnych ludzi, firm czy państw²⁰¹.

Według Bigijewa, współczesne relacje gospodarcze między państwami oraz rozwój światowych i narodowych gospodarek sprawia, że niezwykle istotne znaczenie odgrywa właśnie pożyczka czy kredyt. Jak sam zaznacza, instrumenty te pomagają finansować państwom ogromne projekty, jak, przykładowo, budowa linii kolejowych czy innych obiektów infrastrukturalnych, wprowadzać kapitał w obieg gospodarczy, wreszcie mnożyć zdolności produkcyjne, co przekłada się na ogólny rozwój²⁰². Odwołując się do problemu braku banków muzułmańskich na świecie, Bigijew zaznacza, że muzułmanin nie ma wyboru i musi korzystać z istniejących niemuzułmańskich instytucji finansowych. Niejako wzywa do tworzenia banków muzułmańskich, aby jego współwyznawcy nie musieli korzystać z „grzesznych operacji finansowych”. Banki te miałyby kumulować środki zebrane z podatków religijnych i wykorzystywać je na udzielanie pożyczek konsumenckich lub działalność charytatywną²⁰³.

3.2.3. Wychowanie, rodzina, edukacja i nauka

Duchowny Zarząd, zdaniem Bigijewa, powinien dokładać wszelkich starań, by troszczyć się o wychowanie moralne muzułmańskich obywateli. Stąd też zobowiązany jest przy każdej możliwej sposobności potępiać takie czyny jak, na przykład, pijaństwo. Dbać też powinien o wysoką jakość merytoryczną kazań wygłaszanych przez duchownych muzułmańskich. Myśliciel podkreśla, że działania takie są wyjątkowo ważne

Techniki finansowe banków islamskich, „Optimum. Studia Ekonomiczne” 2013, nr 3, s. 175–194.

²⁰⁰ М.Д. Бигиев, *Закаят...*, s. 17.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ *Ibidem*, s. 19–21.

w warunkach dzisiejszej wolności i przewrotu moralnego, kiedy szybko rozprzestrzeniają się takie śmiertelne choroby, jak syfilis i alkoholizm [...]. Bez wątpienia nastały czasy, w których rodzice, działacze społeczni i działacze narodowi obowiązkowo powinni podjąć działania w celu przezwyciężenia obecnej trudnej sytuacji²⁰⁴.

Bigijew przekonuje, że skutki niedawnej wojny oraz rewolucja jasno pokazały rosyjskim muzułmanom wszystkie ich ułomności. Za największy problem autor *Elementarza islamu* uznaje brak dobrze rozwiniętej nauki, przemysłu i gospodarki oraz „wszechobecną nędzę i słabość”²⁰⁵. Postuluje dokonanie reformy w dziedzinie kultury, a także reformy społecznej, gospodarczej i religijnej. Zmiany te miałyby się opierać między innymi na zwiększeniu liczby narodowych szkół podstawowych z uproszczonymi metodami nauczania oraz na zorganizowaniu procesu kształcenia dzieci i młodzieży w szkołach średnich i instytucjach edukacyjnych o charakterze szkół wyższych, w szkołach zawodowych i technicznych na Zachodzie i przygotowaniu ich dzięki temu do działalności gospodarczej i „zarządzania państwem”²⁰⁶.

Bigijew zwraca uwagę na niezwykle istotną rolę reformy procesu nauczania. Podkreśla, że dzięki działaniom nakierowanym na zmianę procesu kształcenia w przyszłości zwiększy się liczba wysoko wykwalifikowanych nauczycieli, którzy podejmą pracę w szkołach muzułmańskich. Zwiększy się również liczba specjalistów w muzułmańskich organizacjach religijnych i meczetach. Ponadto pomoże to w wykrystalizowaniu się nowej elity politycznej²⁰⁷. Działacz pisze o braku wśród rosyjskich muzułmanów wykształconej kadry pedagogicznej oraz silnych i zdecydowanych przywódców politycznych:

Skutki wojny i wstrząsy rewolucyjne otworzyły nam oczy i ukazały wszystkie nasze wady. Założmy, że dzisiaj otrzymamy możliwość utworzenia republiki i autonomię. Ale całkowicie brakuje aktywnych działaczy²⁰⁸.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ *Ibidem*, s. 79.

Bigijew proponuje zatem, by głównym zadaniem było wychowanie młodych ludzi w szkołach na Zachodzie i przygotowanie ich do późniejszej działalności w obszarze administracji, gospodarki czy polityki. Jak sam pisał:

Zadanie to jest głównym wyzwaniem współczesności, dlatego też naród powinien dołożyć wszelkich starań, by je wykonać. W tym celu powinien powstać specjalny fundusz. Rosyjscy [...] muzułmanie powinni zdecydowanie i z powagą przystąpić do realizacji tego zadania²⁰⁹.

Należy zwrócić uwagę, że po raz kolejny założenia Bigijewa odnośnie do realizacji jego postulatów w warunkach radzieckiej rzeczywistości były trudne do zrealizowania, szczególnie w pierwszych latach po rewolucji październikowej, gdyż stosunki dyplomatyczne z krajami zachodnimi zostały ustanowione dopiero po powstaniu ZSRR. Ponadto, mimo że już od 1922 roku obowiązywał dekret dopuszczający wyjazdy mieszkańców Związku Radzieckiego za granicę, a uniwersytety i placówki naukowe mogły wymieniać się literaturą naukową ze swoimi zagranicznymi odpowiednikami, to jednak wszystkie te działania odbywały się pod ścisłą kontrolą państwa i były regulowane przez specjalne akty prawne czy też działalność wyspecjalizowanych służb²¹⁰.

Bigijew podkreślał, że młode pokolenie należy wychowywać jako uczciwych, godnych zaufania prawdziwych muzułmanów, będących ważnymi członkami swojej społeczności. Sądził, że „wymagają tego interesy ludzkości i islamu, tak samo jak powszechnie wymagają tego interesy państwa i kultury”²¹¹. Zdaniem myśliciela, należy zastanowić się nad modyfikacją programów nauczania w placówkach edukacyjnych, gdyż zarówno sposób zarządzania szkołami, jak i programy nauczania są skostniałe i rozwijane tylko w poszczególnych ośrodkach edukacyjnych. Programy te „nigdy nie będą mogły zapewnić zadowalającego poziomu nauczania oraz wychowania narodowego,

²⁰⁹ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 79.

²¹⁰ В. Моисеенко, *Международная миграция в России (СССР) в конце – первой трети XX века. Часть третья: Международная миграция в СССР в 1923–1930 гг.*, https://demreview.hse.ru/data/2017/10/10/1159397112/DemRev_4_2_2017_109-132.pdf (dostęp: 10.09.2017).

²¹¹ *Ibidem*.

religijnego, moralnego, tak wielce niezbędnego dla dzieci rosyjskich muzułmanów²¹².

Myśliciel wzywał do tego, by wszystkie narodowe szkoły podstawowe, religijne i pozostałe placówki edukacyjne znalazły się pod pełną kontrolą społeczności muzułmańskiej i były przez nią zarządzane. To, jego zdaniem, jedno z najważniejszych dążeń i postulatów, do realizacji którego muzułmanie powinni zmierzać²¹³. Podkreślał, że nie tylko w Rosji, ale również w innych państwach zamieszkałych przez muzułmanów kwestia edukacji i wychowania młodzieży stanowi ważny problem, a ze względu na dynamicznie zmieniającą się rzeczywistość i sytuację międzynarodową jest tym bardziej istotna:

Dołożenie wszelkich możliwych wysiłków dla rozwiązania współcześnie kwestii edukacyjno-pedagogicznej jest najważniejszym obowiązkiem całego narodu, Duchownego Zarządu i wszystkich działaczy religijnych. Można nawet powiedzieć, że zadanie to jest głównym celem Duchownego Zarządu²¹⁴.

Bigijew zaznacza, że istnieje niezwykle duże zapotrzebowanie na rozwój nauk społecznych, przemysłu, produkcji, wszystkiego tego, co – jak sam określa – jest obecne w cywilizowanym świecie. Niezbędny jest także rozwój nauk muzułmańskich, w głównej mierze w obszarze nauk teologicznych. Szukając możliwych rozwiązań wyżej wspomnianych kwestii, myśliciel zauważa, że konieczność rozwoju nauk społecznych, przemysłu czy produkcji uzależniona jest od zachodniego systemu edukacji. Podkreśla, że drzwi zachodnich uczelni „od chwili obecnej powinny być zawsze otwarte dla muzułmańskich dzieci” i „w żadnej szkole na Zachodzie nie jest obecne nauczanie islamu dotyczące kwestii moralnych i teologicznych. Nie będzie ich tam również w przyszłości”²¹⁵.

Warto podkreślić, że Bigijew w tej kwestii znacznie się mylił, gdyż współcześnie w państwach europejskich muzułmanie mają do-

²¹² *Ibidem*.

²¹³ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 79.

²¹⁴ *Ibidem*, s. 80.

²¹⁵ *Ibidem*.

stęp do nauki wiary muzułmańskiej²¹⁶. Myśliciel stwierdził wręcz, że brak kompleksowej wiedzy religijnej występuje również w placówkach edukacyjnych w Turcji, regionie Turkiestanu czy też w krajach arabskich, stąd też tak istotne są wysiłki rosyjskich muzułmanów zmierzające do zmiany takiego stanu rzeczy.

Słowa Bigijewa w tym kontekście okazują się niezwykle trafne. Doskonałym przykładem służącym na poparcie jego opinii może być Egipt w XIX wieku. Jak zaznacza Barbara Stępniewska-Holzer, pomimo zapoczątkowanych w roku 1815 zmian w szkolnictwie egipskim (pierwszym krokiem było przejęcie przez państwo fundacji utrzymujących do tej pory szkoły religijne), możliwości kształcenia się ludności były ograniczone. W połowie XIX stulecia w szkołach świeckich uczyło się zaledwie 3–4 tysiące uczniów, podobnie sytuacja wyglądała w odniesieniu do szkół religijnych. Tylko 5% osad miejskich miało własne szkoły. Warto zaznaczyć, że w tym czasie Egipt zamieszkiwało blisko 4 miliony mieszkańców²¹⁷.

Bigijew proponuje utworzenie specjalnego organu – komisji naukowo-teologicznej, która składałby się z uczonych muzułmańskich, w głównej mierze teologów. Komisja ta – w jego założeniu – miałaby się zająć implementacją muzułmańskich nauk teologicznych do programów nauczania w rosyjskich muzułmańskich placówkach edukacyjnych. Autor *Elementarza islamu*, odwołując się do kwestii niezależności narodów muzułmańskich zamieszkujących państwo radzieckie, stwierdza, że „obecnie wśród muzułmanów zamieszkujących Rosję nie ma konieczności posiadania broni czy armii dla osiągnięcia zwycięstwa politycznego, ale współcześnie niezwykle potrzebna jest armia kultury i moralności w celu osiągnięcia kulturalnego i moralnego zwycięstwa”²¹⁸.

²¹⁶ Jednym z państw europejskich, w którym muzułmanie mogą zdobywać wiedzę religijną jest Austria. Nauczanie religii leży w gestii tamtejszego Muzułmańskiego Związku Wyznaniowego i jest przez tę organizację kontrolowane. Lekcje religii, które odbywają się od początku lat 80. XX wieku, realizowane są w państwowych szkołach na terytorium kraju i opłacane przez państwo. Szerzej zob. A.S. Nalborczyk, *Muzułmanie w Austrii: od wojen z Turcją po lekcje islamu w szkołach*, [w:] *Muzułmanie w Europie*, red. A. Parzymies, Warszawa 2005, s. 281–316.

²¹⁷ B. Stępniewska-Holzer, *Życie codzienne na Bliskim Wschodzie w XIX wieku*, Warszawa 2002, s. 90–91.

²¹⁸ *Ibidem*, s. 81.

Bez wątpienia myśliciel zdaje sobie sprawę z problemów, przed jakimi stoi edukacja muzułmańska we współczesnej Rosji, zaznacza, że najważniejszym problemem jest brak wykształconych kadr nauczycielskich. O ile kwestie programowe nie stanowią dużego wyzwania, to – w opinii myśliciela – kształcenie kadr jest praktycznie niemożliwe ze względu na zamknięcie dużej liczby medres²¹⁹, które stanowiły istotny element w procesie przygotowywania przyszłych nauczycieli. Myśliciel proponuje dwutorowe rozwiązanie, polegające na nauczaniu muzułmańskiej młodzieży w zachodnich placówkach edukacyjnych, które zagwarantują odpowiedni poziom ogólnego wykształcenia z nauk świeckich. Natomiast odpowiedzialność za nauczanie kwestii moralno-teologicznych powinna przejąć wspomniana specjalna komisja. Bigijew nie podaje jednak dokładnych form realizacji wymienionych celów²²⁰.

Nawiązując do kwestii edukacji i wychowania młodego pokolenia, myśliciel skupia się również na współczesnych mu problemach społecznych, które pojawiły się wśród rosyjskich wyznawców islamu. Pierwszym z nich jest wyjazd młodych muzułmanek na naukę w zachodnich szkołach i osiedlanie się na Zachodzie przy jednoczesnym porzuceniu dotychczasowego życia w Rosji. Bigijew pisze, że „w taki właśnie sposób z naszej wspólnej muzułmańskiej rodziny, z naszego wspólnego narodowego domu zniknęło wiele pięknych dziewcząt. Z jednej strony są to zdradzieckie wydarzenia i wielka strata, a z drugiej – może to całkowicie wystraszyć rodziców przed posłaniem dzieci na naukę do zachodnich szkół”²²¹.

²¹⁹ W czasach Związku Radzieckiego pozostała jedyna szkoła muzułmańska zajmująca się kształceniem przyszłych kadr duchownych – medresa Mir Arab w Samarkandzie, kształcąca tzw. czerwonych mułłów. Pojęcie to odnosi się do tych muzułmańskich uczonych, którzy zdobywając wykształcenie w ZSRR, służyli w oficjalnych organizacjach muzułmańskich będących pod kontrolą państwa. Stanowili oni część tzw. oficjalnego islamu, będącego, według typologii proponowanej przez Alexandre Benningsena, w opozycji do tzw. równoległego islamu, czyli obejmującego tych muzułmanów, którzy nie popierali władz oraz tych, którzy praktykowali zakazany w ZSRR sufizm. Szerzej zob. A. Беннигсен, *Мусульмане в СССР*, Paris 1983, s. 62; A. Муминова, *Диспуты мусульманских религиозных авторитетов в Центральной Азии в XX веке: критические издания и исследования источников*, Алматы 2007, s. 10–12.

²²⁰ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 81.

²²¹ *Ibidem*, s. 82.

Odwołując się do powyższych opinii Bigijewa dotyczących kwestii szkolnictwa, w tym zamykania muzułmańskich szkół, warto odnieść się do kontekstu historycznego relacji pomiędzy bolszewikami i muzułmanami po 1917 roku. Mimo że słowa tatarskiego działacza wyraźnie wskazują na silne represje wobec muzułmanów, czego wyrazem było – jak sam zaznacza – zamknięcie wszystkich medres, należy podkreślić, że w roku 1920, kiedy pisał te słowa, stopień represji względem muzułmanów nie był zbyt wysoki. Opinię tę potwierdzają badacze, a także fakty historyczne. Jak pisze Aleksiej Małaszenko, w ciągu pierwszych 7–8 lat po rewolucji październikowej głównym zadaniem bolszewików było nie tyle podporządkowanie sobie muzułmanów co znalezienie z nimi wspólnego języka²²². Miało to, oczywiście, czysto koniunkturalny wymiar – chodziło przede wszystkim o wykorzystanie ludności wyznającej islam do wewnętrznej walki politycznej oraz eksportu rewolucji do krajów muzułmańskich²²³.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na Manifest Rady Komisarzy Ludowych *Do wszystkich pracujących muzułmanów Rosji i Wschodu* (Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока) z 1917 roku, sygnowany przez Włodzimierza Lenina i Józefa Stalina²²⁴. Jak wynika z dokumentu, bolszewicy na samym początku zdobywania władzy chcieli przekonać do siebie muzułmanów obietnicami wolności religijnej:

Muzułmanie Rosji, Tatarzy Powołża i Krymu [...], Czeczeńcy i górale Krymu [...], od teraz wasze wierzenia i obyczaje, wasze instytucje narodowe i kulturalne uznane są za wolne i nienaruszalne. Organizujcie wasze życie narodowe w sposób wolny i bez przeszkód²²⁵.

²²² А. Малащенко, *Исламское возрождение в современной России*, Москва 1998, s. 44.

²²³ Rosja Radziecka w latach 20. XX wieku starała się prowadzić aktywną politykę zagraniczną w regionie Bliskiego Wschodu. Warto zaznaczyć, że to właśnie z krajami muzułmańskimi władze radzieckie nawiązywały jako pierwsze stosunki dyplomatyczne: z Afganistanem w roku 1919, Turcją i Iranem w roku 1920, Arabią Saudyjską w roku 1926. Szerzej zob. В.А. Ахмадуллин, *Исламский фактор во внешней политике Союза Советских Социалистических Республик*, http://www.idmedina.ru/books/materials/rmforum/3/hist_ahmadullin.htm#_ftn2 (dostęp: 10.09.2017).

²²⁴ А.Я. Вышинский, *Документы по истории советской конституции*, Москва 1938, s. 293–294.

²²⁵ *Ibidem*.

Polityka bolszewików względem ludności muzułmańskiej była jednak niejednoznaczna i w wielu momentach sprzeczna, co skłania do przyjęcia tezy, że religia traktowana była przez nich instrumentalnie. Na początku 1918 roku wszedł w życie dekret *O rozdzieleniu Cerkwi od państwa i szkoły od cerkwi* (Об отделении церкви от государства и школы от церкви)²²⁶. Jak zaznacza Aleksiej Małaszenko, mimo że nowe prawo skierowane było do wyznawców wszystkich religii, w ciągu pierwszych lat jego głównym adresatem była Cerkiew Prawosławna²²⁷. Należy podkreślić, że wszystkie kwestie związane z działalnością społeczności muzułmańskiej zostały przekazane pod zarząd Ludowego Komisariatu do spraw Narodowości²²⁸.

Najważniejszym elementem przyjętego prawa był zapis mówiący o tym, że wyznania pozbawione zostają osobowości prawnej, a co z tym związane, nie mogą dysponować własnością. Od tej pory organizacje religijne mogły pozyskać budynki czy niezbędne przedmioty do odprawiania nabożeństw tylko za zgodą lokalnych władz. Należy również wspomnieć, iż dekret przewidywał, że swoboda odprawiania obrzędów religijnych nie może naruszać porządku publicznego, a władze lokalne mają prawo do podjęcia wszelkich działań, aby porządek ten zabezpieczyć. Ponadto oddzielenie szkoły od religii wyrażać się miało w zaprzestaniu nauczania religii w państwowych i prywatnych placówkach edukacyjnych, a obywatele mogli zdobywać wiedzę religijną jedynie prywatnie²²⁹. Od 1923 roku ograniczona została przez prawo działalność religijnych organizacji dobroczynnych²³⁰. W roku 1925 zakazano swobodnego odprawiania obrzędów religijnych poza miejscami kultu, a konstytucja z tego samego roku potwierdzała, że duchowni wraz z członkami swoich rodzin nie posiadają praw wyborczych²³¹.

²²⁶ Е.А. Петрова, *Декрет об отделении церкви от государства и его реализация в саратовском поволжье в 1917–1920 годах*, „Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения” 2016, № 4, s. 479.

²²⁷ А. Малащенко, *Исламское возрождение...*, s. 48.

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ А. Проскурина, *Советское законодательство о религиозных культах в 1920-е – 1930-е гг.*, http://pskgu.ru/projects/pgu/storage/wt/wt101/wt101_29.pdf (dostęp: 10.09.2017).

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ *Ibidem*.

Polityka radziecka wobec ludności muzułmańskiej od samego początku nosiła charakter kompleksowy, choć – jak zaznaczono wcześniej – deklaracje często były rozbieżne z realnymi działaniami. Już w roku 1920 roku rozpoczęto politykę izolacji rosyjskich muzułmanów od współwyznawców z krajów bliskowschodnich, o czym świadczyły wprowadzane ograniczenia w przemieszczaniu się muzułmanów z Kaukazu i Azji Centralnej do krajów muzułmańskich, ponadto w tym samym roku rosyjskim muzułmanom zakazano pielgrzymować do Mekki, a szyitom z Azerbejdżanu podróży do świętych miejsc Iraku i Iranu. Pielgrzymki zostały wznowione po zakończeniu wojny domowej, jednak liczba osób mogących się na taką pielgrzymkę udać została ograniczona do 30–40 rocznie²³². Pod koniec lat 20. wprowadzono alfabet łański do transkrypcji języków narodowych, miał on zastąpić język arabski. W 1929 roku władze radzieckie przystąpiły do upowszechniania alfabetu łańskiego, aby ostatecznie w roku 1939 zastąpić go cyrylicą²³³. Jak zaznaczają badacze, w tym Alexandre Benningsen, polityka bezpośrednich represji ekonomicznych i prawnych władzy radzieckiej w stosunku do muzułmanów rozpoczęła się stosunkowo późno w porównaniu do działań wymierzonych w Cerkiew prawosławną. W 1924 roku zostały całkowicie zniesione muzułmańskie sądy, a do 1928 roku zamknięte wszystkie szkoły religijne (mekteby i medresy), których jeszcze w roku 1917 było około 15 tysięcy. Do 1930 roku dokonano całkowitej konfiskaty majątków należących do muzułmańskich organizacji religijnych i duchownych²³⁴.

Zmasowana kampania religijna w odniesieniu do islamu rozpoczęła się w 1928 roku i trwała aż do włączenia się Związku Radzieckiego do drugiej wojny światowej. O tym, jak silne były to represje, mogą świadczyć liczby – ostatecznie w roku 1941 funkcjonowało zaledwie tysiąc meczetów, gdy w roku 1912 liczba ta sięgała aż 26 tysięcy²³⁵. W Tatarstanie już w roku 1931 działało zaledwie 980 meczetów (w roku 1917 – 2223), natomiast w Baszkirii w 1934 roku funkcjonowały 924 meczety, co stanowiło znaczny spadek w porównaniu z rokiem 1922, kiedy liczba ta wynosiła 2085²³⁶. Większość

²³² А. Беннигсен, *Мусульмане...*, s. 35.

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ *Ibidem*, s. 44.

²³⁶ А. Малашенко, *Исламское возрождение...*, s. 52.

meczetów została przekształcona na budynki użyteczności publicznej, część zniszczona. Nie bez znaczenia było również zakazanie w drugiej połowie lat 20. działalności wydawniczej prowadzonej przez społeczność muzułmańską. W roku 1927 ograniczono, a w 1928 roku całkowicie wstrzymano wydawanie czasopisma „Islam” (*Ислам*), będącego organem wydawniczym Centralnego Duchownego Zarządu Muzułmanów²³⁷. W 1932 roku rozpoczęły się pierwsze prześladowania, zarówno duchowieństwa muzułmańskiego, jak i wiernych, których oskarżano między innymi o działalność kontrrewolucyjną czy współpracę z obcymi mocarstwami²³⁸. W czasie represji śmierć poniosło około 30 tysięcy przedstawicieli duchowieństwa muzułmańskiego²³⁹.

Bigijew proponował, aby specjalnie powołana komisja, o której wcześniej wspomniano, wraz z Duchownym Zarządem zajęła się kontrolą i weryfikacją literatury wykorzystywanej w szkołach oraz książek związanych z nauką wiary muzułmańskiej i historii. Według niego, spośród wszystkich działań nakierowanych na reformę społeczności muzułmańskiej pod względem moralnym czy kulturalnym te właśnie działania wydają się najważniejsze. Reforma edukacji stanowi najbardziej palącą kwestię dla społeczności muzułmańskiej Rosji. Myśliciel zaznacza, że edukacja, wychowanie oraz kształcenie zawodowe młodzieży powinno być bezpłatne i obowiązkowe. Wszystkie fundusze, z których mogłyby powstać nowe szkoły, medresy czy meczety powinny pochodzić z darów muzułmanów zamieszkujących Rosję. Nie trudno zauważyć, szczególnie w kontekście powyższych rozważań na temat represywnej polityki religijnej władz sowieckich, że postulaty czy też wyobrażenia Bigijewa na temat funkcjonowania szkół religijnych były niemożliwe do zrealizowania w warunkach radzieckich. Autor *Elementarza islamu* wspomina, że „wszystkie potrzeby duchowo-religijne i moralne powinny być zaspokojone przez kapitał narodowy”²⁴⁰. Podkreśla również, że bez względu na to, w jakim stopniu system edukacji będzie finansowany dzięki specjalnie utworzonym do tego celu kasom czy funduszom, to główne

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ А. Беннигсен, *Мусульмане...*, s. 45.

²³⁹ А. Малашенко, *Исламское возрождение...*, s. 53.

²⁴⁰ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 83.

źródło finansowania, przynajmniej na początku rozwoju systemu, powinno pochodzić ze strony społeczeństwa.

Myśliciel wymienia możliwe źródła finansowania wspomnianego celu. Mogą to być między innymi wakfy, ale również dobrowolne datki poszczególnych muzułmanów, środki stanowiące zakat, wreszcie środki pochodzące z darowizn przekazanych na cele społeczne przez nowożeńców w momencie zawarcia małżeństwa. Wszystkimi zebranymi środkami pochodzącymi z darów muzułmanów powinien zarządzać specjalny fundusz²⁴¹.

Bigijew zaznacza też, że społeczność muzułmańska powinna zaangażować się w tworzenie i materialne utrzymanie domów dziecka. Zadanie to powinno spoczywać w głównej mierze na działaczach muzułmańskich w poszczególnych gminach, którzy powinni takim dzieciom okazywać szczególne zainteresowanie. Sama edukacja i jej rozwój w takich miejscach jak domy dziecka jest zagadnieniem niezwykle istotnym. W celu zachowania tożsamości i poczucia przynależności etnicznej wychowanków domów dziecka w miejscach tych, zdaniem myśliciela, działalność wychowawczą powinni prowadzić muzułmańscy działacze i nauczyciele²⁴².

Bigijew proponuje, aby każdego roku w jednym z miast organizować posiedzenie rady muzułmańskich teologów i uczonych. Organ ten miałby być tworzony przez wybitnych specjalistów w dziedzinie edukacji i innych nauk, którzy zdobyli uznanie dzięki swojej ponadprzeciętnej pracy naukowej i przede wszystkim zaangażowaniu w życie społeczne. Wszystkie decyzje podjęte przez taki organ miałyby być, co podkreśla filozof, zakomunikowane wszystkim członkom danej społeczności muzułmańskiej. Decyzje te powinny być także swego rodzaju przyczynkiem do dyskusji naukowych i dalszego rozwoju myśli muzułmańskiej. Można więc stwierdzić, że rada uczonych muzułmańskich miała być w zamyśle autora *Elementarza islamu* organem prawodawczym, gdyż – jak podkreślał – „każda decyzja [...] przyjęta i zatwierdzona w ramach trzech zjazdów rady muzułmańskich uczonych staje się kierunkiem dla wszystkich muzułmanów i obowiązkiem do wypełnienia prawem dla Duchownego Zarządu”²⁴³. Według niego, każda decyzja, która zostanie podjęta

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Ibidem*, s. 84.

²⁴³ *Ibidem*, s. 88.

w ten właśnie sposób, jest w pełnym tego słowa znaczeniu kolektywną decyzją, a więc jest to idźma wspólnoty muzułmańskiej:

Idźma nie jest dowodem czy świadectwem, ale reprezentuje sobą ogromną siłę. Zobowiązuje bowiem do wypełnienia przyjętych rozwiązań [...]. Cechą charakterystyczną idźmy jest poszanowanie słuszných interesów i potrzeb, dlatego przybiera ona formę prawa. Jednak ze względu na zmienność czasu i miejsca, nie może oddziaływać wiecznie. Idźma jednego narodu lub czasu nie może być dowodem (świadectwem) dla innych ludzi i innych czasów²⁴⁴.

Bigijew postulował również utworzenie specjalnych czasopism pod nazwą „Sprawiedliwe Decyzje Prawa Muzułmańskiego” oraz „Rozwiązanie Problemów Rodzinnych”, w których, jak zaznaczał, znajdą odzwierciedlenie wszystkie postanowienia prawa muzułmańskiego. Można więc postrzegać te periodyki jako swego rodzaju kompendium wiedzy na temat prawa, przekazane do użytku społeczności muzułmańskiej. Myśliciel stwierdzał też, że zawartość merytoryczna takich publikacji pozwoli na ich wykorzystywanie w procesie nauczania w szkołach muzułmańskich. Pisma te będą „podstawą dla życia muzułmanów, wsparciem dla działaczy religijnych i prawem dla sądów muzułmańskich”²⁴⁵. Podkreślał także to, że muzułmańska umma Rosji, reprezentowana przez organizacje muzułmańskie, powinna aktywnie włączyć się we współpracę z państwami muzułmańskimi w celu

wzmocnienia islamu [...] i zdobycia przez ludność muzułmańską samodzielności na arenie międzynarodowej. A rosyjscy muzułmanie powinni zawsze i wszędzie brać udział w działalności wszystkich ruchów mogących pojawić się za granicami, w krajach muzułmańskich²⁴⁶.

Słowa te po raz kolejny współbrzmiały z założeniami panislamizmu, jednak trudno przypuszczać, że ich autor wzywał w ten sposób do utworzenia chociażby jednego państwa muzułmańskiego – bardziej

²⁴⁴ *Ibidem*.

²⁴⁵ *Ibidem*.

²⁴⁶ *Ibidem*.

zaakcentowana była potrzeba współpracy między muzułmanami na zasadach głoszonych przez Al-Afghaniego.

W rozważaniach dotyczących współczesnej sytuacji społeczności muzułmańskiej Bigijew zaznacza, że świat islamu, reprezentowany przez różnorodne języki i narodowości, jest kompletnie pozbawiony wiedzy na temat własnej sytuacji: „Dzisiaj muzułmanom jest absolutnie niezbędna świadomość na temat ich sytuacji we wszystkich aspektach życia: gospodarce, sferze społecznej, kwestiach religijnych, sferze moralnej, polityce i historii”²⁴⁷.

Tatarski myśliciel dość idealistycznie proponuje stworzenie „muzułmańskiej encyklopedii”, odzwierciedlającej stan współczesnej ludności muzułmańskiej w aspekcie gospodarczym, społecznym, politycznym, religijnym i kulturowym. Z myślą o muzułmanach w Rosji wnioskuje stworzenie „encyklopedii rosyjskich muzułmanów”. Jak podkreśla,

te dwie encyklopedie powinny stać się zarówno podręcznikami do nauki, jak również książkami do dyskusji. W ten sposób możliwe będzie wzmacnianie w świecie islamu wzajemnych więzi i relacji. Takie wzajemne wzmocnienie świadomości na temat sytuacji we wszystkich krajach świata islamu może wywrzeć niezwykle pozytywny wpływ na rozwój muzułmańskich narodów. Mogłoby się to przyczynić do wzrostu potęgi islamu we współczesnym świecie²⁴⁸.

Proces stworzenia takiej encyklopedii sam pomysłodawca przedstawia jednak dość ogólnie, zaznaczając, że pierwotny wariant podobnej publikacji może mieć dość zwięzłą i krótką formę. Za sam proces wydawniczy powinien odpowiadać Duchowny Zarząd przy „aktywnym uczestnictwie rosyjskich muzułmanów, wykorzystując do tego cały kompleks zachodniej literatury tego typu”²⁴⁹. Poruszając kwestię edukacji i nauki, Bigijew nawiązuje też do współczesnej sytuacji politycznej na świecie, a dokładniej, do sytuacji ludności muzułmańskiej w Chinach²⁵⁰. Stwierdza wręcz, że

²⁴⁷ *Ibidem*, s. 89.

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ *Ibidem*.

²⁵⁰ Muzułmanie w Chinach pojawili się już w VII wieku, głównie za sprawą kupców z krajów arabskich, którzy oprócz rozwoju więzi handlowych przyczynili się

w celu wyzwolenia chińskich muzułmanów od cierpień religijnych i społecznych niezbędne jest wysłanie do nich tureckich i rosyjskich muzułmańskich nauczycieli i lekarzy. Zadanie to powinien wziąć na siebie rząd turecki, rosyjscy muzułmanie i Duchowny Zarząd. Naszą wspólną, ważną misję obecnie, z całą powagą i sukcesem, wypełniają różnego rodzaju zachodnie organizacje i zachodni misjonarze²⁵¹.

Myśliciel zwraca też uwagę na znaczenie samej religii muzułmańskiej w życiu wyznawców islamu. Zaznacza, że bractwo i więź religii jest tak samo ważna, a nawet ważniejsza, niż jedność krwi. Podkreśla przy tym, że wszyscy muzułmanie, podobnie jak bracia, są sobie równi. Bigijew opowiada się za jednością wszystkich muzułmanów i – jak sam dowodzi – może ona przyczynić się do oswobodzenia narodów muzułmańskich z niewoli (kolonialnej), co w sposób bezpośredni stanowi nawiązanie do idei panislamizmu:

Zawsze i wszędzie przyjmując i potwierdzając cały zakres praw ludzi, wszystkich narodów i wszystkich wyznań oraz wszystkich klas społecznych, apelujemy do wszystkich muzułmanów z całego świata. Kierujemy nasze wezwanie wolnym językiem i odważnym sercem do wiadomości wszystkich zachodnich narodów, wszystkich potężnych mocarstw, wszystkich liderów partii społecznych i przywódców współczesnego ruchu komunistycznego²⁵².

także do szerzenia religii muzułmańskiej, co było stosunkowo powszechną praktyką w pierwszych wiekach islamu. Najbardziej dynamiczny rozwój religii muzułmańskiej na terytorium Chin obserwowany był za czasów panowania mongolskiej dynastii Yuan, wraz z nastaniem rządów wnuka Czyngis-chana – Kubilaj-chana. Cesarz, założyciel dynastii, był tolerancyjny w odniesieniu do kwestii religijnych i opowiadał się za koegzystencją wszystkich wyznań w ramach jego imperium. Zarówno buddyści, chrześcijanie, jak i muzułmanie byli traktowani w równy sposób. Do początków XX wieku społeczność muzułmańska w Chinach nie była grupą w jakikolwiek sposób kontrowersyjną, można wręcz stwierdzić, że na niektórych etapach historii dosyć prężnie się rozwijała – na przełomie XVII i XVIII wieku nastąpił rozwój edukacji oraz jej przebudzenie intelektualne. Zmiany nadeszły dopiero na początku XX wieku wraz z utworzeniem republiki. Zob. M. Jones-Leaning, D. Pratt, *Islam in China: From Silk Road to Separatism*, „The Muslim World” 2012, No. 102, s. 311–312; W. Cieciora, *Muzułmanie chińscy. Historia, religia, tożsamość*, Warszawa 2014.

²⁵¹ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 90.

²⁵² *Ibidem*, s. 91.

Stwierdza również, że skoro światowy proletariatus dzięki zjednoczeniu był w stanie kroczyć ku zwycięstwu, to „także muzułmanie całego świata mogą się zjednoczyć w celu wyzwolenia”²⁵³.

Jednym z elementów myśli społeczno-politycznej Musy Bigijewa jest również zagadnienie związane z miejscem kobiet w życiu społecznym. Bez wątpienia problematyka ta była tak niezwykle bliska myślicielowi ze względu na bardzo istotną rolę, jaką w życiu młodego Musy odegrała jego matka, o czym wspomniano już wcześniej. W jednej z części *Elementarza islamu*, zatytułowanej *Prawa i obowiązki kobiet*, autor stara się przybliżyć czytelnikom swoje poglądy na ten temat. Już na samym wstępie zaznacza, że „szariat gwarantuje wszystkim kobietom w całej doskonałości wszystkie prawa człowieka, społeczne, polityczne, religijne i moralne, dlatego też kobiety i mężczyźni są sobie równi we wszystkim”²⁵⁴. Oczywiście po tych słowach dodaje komentarz, który wydaje się niezbędny, gdyż z punktu widzenia samego prawa muzułmańskiego wcześniejsze słowa wymagają wyjaśnienia. Myśliciel zauważa więc, że

na pierwszy rzut oka pod pewnymi względami występują różnice. Nie dotyczą one jednak samych praw, a raczej statusu społecznego. Na przykład w kwestii prawa do dziedziczenia istnieją różnice w określeniu udziału dziedziczonej własności²⁵⁵. I udział ten określany jest nie przez zdolność prawną czy nierówność płci, a zgodnie z ich [kobiet i mężczyzn – A.S.] potrzebami²⁵⁶.

Bigijew w swoich rozważaniach zaznacza więc, że w przypadku prawa do dziedziczenia różnice między kobietą a mężczyzną powinny

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ М. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 106.

²⁵⁵ Zgodnie z prawem muzułmańskim i zapisami w Koranie po śmierci żony mężowi przypada połowa majątku pozostawionego przez nią w przypadku, gdy nie mają dziecka, a w przypadku posiadania potomstwa – jedna czwarta. W przypadku śmierci mężczyzny bezdzietnej wdowie przypada jedna czwarta pozostawionego majątku, a w sytuacji posiadania potomstwa – jedna ósma. Warto zaznaczyć, że muzułmańskie prawo spadkowe różni się od prawa rzymskiego czy kanonicznego, bo decydująca nie jest wola spadkodawcy a struktura rodzinna. Szerzej zob. W. Bar, *O prawie spadkowym w krajach islamskich*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2006, t. 9, s. 183–185.

²⁵⁶ М.Д. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 107.

wynikać jedynie z – jak sam to określa – „potrzeb” a nie nierówności płci²⁵⁷. Podkreślić zatem należy, że reprezentuje on innowacyjne podejście do kwestii miejsca kobiety w systemie społecznym i prawnym, gdyż nie postrzega różnic pomiędzy kobietą i mężczyzną jako biologicznego przeciwieństwa, które determinuje większy lub mniejszy dostęp do praw, lecz koncentruje się bardziej na roli obu płci w systemie społecznym, z czego wynikać mają określone potrzeby.

Warto spojrzeć na problematykę opisywaną przez Musę Bigijewa w szerszym kontekście prawa muzułmańskiego i miejsca, jakie jest w nim przypisane kobietom. Jak zaznacza Józef Bielawski, prawo rodzinne w islamie oparte jest na zasadzie patriarchy, w związku z czym również najważniejsze więzy pokrewieństwa utrzymywane są przez męskich potomków²⁵⁸. Z kolei Janusz Danecki pisze, że w przypadku prawa rodzinnego i spadkowego pozycja kobiety jest nie tyle nieuprzywilejowana co szczególna, inna niż w przypadku mężczyzny²⁵⁹. Można zatem mówić o sytuacjach, w których status kobiety nie jest równy mężczyźnie, jak w przypadku świadectwa kobiet w sądzie²⁶⁰ czy dziedziczenia. Istnieją jednak takie sytuacje, co podkreśla z kolei Joseph Schacht, w których wydaje się, że pozycja kobiety jest wyraźnie wyższa niż mężczyzny. Za przykład służyć może fakt, że za odstępstwo od wiary kobiecie nie grozi kara śmierci. Z kolei w przypadku rozwodu to pozycja mężczyzny jest bardziej uprzywilejowana, gdyż do niego należy inicjatywa rozwodowa²⁶¹.

Rozważając problematykę kobiet, Bigijew podkreśla, że w kwestii ich praw i obowiązków najważniejszą zasadą jest zachowanie czci i godności kobiety oraz – jak sam to określa – „świętego statusu rodziny”²⁶². Myśliciel zaznacza, że kobieta „zawsze i w każdej sytuacji jest zwolniona z wypełnienia tych obowiązków, które mogą zaszkodzić życiu rodzinnemu, zdrowiu dzieci, procesowi ich wychowania, zdrowiu i szczęściu jej samej, jej czci i godności. Kobieta jest zawsze ponad te

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ J. Bielawski, *Prawo muzułmańskie*, [w:] *Główne kultury prawne współczesnego świata*, Warszawa 1995, s. 121.

²⁵⁹ J. Danecki, *Podstawowe...*, s. 222.

²⁶⁰ Jak podkreśla Janusz Danecki, w przypadku świadectwa w sądzie opinia kobiety znaczy tyle co połowa świadectwa mężczyzny. Szerzej zob. *ibidem*.

²⁶¹ J. Schacht, *An introduction...*, s. 126.

²⁶² M. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 107.

prawa, które są niegodne jej czci”²⁶³. Dodaje również, że „tego rodzaju różnica praw i obowiązków kobiet nie umniejsza równości, ale gwarantuje zachowanie jej czci i godności. Kobiety wypełniają niezwykle ważne obowiązki w celu zapewnienia rodzinnego szczęścia”²⁶⁴.

Bigijew podaje również pod rozwałkę hipotetyczną sytuację, w której jakieś prawo polityczne będzie ograniczało bądź uniemożliwiało wypełnienie przez kobiety swoich obowiązków. Wskazuje, że ze względów praktycznych, jak również dla dobra wspólnego, prawa te są zachowywane. Jednak, jak sam pisze, odmowa wypełniania takich praw nie jest jednocześnie ich odrzuceniem, a jedynie wyrazem szacunku do kobiety. Konstatuje wreszcie, że „bez względu na okoliczności kobieta, podobnie jak mężczyzna, posiada wszystkie prawa, wypełnia wszystkie obowiązki i jest godna wszelkiego błogosławieństwa”²⁶⁵.

Bigijew odnosi się również do miejsca kobiet w jednej z najważniejszych komórek społecznych, jaką jest rodzina. Zaznacza, że bywa tak, iż „obowiązki macierzyńskie oraz ważna rola kobiet w zarządzaniu rodziną utrudniają realizację przez nie swoich praw”²⁶⁶. Zauważa również, że wysoki poziom praw nadanych kobietom, które przekładają się na wzmocnienie ich godności, wpływa pozytywnie na stabilność systemu społecznego. W swoich rozważaniach porusza on kwestię aktywności kobiet w życiu społeczno-politycznym. Podkreśla, że kobieta, która dysponuje pełnymi prawami, będzie również spełniona jako matka i żona. Zaznacza także, że próby ograniczania praw kobiet oraz wpływanie na ograniczanie ich aktywności społecznej poprzez sprowadzanie do roli żon i matek, zamkniętych w czterech ścianach domu, nie przyniosą nigdy żadnej korzyści dla rodziny. Można więc stwierdzić, że niejako zachęca kobiety do aktywnej działalności społecznej czy nawet politycznej, a co ważne, działalność taką uznaje za całkowicie poprawną i zgodną z religią. Aktywność kobiet w sferze publicznej jest dla niego elementem konstytutywnym prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa²⁶⁷. Myśliciel zaznacza jednak, że wszystkie prawa kobiet do udziału w życiu społeczno-politycznym nie mogą w żaden sposób mieć negatywnego wpływu na jej godność i cześć oraz muszą być zgodne z zasadami moralności²⁶⁸.

²⁶³ *Ibidem*.

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ *Ibidem*, s. 108.

²⁶⁸ *Ibidem*.

Bigijew porusza też kwestię wykonywania przez kobiety różnego rodzaju prac. Zwraca uwagę na to, że ze względu na istotną rolę, jaką kobiety odgrywają w wychowaniu dzieci i kształtowaniu rodziny, nie powinny wykonywać prac przymusowych²⁶⁹. Warto w tym miejscu odnieść się do ówczesnej, ale również nieco późniejszej sytuacji w Związku Radzieckim oraz miejsca kobiet w systemie społecznym, szczególnie w kontekście wykonywania przez nie pracy zawodowej.

Jak podkreślają badacze, między innymi Nikołaj Bugaj, kobiety w Związku Radzieckim w latach 1920–1950, bez względu na przynależność etniczną, uległy niezwykle silnemu i destruktywnemu wpływowi polityki prowadzonej przez władze radzieckie. Jak zaznacza badacz, kobietom nieobce były takie zajęcia, jak praca na budowach, wycinkach leśnych czy też w kolektywizowanych gospodarstwach rolnych, gdzie zajmowały się między innymi rybołówstwem²⁷⁰. Bigijew, opisując to zagadnienie, odwołuje się jednak z wiadomych względów do sytuacji w Europie Zachodniej, gdzie – jak przekonuje – praca kobiet wykorzystywana jest między innymi w fabrykach i innych zakładach produkcyjnych. Myśliciel podsumowuje swoje rozmyślenia następującymi słowami:

Rosyjscy muzułmanie będą stosować wszelkie możliwe środki, aby wypełnić jedną ze swoich powinności: wyzwolić swoje córki i żony od ciężkiej konieczności wykonywania takiej pracy, która bez wątpienia wyrządzi poważną szkodę kobiecie, jej zdrowiu i cnocie²⁷¹.

Bigijew zwraca również uwagę na kwestię samego wychowania i wykształcenia kobiet. Niezwykle ważne wydają się słowa myślicie-la, który pisze, że

konieczne jest wychowywanie kobiet w takim duchu, aby mogły same zarabiać pieniądze na własne potrzeby, jeśli taką będą miały wolę. Dysponowanie przez nie prawem i możliwościami wykonywania takiej pracy jest jednym z najważniejszych czynników na drodze zachowania ich praw i swobód²⁷².

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ Н. Бугай, *Женщина в СССР: inferнальный принудительный труд, борьба за выживание*, „Историческая и социально-образовательная мысль” 2017, № 3, s. 26.

²⁷¹ М. Бигиев, *Воззвание к...*, s. 108.

²⁷² *Ibidem*.

W kontekście rozważań nad zagadnieniem praw kobiet i funkcjonowaniem rodziny warto odwołać się do książki *Kobieta w świetle świętych ajatów szlachetnego Koranu*, napisanej w roku 1916, a wydanej dopiero w roku 1933. Jak wskazuje sam tytuł, Bigijew, odwołując się w sposób krytyczny do źródeł wiary muzułmańskiej, dokonuje interpretacji takich zagadnień, jak prawa kobiet, istota rodziny czy też rozpatruje kwestię związaną z noszeniem przez kobiety hidżabu²⁷³. Już na samym początku swoich rozważań autor definiuje, kim są dla niego kobiety i jaką rolę odgrywają w jego życiu:

Kobieta to: 1) moja własna mama, moja wspiana mama; 2) moja siostra, siostry mojego ojca i mojej matki; 3) towarzysza mojego życia, moja pani, matka moich dzieci; 4) wreszcie kobiety – to także moje córki. Innymi słowy, szacunek do kobiet jest moim największym obowiązkiem w świetle nakazu religii, decyzji natury i woli systemu społecznego²⁷⁴.

Bigijew podkreśla również po raz kolejny znaczenie rodziny w systemie społecznym. Zaznacza, że to właśnie rodzina jest naturalnym elementem składowym państw i narodów. Elementami konstytutywnymi rodziny są mąż i żona, pomiędzy którymi powinna panować zgoda i miłość: „Jeśli godność kobiety nie jest zapewniona na tym samym poziomie co siła mężczyzny, wtedy rodzina nie będzie [...] zdrowa. Jeżeli rodzina nie jest zdrowa, wtedy i państwo nie może być potężne, a naród silny”²⁷⁵. W niezwykle ciekawy i przenikliwy sposób autor wiąże też problemy społeczno-polityczne, które trapią współczesny mu świat z niezrozumieniem przez człowieka funkcjonowania podstawowej komórki społecznej, czyli rodziny:

Człowiek ma wiedzę na temat niewyobrażalnie odległych ciał niebieskich [...], odkrywa prawdy nieznane dla jego zmysłów, ale nie ma pojęcia o najbliższych mu rzeczach: człowiek nie rozumie drugiego człowieka, nie może zrozumieć, co jest dla niego dobre, a co złe, nie potrafi wyznaczyć granicy między dobrem a złem. Człowiek, który wie, co się dzieje w kosmosie, nie zna elementarnych podstaw, na których oparte jest szczęśliwe życie rodzinne²⁷⁶.

²⁷³ М. Бигиев, *Женщина в свете священных аятов Благородного Корана*, [w:] Муса Джаруллах Бигиев. *Избранные труды в двух томах*, т. 2, Казань 2006.

²⁷⁴ *Ibidem*, s. 135.

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ *Ibidem*.

Myśliciel dużo uwagi poświęca roli kobiety i mężczyzny w funkcjonowaniu tradycyjnej rodziny:

Muzułmańska rodzina oparta jest na wzajemnym szacunku i miłości i posiada następujące zasady: początkiem i ostoją rodziny jest mężczyzna i kobieta, równi sobie w prawach i czci, znający wszystkie swoje obowiązki; prawa do własności każdego z małżonków oparte są na zasadach nauki islamu i pozostają niezienne; zgodnie z umową małżeńską, wszystkie materialne koszty utrzymania rodziny spadają na barki mężczyzny, a zarządzanie domem powierza się wiedzy i doświadczeniu kobiet; wszystkie dzieci do momentu osiągnięcia pełnoletniości wychowywane są przez matki, pod jednoczesną opieką ojców; posłuszeństwo i szacunek wobec matki i ojca jest obowiązkiem każdego dziecka; wychowanie dzieci jest obowiązkiem rodziców²⁷⁷.

W kontekście omawianego zagadnienia warto odnieść się do myślici egipskiego pisarza i myśliciela Kasima Amina. W swoich rozważaniach Bigijew bezpośrednio przywołuje jego postać, pisząc, że „dzięki silnemu wpływowi przepięknego dzieła czcigodnego Kasima Amina *Wyzwolenie kobiety* w Egipcie, Indiach, Turcji i Rosji pojawiły się i zostały rozpowszechnione setki książek i artykułów poświęconych kwestii kobiet [...]”²⁷⁸.

Kasim Amin, urodzony w roku 1863 w Aleksandrii, był jednym z najwybitniejszych egipskich myślicieli i działaczy społecznych przełomu XIX i XX wieku²⁷⁹. W swojej twórczości starał się zburzyć głęboko zakorzeniony w egipskich przekonaniach, utrwalony przez historię i wierzenia religijne, wizerunek kobiety jako istoty posiadającej mniej praw od mężczyzny. Opowiadał się za pozbyciem się symbolicznej izolacji kobiety w postaci nikabu²⁸⁰ i zastąpieniem go przez hidżab²⁸¹ oraz za zerwaniem ze zwyczajową izolacją kobiet

²⁷⁷ *Ibidem*, s. 219–220.

²⁷⁸ *Ibidem*, s. 139.

²⁷⁹ Otrzymał najlepsze wykształcenie, do jakiego można było mieć dostęp w tym czasie w Egipcie. Uczęszczał do szkoły podstawowej w Aleksandrii, następnie do szkoły przygotowawczej w Kairze, by móc tam później studiować prawo i administrację i przez kolejne cztery lata prawo na Uniwersytecie w Montpellier we Francji. Szerzej zob. E. Abdul-Latif, *Amin, Qasim Mohammed*, [w:] *Dictionary of African Biography*, eds E.K. Akyeampong, H. Louis Gates, Jr., S.J. Niven, New York 2012, s. 216–217.

²⁸⁰ Zasłona z materiału całkowicie zakrywająca twarz kobiety oraz dłonie.

²⁸¹ Zasłona z materiału, chusta, która służy do zakrycia włosów. W odróżnieniu od nikabu zarówno twarz, jak i ręce są odsłonięte. Samo noszenie hidżabu nie jest

w ich domach poprzez umożliwienie im dostępu do edukacji i danie możliwości kariery²⁸².

W celu popularyzacji i rozpowszechnienia głoszonych przez siebie idei Amin napisał dwie książki poświęcone problematyce kobiet: *Wyzwolenie kobiety* (Tahrir al-mar'a) oraz *Nowa kobieta* (Al-mar'a al-dżadida). Egipcjanin wychodzi z założenia, że swoiste wyzwolenie kobiety jest warunkiem niezbędnym do wyzwolenia całego społeczeństwa egipskiego i jego rozwoju. Podobnie jak Bigijew, wiązał więc przyszłość narodu i dobrobyt panujący w społeczeństwie z poziomem praw, jakie nadano kobietom²⁸³. Odwołując się do argumentów religijnych, wzywał do poprawy statusu kobiety w społeczeństwie, w tym zalecał zmianę praktyk zasłaniania kobiet, aranżowania małżeństw czy poligamii. Jak pisał: „Poligamia²⁸⁴ oznacza wielką pogardę dla kobiet, ponieważ żadna kobieta nie chce dzielić się swoim mężem z inną kobietą, podobnie jak mężczyzna nie zaakceptuje miłości swojej żony do innego mężczyzny”²⁸⁵. Opowiadał się za rozwojem żeńskiej edukacji, gdyż to właśnie edukację postrzegał jako element, który wpływa na właściwe wypełnianie przez kobiety swoich funkcji w rodzinie i społeczeństwie. To edukacja miała spowodować

bezpośrednio usankcjonowane w Koranie, a dzięki przekazom historycznym, głównie za sprawą poezji arabskiej sprzed VII wieku, wiadomo, że zwyczaj zakrywania włosów był praktykowany przez islamem, nie miał jednak konotacji religijnych. Nie wiadomo, kiedy dokładnie hidżab zyskał popularność w świecie islamu jako powszechne nakrycie głowy, prawdopodobnie około IX wieku. Obecnie, szczególnie wśród diaspory muzułmańskiej zamieszkującej Europę Zachodnią, noszenie hidżabu ma nie tylko wymiar praktyczny, ale często służy wyrażaniu i manifestowaniu poglądów i przekonań politycznych, jest także elementem samoidentyfikacji i sposobem wyrażania przynależności wierzących muzułmanek do wspólnoty muzułmańskiej. W ostatnich latach coraz częściej hidżab pojawia się jako element sztuki. Zob. K. Mirys-Kijo, *Kulturowe uwarunkowania mody oraz wpływ Zachodu na strój współczesnej muzułmanki* [praca doktorska], Łódź 2015; R. Sanghani, *Why British Muslims need a 'poppy hijab' to remember World War One*, <https://www.telegraph.co.uk/women/womens-life/11985648/World-War-One-Remembrance-Day-British-Muslims> (dostęp: 10.09.2017).

²⁸² E. Abdul-Latif, Amin, *Qasim...*

²⁸³ Q. Amin, *The Liberation of Woman and the New Woman*, Cairo 2000.

²⁸⁴ Poligamia została oficjalnie zakazana w Związku Radzieckim w roku 1928, kiedy Wszechrosyjski Centralny Komitet Wykonawczy zatwierdził stosowną poprawkę do Kodeksu Karnego Rosyjskiej Federacyjnej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej z 1926 roku. Zob. A.B. Наумов, *Российское уголовное право*, t. 2, Москва 2011, s. 243.

²⁸⁵ M. Бигиев, *Женщина в свете...*, s. 83.

zmianę myślenia społeczeństwa, miała być filarem do kształtowania się nowych postaw społecznych²⁸⁶.

Amin wzywał do zmiany samej organizacji społecznej w kontekście wzrostu znaczenia burżuazji i kupców. Poprzez zależność kolonialną społeczeństwo egipskie stało się feudalne i zarządzane w sposób autorytarny. Myśliciel miał nadzieję, że w przyszłości zastąpi je taka struktura społeczna, która jest niezależna i reprezentatywna. Ponadto postrzegał status kobiety w rodzinie jako mikrokosmos społeczeństwa. Społeczeństwo, które w sposób opresyjny odnosi się do jednostki, jest odzwierciedleniem rodziny, w której mężczyźni uciskali kobiety²⁸⁷.

Bigijew w swojej twórczości, opierając się na naukach islamu, dowodził, że kobiety i mężczyźni są sobie równi w prawach we wszystkich sferach życia. Jego poglądy bardzo często były zbliżone do tego, o czym pisali inni przedstawiciele dżadidyizmu, rosyjskie działaczki muzułmańskie na rzecz równych praw kobiet i mężczyzn czy też inni wielcy myśliciele muzułmańscy przełomu XIX i XX wieku, jak na przykład Kasim Amin. Podejmując problem równości kobiet i nadania im większych praw w życiu społeczno-politycznym, dążył do optymalnego połączenia, z jednej strony, istotnych elementów i wartości religii muzułmańskiej, z drugiej zaś – postępowych osiągnięć Zachodu. Bez wątpienia poglądy te mogą stanowić również punkt wyjścia do współczesnych rozważań na temat roli muzułmańskich kobiet w świecie islamu, w tym w Federacji Rosyjskiej.

3.3. Podsumowanie

Kwestie związane z państwem i społeczeństwem stanowią najważniejszy element dziedzictwa intelektualnego Musy Bigijewa. Myśliciel w wielu rozprawach poruszał powyższe zagadnienia i rozpatrywał je z różnych perspektyw – zarówno muzułmanina, jak i mieszkańca państwa rosyjskiego. W odniesieniu do problematyki związanej z państwem jedną z najważniejszych kwestii była podejmowana przez myśliciela krytyka wojny i komunizmu wraz z krytyką samej postaci Karola Marksa. To właśnie ideologia marksizmu

²⁸⁶ *Ibidem*, s. 13.

²⁸⁷ *Ibidem*.

stanowiła trzon ideowy wydanej przez Nikołaja Bucharina (wspólnie z działaczem komunistycznym Jewgienijem Prieobrażeńskim) w 1919 pracy *Elementarz komunizmu*, w stosunku do której *Elementarz islamu* Bigijewa miał być swoistą muzułmańską odpowiedzią.

Tatarski myśliciel, jako orędownik wyzwolenia narodów muzułmańskich spod zależności kolonialnej, w swoich pracach podejmował również ten temat. Odwoływał się przy tym do często zagmatwanych zagadnień współczesnej sytuacji międzynarodowej i starał się znaleźć przyczyny upadku potęgi politycznej państw muzułmańskich. Fundamentalne znaczenie w procesie wyzwolenia spod wpływów obcych państw przypisywał wierze muzułmańskiej, która dzięki swoim atrybutom, takim jak przywiązanie do tradycji, jest w stanie przeciwdziałać rewolucyjnym zamętom. Bez wątpienia istotną kwestią, którą myśliciel poruszał w swoich rozważaniach, jest także zagadnienie kalifatu muzułmańskiego. Bigijew zaznaczał, że prawo do kalifatu należy się wyłącznie państwu tureckiemu, dlatego też podkreślał, że rosyjscy muzułmanie uznają Turcję za sukcesora kalifatu. W państwie tureckim upatrywał wręcz tę siłę, która może przyczynić się do wyzwolenia muzułmańskich narodów Wschodu.

Bardzo ważne miejsce w myśli Musy Bigijewa zajmowały kwestie społeczne. Zastanawiał się, w jakim stopniu prawo muzułmańskie przyczynia się do sprawnego funkcjonowania społeczeństw. Jego zdaniem, wyznawcy islamu w żadnej mierze nie powinni zapominać właśnie o prawie muzułmańskim. Wiele miejsca w swoich rozważaniach poświęcił także prawom człowieka, własności i prawom pracowniczym. Wolność czy prawo do własności Bigijew postrzegał jako rzecz kluczową dla funkcjonowania jednostki w społeczeństwie: system własności zawsze powinien podlegać prawu i być sprawiedliwy. Zwracał także uwagę na ogromne znaczenie przyrody w życiu społecznym narodów, co czyni go nieformalnym prekursorem popularnego współcześnie nurtu w świecie islamu, jakim jest ekoislam. Bigijew podejmował ponadto kwestie związane z wychowaniem, funkcjonowaniem rodziny czy nauką oraz miejscem kobiet w życiu społecznym.

Rozdział 4

Idee Musy Bigijewa na tle współczesnej sytuacji muzułmanów w Rosji

4.1. Ramy prawne funkcjonowania społeczności muzułmańskiej w Federacji Rosyjskiej

Jak podkreślają badacze, w tym Aleksiej Małaszenko swoboda wyznania i kultu religijnego stanowiła jeden z najbardziej istotnych elementów pieriestrojki. Jeszcze w czasie istnienia Związku Radzieckiego wolność religijna była ważnym elementem liberalizacji reżimu radzieckiego, zaś po upadku ZSRR sprzyjała demokratyzacji Federacji Rosyjskiej¹. Bezsprzecznie za symboliczną datę renesansu religijnego w Rosji można uznać rok 1988, kiedy to na poziomie ogólnopaństwowym obchodzono jubileusz tysięcznej rocznicy oficjalnego chrztu Rusi. Był to najbardziej widoczny znak zmiany postrzegania religii przez organy państwowe i swoista zapowiedź liberalizacji w kwestii wyznaniowej w państwie rosyjskim².

Warto również zwrócić uwagę na samą terminologię wykorzystywaną do opisywania wielu zjawisk związanych z przemianami w kwestii religijności w Rosji na przełomie lat 80. i 90. XX wieku. Jak zauważa wspomniany wyżej badacz, samo określenie *odrodzenie religijne w Rosji*, choć powszechnie przyjęte, może być zastąpione przez sformułowanie *legalizacja*, gdyż – jak argumentuje – religie,

¹ А. Малащенко, *Ислам «легализованный» и возрожденный*, [w:] *Двадцать лет религиозной свободы в России*, ред. А. Малащенко, С. Филатов, Москва 2009, s. 245–247.

² *Ibidem*.

w tym islam, nigdy nie umarły, a jedynie uzyskały liczne prawa i odzyskały należne im miejsce w sferze publicznej³. Jak zaznacza z kolei Siergiej Filatow, to właśnie w ciągu ponad 20 lat od upadku Związku Radzieckiego islam zakorzenił się w umysłach obywateli Federacji Rosyjskiej, zaś meczety stały się nieodłącznym elementem krajobrazu wielu rosyjskich miast⁴.

Bez wątpienia proces odrodzenia religijnego w Rosji, spowodowany upadkiem władzy radzieckiej, nie mógłby się w pełni urzeczywistnić bez zmian w zakresie ustawodawstwa mającego obowiązywać w Federacji Rosyjskiej. Irina Wiszniakowa wyróżnia dwa etapy kształtowania się państwowej polityki religijnej w Rosji. Pierwszy, przypadający jeszcze na czasy istnienia Związku Radzieckiego, to lata 1986–1990. Jak podkreśla badaczka, to właśnie podczas kampanii przed wyborami do Rady Najwyższej ZSRR w 1990 roku zagadnienie wolności religijnej było jednym z kluczowych haseł wyborczych⁵. Natychmiast po sformowaniu Rady Najwyższej Rosyjskiej Federacyjnej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej kwestie religijne zostały przekazane Komitetowi do spraw Wolności Sumienia, Wyznania, Miłosierdzia i Dobroczynności, którego głównym zadaniem miało być wypracowanie nowego prawa dotyczącego funkcjonowania organizacji religijnych. Rok 1990 można uznać także za symboliczny dla całej rosyjskiej ummy, gdyż to właśnie wtedy, podczas zjazdu muzułmańskich społeczności Związku Radzieckiego w Astrachaniu, została podjęta decyzja o utworzeniu Muzułmańskiej Partii Odrodzenia, która stała się pierwszym politycznym zrzeszeniem muzułmanów po okresie władzy radzieckiej⁶.

Rada Najwyższa Rosyjskiej Federacyjnej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej 25 października 1990 roku przyjęła ustawę *O wolności wyznania* (О свободе вероисповедания), która – w myśl zaproponowanego wyżej podziału chronologicznego – rozpoczęła drugi etap

³ *Ibidem*.

⁴ С. Филатов, *Многоцветие волшебного сада российской духовности: двадцать лет возрастания религиозного многообразия постсоветской России*, [w:] *Двадцать лет религиозной свободы...*, s. 8–9.

⁵ И.Н. Вишнякова, *Свобода совести и свобода вероисповедания в России*, „Человек” 2011, № 5, s. 47–62.

⁶ С.Н. Градировский, *Ислам и политика: в поисках формы*, [w:] *Ислам в России – взгляд из регионов*, ред. А. Малащенко, Москва 2007, s. 14–16.

kształtowania się państwowej polityki religijnej, trwający do roku 1997⁷. Ustawa była bez wątpienia milowym krokiem na drodze powrotu wyznań do sfery publicznej, o czym świadczy jedno z jej podstawowych założeń dotyczące zniesienia ograniczeń w sferze kultu. Ponadto dzięki nowemu prawu znacznemu ułatwieniu uległa sama procedura rejestracji organizacji religijnych, co również nie pozostawało bez znaczenia dla rozwoju religii na terytorium ZSRR, a później Federacji Rosyjskiej⁸. Co istotne, ustawa dawała organizacjom religijnym możliwość uzyskania statusu podmiotu prawnego, a także dopuszczała ewentualne odwołanie się przez nie do sądu w przypadku odmowy rejestracji⁹. Artykuł 4 jasno stwierdzał:

Obywatele Rosyjskiej Federacyjnej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej, obcokrajowcy i bezpaństwowcy mogą posługiwać się prawem do wolności wyznania w sposób indywidualny, a także wspólnie, tworząc odpowiednie stowarzyszenia publiczne. Stowarzyszenia religijne i ateistyczne są tworzone i działają na podstawie własnych statutów, zarejestrowanych w zgodzie z niniejszą ustawą¹⁰.

Warto jednocześnie zwrócić uwagę na niezwykle istotne z punktu widzenia rozważanego tematu artykuły 5 i 6 ustawy. Zapisy umieszczone w wymienionych artykułach określały stopień gwarancji wolności religijnej i stwierdzały, że wszyscy obywatele są równi bez względu na wyznawaną wiarę, zwracały też uwagę na istotny fakt oddzielenia organizacji religijnych od państwa. Stanowiło to przede wszystkim o autonomii tych organizacji, które z założenia nie

⁷ Warto zaznaczyć, że wśród samych badaczy zajmujących się kwestiami odrodzenia religijnego w Rosji brak zgody co do przyjęcia jednego najbardziej uniwersalnego podziału chronologicznego uwzględniającego etapy odrodzenia religijnego w ZSRR i Federacji Rosyjskiej. Rosyjski badacz Michaił Szachow proponuje trzy-etapowy podział chronologiczny, obejmujący lata: 1988–1990, 1990–1997 oraz od roku 1997 do czasów współczesnych. Szerzej zob. М. Шахов, *Российское государство и религиозные объединения: этапы становления новых взаимоотношений и современная ситуация*, <http://idmedina.ru/books/materials/?5302> (dostęp: 1.03.2019).

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Закон Российской Советской Федеративной Социалистической Республики О свободе вероисповеданий, <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102010251&rdk=0> (dostęp: 1.03.2019).

mogły być wykorzystywane przez organy państwa w koniunkturalny sposób do szerzenia określonych ideologii czy prowadzenia działalności agitacyjnej i politycznej. Artykuł 5 ustawy mówił także, że system edukacji państwowej ma mieć świecki charakter, natomiast artykuł 9 doprecyzowywał, iż nauczanie religii nie może być prowadzone w państwowych placówkach edukacyjnych, nawet w sposób fakultatywny. Tego typu nauczanie mogło być realizowane w szkołach niepaństwowych, prywatnie w domach czy przy organizacjach religijnych. Jak zaznacza ustawa, przekazywanie wiedzy religijnej w szkołach mogło ograniczać się jedynie do funkcji informacyjnej i jedynie w takiej formie mogło być ujęte w programach nauczania¹¹.

Ustawa po raz pierwszy ustanawiała prawo organizacji religijnych do uczestnictwa w życiu społecznym, co stanowiło istotną nowość w ówczesnym radzieckim systemie prawnym i radzieckiej rzeczywistości. Jak można przeczytać w artykule 8:

Stowarzyszenia religijne Rosyjskiej Federacyjnej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej są oddzielone od państwa. Państwo, jego organy i urzędnicy nie ingerują w sprawy określenia przez obywateli ich stosunku do religii, nie ingerują w prowadzoną zgodnie z prawem działalność organizacji religijnych i nie powierzają im do wypełnienia jakichkolwiek funkcji publicznych [...] Stowarzyszenia religijne obywateli mogą brać udział w życiu społecznym i kulturalnym społeczeństwa, zgodnie z ustawodawstwem regulującym działalność publiczną stowarzyszeń w Rosyjskiej Federacyjnej Socjalistycznej Republice Radzieckiej¹².

Należy również wspomnieć o artykule 12 ustawy, który powoływał specjalny komitet ekspercki i doradczy przy Komitecie Rady Najwyższej do spraw Wolności Sumienia, Wyznania, Miłosierdzia i Dobroczynności. Warto zwrócić uwagę nie tylko na wymiar doradczy funkcjonowania powołanego organu, ale również na wymiar dialogu religijnego, gdyż w myśl postanowień ustawy członkami tego organu mieli być przedstawiciele różnych wyznań, co niewątpliwie mogło stać się dobrą płaszczyzną do współpracy międzywyznaniowej¹³.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

Artykuł 17 definiował natomiast pojęcie organizacji religijnej, co dla rozwoju wyznań, w tym islamu, na obszarze państwa było niezwykle ważne. Zgodnie z ustawą, organizacja religijna to

dobrowolne stowarzyszenie pełnoletnich obywateli, utworzone w celu wspólnej realizacji prawa obywateli do wolności wyznania, w tym do wspólnego szerzenia wiary. Szerzenie wiary obejmuje kult, rozpowszechnianie swoich przekonań w społeczeństwie lub za pośrednictwem mediów, działalność misyjną, działalność charytatywną, nauczanie religii, wychowanie (na przykład w klasztorach), określone pielgrzymki i inne praktyki religijne określone w statucie danej organizacji¹⁴.

Artykuł 22 podkreślał natomiast prawo zarówno obywateli, jak i związków wyznaniowych do odprawiania obrzędów religijnych i ceremonii „w budynkach modlitwy, na ich terytorium, w miejscach pielgrzymek, instytucjach związków wyznaniowych, na cmentarzach [...] i w domach obywateli”¹⁵. Zgodnie z ustawą „Obywatele mają prawo do posiadania i używania przedmiotów kultu i literatury religijnej, a także prawo do uczestnictwa w obrzędach religijnych w jednostkach wojskowych oraz instytucjach medycznych”¹⁶. Niezwykle istotnym elementem ustawy z 1990 roku był obecny w artykuł 26 zapis dopuszczający możliwość posiadania majątku przez związki wyznaniowe:

Związki wyznaniowe mają prawo do posiadania własności zarówno nabytych z własnych środków, jak i otrzymanych w formie darowizn od obywateli czy organizacji, przekazanych przez państwo lub nabytych na innych zasadach zgodnie z prawem. Związki wyznaniowe mogą posiadać własność na terytorium innych państw¹⁷.

Należy podkreślić, że w pewnym stopniu w ustawie urzeczywistniły się idee dżadidystów dotyczące współpracy wszystkich narodów muzułmańskich. Jak zaznaczono wcześniej, wraz z nastaniem władzy radzieckiej bolszewicy stopniowo starali się odizolować społeczność

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

muzułmańską ówczesnej Rosji od współwyznawców na świecie, chociażby poprzez ograniczenia w przeprowadzeniu pielgrzymek czy też zakazy dotyczące przekraczania granic. Ustawa z 1990 roku w tym kontekście wydaje się niezwykle liberalna, w pełni urzeczywistniająca hasła wolności religijnej, gdyż pozwalała organizacjom religijnym na zakładanie środków masowego przekazu oraz, co najważniejsze, na nawiązywanie bezpośrednich kontaktów międzynarodowych bez kontroli państwa¹⁸.

Dekret Rady Najwyższej *O procedurze wejścia w życie ustawy O wolności sumienia* znosił dekret Rady Komisarzy Ludowych z 1918 roku *O oddzieleniu Kościoła od państwa i szkoły od Kościoła*, co – jak podkreśla Wiaczesław Połosin – nie oznaczało zniesienia samej zasady separacji¹⁹. Jak stwierdza badacz, ustawa ta położyła kres naruszaniu praw wiernych, a także przywróciła wszystkim wierzącym ich prawa obywatelskie i, co najważniejsze, dała praktyczną gwarancję nieingerencji państwa w wewnętrzne sprawy religii. Pozwoliła także wierzącym budować ich życie w zgodzie z własnymi przekonaniami. Nowe prawo bez wątpienia oznaczało koniec ery prześladowań wierzących, ograniczania ich praw czy dyskryminacji. Można stwierdzić, że był to początek drogi zmierzającej ku wypracowaniu dużo lepszych relacji między organami władzy a przedstawicielami wyznań i samymi wiernymi²⁰.

Przyjęta w roku 1993 Konstytucja Federacji Rosyjskiej również odnosiła się w swoich zapisach do kwestii związanych z wiarą wyznawaną przez mieszkańców Rosji. Warto zaznaczyć, że dokument ten akcentował świecki charakter państwa. Co ważne, nigdy wcześniej w żadnej z istniejących w Rosji konstytucji nie użyto bezpośrednio terminu *świecki*, chociaż *de facto* głosiły one rozdział państwa od Kościoła²¹. Należy też podkreślić, że w Konstytucji Federacji Rosyjskiej terminy *wolność sumienia* i *wolność wyznania* występują ze sobą na równi i brak jest między nimi wyraźnego rozgraniczenia, co w zasadzie wpisuje się w tradycję użycia ich w czasach ZSRR, kiedy zdarzało się, że mimo używania ich zamiennie w różnych do-

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ В.С. Полосин, Закон РСФСР О свободе вероисповеданий, [w:] *Религии народов современной России. Словарь*, ред. М. Мchedлов, Ю. Аверьянов, Москва 1999, s. 105.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ И.Н. Вишнякова, *Свобода совести...*, s. 58.

kumentach różnice między nimi występowały w warstwie terminologicznej, a nie ściśle znaczeniowej²². Artykuł 14 Konstytucji stwierdza, że „Federacja Rosyjska jest państwem świeckim. Żadna religia nie może być ustanowiona jako państwowa lub obowiązująca. Organizacje religijne są oddzielone od państwa i równe wobec prawa”²³.

Wspomnianą równość akcentuje także artykuł 19, który stanowi, że

wszyscy są równi wobec prawa, państwo gwarantuje równość praw i wolności człowieka i obywatela bez względu na płeć, rasę, język, narodowość, język, pochodzenie, stan majątkowy, stosunek do religii, przekonania, przynależności do organizacji społecznych. Każda forma ograniczenia praw obywateli z powodu przynależności społecznej, rasowej, narodowej, językowej lub religijnej jest zabroniona²⁴.

Niezwykle ważne w kontekście rozważań na temat powrotu wyznań do sfery publicznej w Federacji Rosyjskiej są artykuły 28 i 29 Konstytucji. Artykuł 28 jest kluczowy w tej kwestii, stwierdza bowiem:

Każdemu gwarantuje się wolność sumienia, wolność wyznania, w tym prawo do indywidualnego lub wspólnego z innymi wyznania lub niewyznawania jakiegokolwiek religii, swobodnego wyboru, posiadania i rozpowszechniania wierzeń religijnych i innych oraz postępowania zgodnie z nimi²⁵.

Choć cytowany artykuł wydaje się mieć charakter ogólny, wprowadza do rosyjskiego porządku prawnego kluczowe sformułowania, takie jak wolność sumienia i wolność wyznania, ponadto wykorzystuje w swoim zapisie słowo *każdy*, zamiast, na przykład, *obywatel*, co z punktu widzenia rozwoju religii na terytorium Federacji Rosyjskiej także stanowi istotną wartość. Jak już wspomniano, Musa Bigijew, podobnie jak większość dżadidystów, w sposób zdecydowanie negatywny odnosił się do takich zjawisk, jak propaganda

²² Л. Королева, О. Мельниченко, *Свобода совести и свобода вероисповедания: к вопросу о терминах*, http://scjournal.ru/articles/issn_1997-292X_2011_5-1_27.pdf (dostęp: 1.03.2020).

²³ *Конституция Российской Федерации*, <http://constitution.kremlin.ru/> (dostęp: 1.03.2020).

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

czy działalność agitacyjna. W tym kontekście należy przytoczyć artykuł 29 Konstytucji Federacji Rosyjskiej, którego zapisy głoszą, że każdy człowiek ma zapewnioną wolność myśli i słowa. Punkt drugi artykułu stwierdza, że

propaganda lub agitacja, które podżegają do nienawiści i wrogości społecznej, rasowej, narodowej lub religijnej są niedozwolone. Propagowanie wyższości społecznej, rasowej, narodowej, religijnej lub językowej jest zabronione²⁶.

Artykuł mówi też o tak istotnych kwestiach, jak gwarancja wolności mediów czy zakaz cenzury²⁷.

Trzecim kluczowym dokumentem, który w epoce transformacji ustrojowej w Rosji w latach 90. odegrał istotną rolę w umacnianiu pozycji religii, była ustawa *O wolności sumienia i związkach wyznaniowych* (О свободе совести и о религиозных объединениях), przyjęta w roku 1997²⁸. Badacze, w tym Michaił Szachow, wyróżniają kilka istotnych czynników wpływających na kształtowanie się wzajemnych stosunków między organami władzy państwowej i religiami na początku lat 90. XX wieku, a ściślej – między rokiem 1990 a 1997²⁹. Na kształtowanie się tych relacji wpływ miała głównie ogólna sytuacja w kraju, na którą złożyły się między innymi takie zjawiska, jak: sytuacja gospodarcza i polityczna, koszty reform i transformacji ustrojowej ponoszone przez większość ludności, utrata stabilności społecznej w państwie. Nie bez znaczenia pozostawał także czynnik historyczny, jak również sytuacja międzynarodowa, niedoskonałość bazy legislacyjnej Federacji Rosyjskiej, brak spójnej koncepcji polityki państwa czy idei narodowej, które mogłyby stanowić ideologiczne podstawy kształtowania relacji państwo-religia, brak zrozumienia roli organizacji religijnych w państwie³⁰.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ N.V. Riasanovsky, M.D. Steinberg, *Historia Rosji*, Kraków 2009, s. 706.

²⁹ М. Шахов, *Российское государство и религиозные объединения: этапы становления новых взаимоотношений и современная ситуация*, <http://idmedina.ru/books/materials/?5302> (dostęp: 1.03.2020).

³⁰ *Ibidem*.

Niezwykle istotnym elementem krajobrazu religijnego Federacji Rosyjskiej pierwszej połowy lat 90. XX wieku był szybki wzrost liczby zagranicznych misji i nowych ruchów religijnych na terytorium państwa. Proces ten związany był w głównej mierze z liberalnymi zapisami prawa w odniesieniu do możliwości funkcjonowania zagranicznych organizacji religijnych na terytorium Rosji, a także z samymi ułomnościami rosyjskiego prawodawstwa w tym zakresie. Warto zaznaczyć, że wraz z przyjęciem nowej Konstytucji w roku 1993 nie zostały ustanowione żadne formy kontroli instytucjonalnej nad procesem rejestracji grup religijnych, co doprowadziło *de facto* do automatycznej rejestracji większości nowych ruchów religijnych³¹. Nie bez znaczenia dla ich rozwoju była również ogólna sytuacja wśród rosyjskiego społeczeństwa. Przede wszystkim należy tutaj wspomnieć o duchowej pustce wśród Rosjan, odziedziczonej po kilkudziesięciu latach polityki ateizacji w ZSRR, i związanym z tym nieprzygotowaniem ludności do krytycznej oceny różnorodnych informacji przekazywanych przez nowe ugrupowania. Ważne pozostawały także światowe tendencje związane z rozprzestrzenianiem się nowych religii czy niesprawiedliwość społeczna, która często popychała ludzi do szukania oparcia właśnie w religii³².

W związku z opisaną sytuacją w połowie lat 90. XX wieku konieczne okazało się wprowadzenie do ustawodawstwa rosyjskiego takich rozwiązań, które znacznie ograniczyłyby możliwość niekontrolowanej działalności zagranicznych misjonarzy na terytorium Federacji Rosyjskiej. Takie zadanie miała spełnić wspomniana ustawa *O wolności sumienia i związkach wyznaniowych*³³. Analizując zawarte w niej zapisy, warto na samym początku zwrócić uwagę na jej najbardziej wyróżniającą się część, a mianowicie preambułę, głoszącą, że:

Zgromadzenie Federalne Federacji Rosyjskiej, opierając się na prawie każdego do wolności sumienia i wolności wyznania, a także równości wobec prawa, niezależnie od postawy wobec religii i przekonań, w oparciu o fakt, że Federacja Rosyjska jest państwem świeckim,

³¹ В.С. Полосин, *Закон о свободе совести и о религиозных объединениях* (1997), [w:] *Религии народов современной России...*, s. 100.

³² М. Шахов, *Российское государство и религиозные объединения...*

³³ *Федеральный закон О свободе совести и о религиозных объединениях*, <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102049359&rdk=0> (dostęp: 1.03.2020).

uznając szczególną rolę prawosławia w historii Rosji, w tworzeniu i rozwoju jej duchowości i kultury, szanując chrześcijaństwo, islam, buddyzm i judaizm i inne religie stanowiące integralną część historycznego dziedzictwa narodów Rosji [...], przyjmuje to prawo federalne³⁴.

Warto zaznaczyć, że to właśnie te wyznania, których historia obecności na terytorium dzisiejszej Rosji jest najdłuższa, a więc prawosławie, islam, buddyzm i judaizm, zostały w sposób szczególny wyodrębnione w ustawie, stając się *de facto* tradycyjnymi wyznaniem dla Federacji Rosyjskiej. Znamienne jest również to, że w procesie przygotowywania nowego prawa ustawodawca zwracał się ku wielowiekowej tradycji istnienia wielowyznaniowego państwa.

Ustawa, co zrozumiałe, opierając się na Konstytucji jako najwyższym i najważniejszym akcie prawnym w Rosji, potwierdzała w sposób oczywisty zapisy w niej się znajdujące. Artykuł 3 akcentował prawo do wolności sumienia i wyznania, również w odniesieniu do cudzoziemców przebywających na terytorium Federacji Rosyjskiej. Zgodnie z ustawą, jakkolwiek forma dyskryminacji ze względu na wyznawaną wiarę jest niedopuszczalna³⁵. Niezwykle ważnymi zapisami są te, które znajdują się w artykule 4 omawianej ustawy. O ile początek artykułu podkreśla separację związków wyznaniowych od państwa oraz zwraca uwagę na jego świecki charakter, co niejako jest powtórzeniem zapisów z ustawy z roku 1990 oraz Konstytucji, o tyle należy zaznaczyć, że punkt trzeci artykułu mówi o zapewnieniu wsparcia finansowego ze strony państwa dla związków wyznaniowych. Wsparcie takie może być okazywane, na przykład, w kwestii odbudowy czy renowacji ważnych dla danej społeczności miejsc kultu religijnego i nie tylko, gdyż obejmuje także finansowanie nauczania ogólnych dyscyplin edukacyjnych w placówkach utworzonych przez związki wyznaniowe³⁶. Warto podkreślić, że w przypadku społeczności muzułmańskiej wsparcie takie było niezwykle ważne, szczególnie w latach 90. XX wieku, kiedy miała miejsce intensywna odbudowa miejsc kultu czy też powstawanie nowych placówek edukacyjnych.

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ *Ibidem.*

Z punktu widzenia swobody funkcjonowania społeczności muzułmańskiej w Rosji niezwykle istotne wydają się zapisy zawarte w rozdziale trzecim analizowanej ustawy. Dotyczy on praw i warunków działalności organizacji religijnych w Federacji Rosyjskiej³⁷. Artykuł 16, odnoszący się do obrzędów i ceremonii religijnych, odwołuje się do zapisów z roku 1990, warto jednak zwrócić uwagę na artykuł 17 mówiący o literaturze religijnej. Pośrednio wpisuje się on w proces urzeczywistniania prawa do wolności myśli, o którym wspominał Musa Bigijew, a które nie mogłoby być przecież realizowane bez dostępu do literatury religijnej. Artykuł 17 jasno stwierdza, że organizacje religijne mają prawo do „wytwarzania, nabywania, eksportowania, importowania i rozpowszechniania literatury religijnej, materiałów drukowanych, materiałów audiowizualnych oraz innych przedmiotów służących do celów religijnych”³⁸. Artykuł 18 zwraca natomiast uwagę na prawo przysługujące organizacjom religijnym do udziału w działalności dobroczynnej w sposób zarówno bezpośredni, jak i za pomocą utworzonych specjalnie w tym celu fundacji. Istotny i warty podkreślenia jest fakt, że ustawa przewiduje możliwość wsparcia finansowego przez państwo działalności charytatywnej oraz „działalności nakierowanej na realizację społecznie ważnych programów i działań o charakterze edukacyjnym i kulturalnym”³⁹.

Rinat Nabijew, profesor Kazańskiego Uniwersytetu Federalnego, zaznacza, że ustawa *O wolności sumienia i związkach wyznaniowych* stanowiła odpowiedź na najbardziej istotne problemy społecznego rozwoju, a także relacji na linii państwo i religia. Jak podkreśla, pomimo wielu ułomności samej ustawy, których nie udało się uniknąć w procesie jej powstawania, można ją postrzegać jako odpowiadającą współczesnym wyzwaniom życia religijnego wielowyznaniowego społeczeństwa i gwarantującą prawo do wolności religijnej⁴⁰.

Ustawa nie tylko dała organizacjom religijnym podmiotowość prawną, ale także znalazła w niej odzwierciedlenie – zdaniem uczonego – lokalna specyfika regionów, uwzględniająca tradycje etniczne i religijne. Co istotne, w zaledwie 13 podmiotach federalnych zostały przyjęte i funkcjonują do dziś odrębne ustawy dotyczące ochrony

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ Р. Набиев, *Власть и...*, s. 88–89.

praw obywateli do wolności sumienia i wolności religijnej oraz koordynujące działalność związków wyznaniowych. W niektórych podmiotach federalnych, takich jak Kraj Chabarowski, po przyjęciu ustawy prawa regionalne zostały uznane na nieobowiązujące⁴¹.

Należy zaznaczyć, że wśród podmiotów federalnych, które przyjęły własne regionalne przepisy dotyczące wolności religijnej, jest Republika Tatarstanu. W ustawie Republiki Tatarstanu *O wolności sumienia i związkach wyznaniowych* z 1999 roku ustawodawca tak naprawdę powtórzył większość zapisów z ustawy federalnej, uzupełniając je w stosownym zakresie. Warto zwrócić uwagę na preambułę, która zawiera w sobie niezwykle ważne zapisy, podkreślające wielowyznaniowy⁴² charakter Republiki:

Rada Narodowa Republiki Tatarstanu uznaje szczególną rolę islamu i prawosławia w tworzeniu i rozwoju duchowości i kultury wielonarodowego narodu Tatarstanu, respektując i uwzględniając specyfikę innych wyznań, które stanowią integralną część historycznego dziedzictwa narodów Republiki. W celu ochrony praw i wolności człowieka i obywatela, uświadamiając sobie niebezpieczeństwa związane z przejawami ekstremizmu religijnego i upolitycznienia działalności stowarzyszeń religijnych, uznając za ważne promowanie wzajemnego zrozumienia, tolerancji i szacunku w sprawach wolności sumienia i wolności wyznania, przyjmuje niniejsze prawo⁴³.

Można stwierdzić, że zarówno ustawa federalna, jak i ustawa przyjęta w Republice Tatarstanu wpisały się w proces odrodzenia religii, jaki zachodził w latach 90. XX wieku, a także w nowym tysiącleciu. Jednak zapewnienie prawidłowego rozwoju religii muzułmańskiej, w tym przeciwdziałanie wpływom obcych dla lokalnych tradycji nurtom islamu, wymagało odpowiednich instrumentów natury administracyjnej, prawnej czy politycznej, co w pełni znalazło odzwierciedlenie w ustawie przyjętej w Republice Tatarstanu w 1999 roku.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Republikę Tatarstanu zamieszkuje blisko 4 miliony ludności, z czego 53% stanowią Tatarzy, natomiast 39% etniczni Rosjanie. Wśród narodów zamieszkujących Tatarstan znajdują się także Czuwasze, których udział procentowy w ogóle populacji Republiki stanowi około 3% ludności.

⁴³ Закон РТ от 14 июля 1999 г. N 2279 О свободе совести и о религиозных объединениях, <http://docs.cntd.ru/document/917008529> (dostęp: 1.03.2020).

Do kwestii związanych z przedmiotem niniejszych rozważań odnoszą się również niektóre zapisy znajdujące się w Kodeksie Karnym Federacji Rosyjskiej. Na samym początku warto zwrócić uwagę na artykuł 4 tego dokumentu, który sankcjonuje równą odpowiedzialność przed prawem za popełnione przestępstwa w stosunku do wszystkich ludzi, bez względu „na płeć, rasę, narodowość, język, pochodzenie, status majątkowy i zawodowy, miejsce zamieszkania, stosunek do religii, poglądy, przynależność do ruchów społecznych”⁴⁴. Nie bez znaczenia pozostają także zapisy w artykule 282. Wydają się one szczególnie istotne z punktu widzenia ochrony praw mniejszości religijnych czy grup wyznaniowych funkcjonujących na terenie Federacji Rosyjskiej. Artykuł stwierdza, że wszystkie działania, które mają na celu podżeganie do nienawiści na tle rasowym, narodowościowym, językowym czy religijnym, „popełnione w miejscu publicznym lub za pośrednictwem środków masowego przekazu lub sieci informatyczno-telekomunikacyjnych, w tym sieci Internet, karane są grzywną [...] lub pozbawieniem wolności”⁴⁵. Warto również wskazać, że niniejszy artykuł w części drugiej odnosi się do kwestii działalności ekstremistycznej, za którą również przewidziana jest kara pieniężna lub pozbawienia wolności. Kodeks definiuje przestępstwa o charakterze ekstremistycznym jako popełnione, między innymi, z przyczyn ideologicznych, politycznych, rasowych, narodowościowych czy religijnych⁴⁶.

Kodeks przewiduje także kary dla osób, które tworzą organizacje o charakterze ekstremistycznym czy też prowadzą działalność werbunkową do tych grup⁴⁷. Przepisy te, wprowadzając do definicji ekstremizmu czynnik religijny, wydają się istotne w kontekście funkcjonowania społeczności muzułmańskiej w Rosji. Jak zaznaczają badacze⁴⁸, powiązania islamu z ekstremizmem we współczesnej Rosji najczęściej eksponowane są w odniesieniu do ruchu salafitów. Należy przy tym zaznaczyć, że przedstawiciele władz federalnych, na czele

⁴⁴ Уголовный кодекс Российской Федерации, <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102041891> (dostęp: 1.03.2020).

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ М.Я. Яхьяев, *К вопросу об экстремизме в исламе*, „Исламоведение” 2015, № 6, s. 64–65.

z premierem czy prezydentem Rosji, podkreślają, iż działania o charakterze ekstremistycznym czy terrorystycznym nie mogą być utożsamiane z religią muzułmańską. Już w 2009 roku ówczesny prezydent Federacji Rosyjskiej Dmitrij Miedwiedew stwierdził: „Nie powinniśmy nazywać ekstremistów muzułmańskimi ekstremistami. Poprawna nazwa dla bandytów to bandyci. Nie mają oni niczego wspólnego z religią, nawet jeśli uważają, że są wiernymi muzułmanami”⁴⁹.

W październiku 2013 roku, na specjalnym spotkaniu z najważniejszymi przedstawicielami społeczności muzułmańskiej (uczestniczyli w nim między innymi mufti Rawił Gajnutdin oraz mufti Tałgat Tadžutdin), prezydent Władimir Putin wezwał przywódców religijnych, aby stawiali opór próbom upolitycznienia islamu. Sama kwestia polityzacji islamu w Rosji nie jest niczym nowym, natomiast dopiero od kilku lat, wraz ze zmianami zachodzącymi w świecie islamu, takimi jak chociażby Arabska Wiosna czy powstanie tzw. Państwa Islamskiego, przedstawiciele władz w Rosji zaczynają z coraz większym niepokojem odnosić się do tego tematu. Podczas wspomnianego spotkania Władimira Putina z duchownymi muzułmańskimi prezydent zaznaczył, że w ostatnim czasie obserwowane jest zwiększenie napięcia w relacjach Zachodu ze światem islamu, a Federacja Rosyjska nie jest zainteresowana takim rozwojem sytuacji:

Niektóre siły polityczne wykorzystują islam, a dokładnie radykalne ruchy, nawiasem mówiąc, historycznie obce rosyjskim muzułmanom, do tworzenia na terytorium Rosji stref zewnętrznie zarządzanych konfliktów i podziałów etnicznych wśród społeczności muzułmańskiej w celu podsycania nastrojów separatystycznych. Jestem przekonany, że próby te powinny być bezwzględnie równoważone przez przywiązanie rosyjskich muzułmanów do swojej tradycji i dialog z innymi wyznaniem, przede wszystkim z Rosyjską Cerkwią Prawosławną. Wierzę w to, że wkład organizacji muzułmańskich w socjalizację i adaptację imigrantów może być znaczący⁵⁰.

⁴⁹ Медведев призвал не использовать выражение «исламский экстремист», <https://ria.ru/society/20090828/182751609.html> (dostęp: 1.03.2020).

⁵⁰ Владимир Путин призвал религиозных лидеров противостоять попыткам политизировать ислам, <http://www.1tv.ru/news/social/244532> (dostęp: 1.03.2020).

Słowa te bez wątpienia można uznać za podkreślenie istotnej roli, jaką odgrywa tradycyjny islam, w tym również wyznawany przez rosyjskich Tatarów, dla rosyjskiej państwowości i bezpieczeństwa wewnętrznego państwa⁵¹.

Istotna rola islamu we współczesnej rzeczywistości społeczno-politycznej w Rosji znajduje doskonałe odzwierciedlenie między innymi w wypowiedziach przedstawicieli najwyższych organów władzy na temat religii muzułmańskiej, szczególnie po 2000 roku, kiedy na stanowisko prezydenta Rosji po raz pierwszy wybrany został Władimir Putin. W roku 2013 prezydent Federacji Rosyjskiej Władimir Putin, z okazji obchodów 225. rocznicy utworzenia najstarszej muzułmańskiej organizacji w Rosji – Centralnego Duchownego Zarządu Muzułmanów – zwrócił się w trakcie oficjalnego spotkania z prezydentem Baszkortostanu do społeczności muzułmańskiej Rosji, mówiąc: „Bezwarunkowo powinniśmy nadać temu wydarzeniu ogólnopaństwowe znaczenie”⁵². Władimir Putin, odnosząc się do samej roli islamu w dziejach Rosji, podkreślił również podczas wspomnianych uroczystości, że Katarzyna II swoim dekretem o utworzeniu organizacji muzułmańskiej uznała oficjalnie islam za jedną z tradycyjnych dla Rosji religii:

Rosja dała wtedy całemu światu, całej Europie przykład tolerancji i mądrości. Decyzja ta podyktowana była naszą narodową historią, która nigdy nie doświadczyła nas wojnami i konfliktami religijnymi. Działanie to podyktowane było także naszym doświadczeniem budowy wielonarodowego i wielowyznaniowego państwa jako uni-katowej cywilizacji, łączącej Wschód z Zachodem, Azję z Europą⁵³.

⁵¹ Prezydent Federacji Rosyjskiej odniósł się do kwestii obecności tradycyjnego islamu w rosyjskim życiu społecznym między innymi podczas otwarcia centralnego meczetu w Moskwie w 2015 roku. Podczas przemówienia wygłoszonego w czasie ceremonii otwarcia stwierdził, że „tradycyjny islam jest nieodzowną częścią duchowego dziedzictwa Rosji”. Zob. *Московская соборная мечеть открыта после реконструкции*, <http://kremlin.ru/events/president/news/50351> (dostęp: 1.03.2020).

⁵² *Рабочая встреча с Президентом Республики Башкортостан Рустэмом Хамитовым*, <http://www.kremlin.ru/news/18165> (dostęp: 1.03.2020).

⁵³ *Выступление на торжественном собрании, посвящённом 225-летию Центрального духовного управления мусульман России*, <http://kremlin.ru/events/president/transcripts/19473> (dostęp: 1.03.2020).

Rosyjski prezydent dodał także, że

islam to wyrazisty element rosyjskiego kodu kulturowego, integralna część rosyjskiej historii, a działalność organizacji muzułmańskich i praca duchowych przywódców ma ogromne znaczenie. Zadaniem państwa jest wychowanie młodzieży w duchu wzajemnego szacunku, który opiera się na wartościach współpracy obywatelskiej, patriotyzmu i tożsamości narodowej⁵⁴.

W październiku 2014 roku Putin złożył oficjalne życzenia rosyjskim muzułmanom z okazji święta Kurban-Bajram (muzułmańskie Święto Ofiarowania – *Id al-Adha*). Prezydent wyraził przekonanie, że przez wieki służyło ono umacnianiu w społeczeństwie szacunku do religii oraz zaznaczył, iż

można przyjąć z zadowoleniem fakt, że społeczność muzułmańska Rosji aktywnie uczestniczy w życiu publicznym, szeroko rozwija działalność charytatywną, edukacyjną, wytrwale zwraca uwagę na wzmacnianie wartości rodzinnych. Wnosi znaczący wkład w utrzymanie zgody pomiędzy wyznaniem i grupami etnicznymi⁵⁵.

Dokonując analizy omawianego zagadnienia należy również zwrócić uwagę na ustawę federalną *O statusie wojskowych*. Najbardziej istotny wydaje się tu artykuł 8, zatytułowany *Wolność sumienia i wyznania*⁵⁶. Stwierdza się tu, że „żołnierze w czasie wolnym od służby mają prawo uczestniczyć w ceremoniach religijnych jako osoby prywatne”⁵⁷. Jednak punkt drugi artykułu stanowi, że „żołnierze nie mają prawa do odmowy wykonania obowiązków służby wojskowej ze względu na stosunek do religii oraz nie mogą wykorzystywać swoich uprawnień zawodowych do promowania jakiegokolwiek podejścia do kwestii religii”⁵⁸.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Путин: «Мусульмане вносят значимый вклад в поддержание межнационального согласия», <http://www.islamnews.ru/news-436069.html> (dostęp: 1.03.2020).

⁵⁶ Федеральный закон О статусе военнослужащих, <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102053139> (dostęp: 1.03.2020).

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

Zapisy te stanowią zatem oczywistą realizację konstytucyjnej zasady Federacji Rosyjskiej, mówiącej o oddzieleniu państwa od religii i świeckości wszelkich instytucji państwowych. Ze wspomnianych przepisów jasno też wynika, że w przypadku ewentualnych działań wojskowych rosyjscy żołnierze będący muzułmanami nie mogą odmówić wykonania poleceń służbowych, wykorzystując do tego motyw religijny. W dalszej części artykułu czytamy także, że państwo nie ma obowiązku zapewnienia warunków do uczestnictwa w obrzędach religijnych dla wojskowych, jednak mogą one odbywać się na terenie jednostek wojskowych w określonych okolicznościach⁵⁹.

Należy też wspomnieć o rozporządzeniu rządu Federacji Rosyjskiej W sprawie przekazywania organizacjom religijnym majątku o charakterze religijnym będącego własnością federalną⁶⁰. Sam dokument, zatwierdzony w 2001 roku, jak określono, ma na celu usprawnienie wykonywania prawnej regulacji przekazywania organizacjom religijnym ich majątku, który był własnością państwową. Dla samego funkcjonowania społeczności muzułmańskiej w Rosji po rozpadzie Związku Radzieckiego kwestie materialne były szczególnie ważne. Warto zaznaczyć, że rozporządzenie mówi między innymi o różnego rodzaju budynkach, które mogą być wykorzystane do celów religijnych, na przykład klasztorach, a także o innych nieruchomościach o charakterze miejsc kultu oraz nieruchomościach, w których mogłoby odbywać się nauczanie religii. Wszelkiego rodzaju wspomniane nieruchomości mogą być przekazane organizacjom religijnym bezpłatnie, o ile zagwarantowane będzie ich funkcjonalne wykorzystanie⁶¹.

4.2. Kształtowanie się edukacji muzułmańskiej we współczesnej Rosji – wymiar polityczny, społeczny i religijny

Przemiany społeczno-polityczne przełomu lat 80. i 90. XX wieku w Związku Radzieckim i później w Federacji Rosyjskiej były głównym katalizatorem procesu odrodzenia religijnego na terenie całego

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ О порядке передачи религиозным организациям находящегося в федеральной собственности имущества религиозного назначения, <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102071810&rdk=3> (dostęp: 1.03.2020).

⁶¹ *Ibidem*.

państwa. Zjawisko to rozpatrywać można w wielu aspektach, jednak jedną z najważniejszych konsekwencji ustanowienia wolności religijnej jest systematyczny rozwój edukacji religijnej, w tym muzułmańskiej. Wolność religijna dała muzułmanom możliwość stworzenia własnego systemu edukacji, co było zadaniem niezwykle istotnym, gdyż w czasach władzy radzieckiej funkcjonowała jedynie znajdująca się w Bucharze (Uzbekistan) medresa Mir-Arab oraz Taszkencki Instytut im. Imama al-Buchariego⁶². Głównym wyzwaniem dla społeczności muzułmańskiej Rosji w epoce poradzieckiej okazało się więc przygotowanie wykwalifikowanych i wykształconych kadr duchownych, którzy mogli podjąć pracę we wspólnotach muzułmańskich. Jednocześnie istotną kwestią było umożliwienie muzułmanom zamieszkującym Rosję zdobycie wiedzy religijnej w kraju, a nie za jego granicami⁶³. Placówki edukacyjne w Azji Centralnej, choć oferowały wysoki poziom nauczania, nie byłyby w stanie zaspokoić potrzeb edukacyjnych rosyjskich muzułmanów. Nie bez znaczenia pozostawały także kwestie polityczne i społeczne w tym regionie⁶⁴.

Jak zaznaczają badacze oraz przywódcy religijni, w tym Damir Muchetdinow, zastępca przewodniczącego Duchownego Zarządu Muzułmanów Federacji Rosyjskiej, bezprecedensowy proces wyjazdu młodych muzułmanów na naukę do zagranicznych placówek edukacyjnych, charakterystyczny dla początku lat 90. XX wieku, nie przyczynił się do wzrostu znaczenia ummy. Wracający do rodzinnych stron absolwenci arabskich i tureckich uniwersytetów bardzo często stawali się misjonarzami zupełnie innego islamu, obcego

⁶² А. Малащенко, *Ислам «легализованный» и возрожденный...*, s. 245–247.

⁶³ М.Ф. Мутразин, *Мусульманин в России*, [w:] *Ислам и мусульмане в России*, ред. М.Ф. Мутразин, А.А. Нуруллаев, Москва 1999, s. 15–18.

⁶⁴ Jak podkreślają badacze, w tym Maciej Falkowski, islam centralnoazjatycki charakteryzuje się bardzo dynamicznym rozwojem radykalnych ideologii, które stanowią pokłosie problemów społeczno-politycznych występujących na omawianym obszarze, takich jak: trudna sytuacja gospodarcza, poczucie niesprawiedliwości społecznej, degradacja tradycyjnych struktur społecznych, kryzys demograficzny czy też działalność radykalnych organizacji z obszaru Bliskiego Wschodu. W tak złożonej sytuacji, przy jednoczesnej pustce ideologicznej po rozpadzie ZSRR, radykalne ideologie stają się dla mieszkańców tych terenów atrakcyjnym paradygmatem. Zob. M. Falkowski, *Charakterystyka regionu Azji Centralnej*, [w:] *Region Azji Centralnej jako obszar wpływów międzynarodowych*, red. B. Bojarczyk, A. Ziętek, Lublin 2008, s. 35–37.

dla lokalnej tatarskiej czy kaukaskiej tradycji⁶⁵. Przygotowanie infrastruktury edukacyjnej w postaci placówek edukacyjnych, opracowanie programów nauczania, a także wyszkolenie kadr zdolnych do podjęcia pracy w tych placówkach to bez wątpienia najważniejsze zadania, przed którymi stanęła społeczność muzułmańska Rosji po upadku Związku Radzieckiego. Warto przy tym zaznaczyć, że niezwykle ważny był i wciąż pozostaje rozwój przede wszystkim muzułmańskich szkół średnich i wyższych.

Jak sądzi Rinat Nabijew, odrodzenie edukacji muzułmańskiej na obszarze poradzieckim zachodziło na trzech zasadniczych poziomach: pierwszym, który obejmuje podstawowy poziom edukacji, reprezentowany przez szkoły niedzielne i szkoły przy meczetach; drugim – obejmującym średnie szkoły religijne, w których nauka zazwyczaj trwa dwa lata oraz trzecim – reprezentującym wyższą edukację muzułmańską nakierowaną na naukę prawa muzułmańskiego oraz nauk koranicznych⁶⁶. Jak podkreślają badacze, jednym z głównych wektorów określających tendencje rozwoju współczesnej społeczności muzułmańskiej w Rosji, w tym również edukacji muzułmańskiej, pozostaje dżadidyzm⁶⁷.

Dyskusja nad rozwojem współczesnego systemu kształcenia muzułmańskiego w Rosji może stanowić paralelę w odniesieniu do podobnej dyskusji na temat kształtowania się edukacji muzułmańskiej na przełomie XIX i XX wieku w Imperium Rosyjskim. Zarówno współcześnie, jak i ponad sto lat temu potrzeba wprowadzenia do nauczania religijnego świeckich przedmiotów wydaje się jednym z kluczowych elementów dostosowania muzułmańskiej edukacji do wyzwań współczesności, co potwierdzają nie tylko działania podejmowane przez społeczność muzułmańską, lecz również przez organy władzy państwowej (o czym w dalszej części pracy). Ustanowienie

⁶⁵ W latach 90. XX wieku tysiące młodych ludzi, którzy chcieli otrzymać gruntowną wiedzę religijną udawało się na Bliski Wschód, do Turcji czy Pakistanu. Jednych na naukę kierowały muzułmańskie rosyjskie związki religijne, inni jechali z własnej inicjatywy, jednak w większości przypadków podróże były finansowane z zagranicznych źródeł (strony przyjmującej). Poziom zdobytej za granicą wiedzy czy nawyków pracy ze współwyznawcami był dość zróżnicowany. Szerzej zob. A.B. Мухетдинов, *Основные проблемы в деле развития мусульманского образования в России*, <http://www.idmedina.ru/books/school-book/?1836> (dostęp: 20.03.2020).

⁶⁶ Р. Набиев, *Власть и...*, s. 249–250.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 244.

takiego systemu edukacji muzułmańskiej, który odpowiadałby wyzwaniom współczesności jest jednocześnie zadaniem niezwykle trudnym, gdyż, jak twierdzi Walerij Szapowałow, proces odrodzenia islamu w Rosji to złożone zjawisko, charakteryzujące się przy tym wieloma sprzecznościami – pomimo formalnego odrodzenia instytucji religii w przestrzeni poradzieckiej, wśród ludności wciąż obecna jest mentalność wykształcona jeszcze w czasach Związku Radzieckiego⁶⁸. Warto również wspomnieć, że zdaniem naukowców, reprezentujących między Kazański Uniwersytet Federalny, takich jak Rinat Nabijew czy Ilsur Nafikow, współczesnymi wyzwaniami dla społeczności muzułmańskiej w obszarze rozwoju systemu edukacji są takie zjawiska, jak globalizacja, radykalizacja i sekularyzacja⁶⁹.

Jak zaznacza z kolei Walerija Muszarowa, współcześnie szkoły wyższe powinny być przygotowane między innymi do zapewnienia gwarancji rozwoju społeczeństwa wieloetnicznego poprzez zapewnienie odpowiedniego standardu kształcenia. Jak podkreśla badaczka, w kontekście globalizacji edukacji, aktywnego zaangażowania Rosji na arenie międzynarodowej, w ramach chociażby współpracy gospodarczej, wymagane jest wypracowanie takiego paradygmatu odnoszącego się do procesu kształcenia w kraju, który uwzględniałby takie czynniki i wartości, jak wieloetniczność czy wielokulturowość⁷⁰. Bez wątpienia to właśnie rozwój systemu edukacji muzułmańskiej opartego na doświadczeniach dżadidyżmu może odegrać istotną rolę w formowaniu się takiego systemu kształcenia w Rosji.

W odniesieniu do zagadnienia rozwoju edukacji muzułmańskiej wśród ludności tatarskiej warto zwrócić uwagę na to, że szkoły muzułmańskie przeszły przez różne etapy swojego historycznego rozwoju, do których zaliczyć można klasyczne szkoły muzułmańskie, szkoły dżadidyckie, wreszcie współczesne instytucje edukacji religijnej. Do momentu powstania Związku Radzieckiego system edukacji muzułmańskiej wśród Tatarów funkcjonował oddzielnie od sy-

⁶⁸ В. Шаповалов, *Ренессанс ислама в России и потребности в исламском образовании*, „Россия и мусульманский мир” 2011, № 8, s. 34.

⁶⁹ Р. Набиев, *Власть и...*, s. 21.

⁷⁰ В.М. Мушарова, *Основные направления учебно-воспитательной работы вуза по формированию гуманистических норм межэтнического общения*, „Вестник Казанского технологического университета” 2010, № 3, s. 261–262.

stemu kształcenia Imperium Rosyjskiego⁷¹. Jak pisze Rinat Nabijew, fenomen kształcenia religijnego wśród Tatarów rozpatrywać można w różnych aspektach: jako wskaźnik rozwoju politycznego i religijnego tatarskiego społeczeństwa czy też jako wskaźnik rozwoju gospodarczego⁷². Równie ważny, zdaniem badacza, jest fakt, że idee dżadidyizmu, ukierunkowane w sposób oczywisty na modernizację, wydają się konieczne do uwzględnienia w kontekście rozwoju kształcenia muzułmańskiego wśród Tatarów również obecnie. Tym bardziej że, jak zaznacza Nabijew, dokonując porównania medres dżadidyckich i tych funkcjonujących w latach 90. XX wieku, można stwierdzić, iż współczesne szkoły w latach 90. bardziej przypominały kadimistyczne (tradycyjne). Stąd też wraz z nauczaniem przedmiotów religijnych w ostatnich latach rozpoczął się w szkołach muzułmańskich proces jednoczesnego wdrażania do programów nauczania także przedmiotów świeckich⁷³.

W marcu 2005 roku w Moskwie powstała Rada ds. Edukacji Muzułmańskiej, działająca przy Radzie Muftich Rosji, która w 2006 roku przedstawiła *Koncepcję rozwoju edukacji muzułmańskiej w Rosji*. W skład tego organu weszli przedstawiciele instytucji edukacyjnych z Moskwy, Tatarstanu, Baszkortostanu, Dagestanu, Niżniego Nowogrodu i innych regionów Federacji Rosyjskiej. Autorzy *Koncepcji* spróbowali uporządkować system muzułmańskiego kształcenia w Rosji – wydzielono sześć stopni kształcenia (od edukacji początkowej do nauczania podyplomowego) i dla każdego zaproponowano jednolity standard nauczania. *Koncepcja* przewidywała również kształcenie specjalistów według świeckich (państwowych) standardów w ramach uniwersytetów muzułmańskich i wydawanie absolwentom dwóch dyplomów, poświadczających wykształcenie religijne i świeckie⁷⁴. Sam dokument spotkał się z dość ostrą krytyką ze strony obserwatorów i duchownych, którzy argumentowali, że zawarty w nim plan działań może nie odnieść wystarczająco pozytywnego efektu ze względu na to, iż samo ujednolicenie procesu kształcenia

⁷¹ Р. Набиев, *Ислам и государство. Культурно-историческая эволюция мусульманской религии на европейском Востоке*, Казань 2002, s. 178–179.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ П. Круг, *Где учат будущих имамов. Нужно ли открывать новые исламские университеты в России?*, http://religion.ng.ru/problems/2006-11-15/4_imam.html (dostęp: 20.03.2020).

jest trudne do zrealizowania, szczególnie w warunkach zróżnicowania poszczególnych muzułmańskich regionów kraju⁷⁵. Warto jednak podkreślić, że *Koncepcja*, której głównym autorem był działacz muzułmański Marat Murtazin, w sposób niezwykle kompleksowy objęła w swoim zakresie tak skomplikowane zagadnienie, jakim jest rozwój kształcenia muzułmańskiego w Rosji.

Jak można przeczytać w samej *Koncepcji*, „została ona wypracowana w porozumieniu z biurem polityki wewnętrznej Prezydenta Federacji Rosyjskiej”⁷⁶. Świadczy to niewątpliwie o istotnym znaczeniu, jakie edukacja muzułmańska odgrywa z punktu widzenia Kremla. Warto również zaznaczyć, że oficjalne organy władzy, zmierzając do przeciwdziałania rozprzestrzenianiu się ideologii radykalnych i ekstremistycznych w kraju, widzą potrzebę wspierania oficjalnych instytucji muzułmańskich w ich dążeniu do rozwoju muzułmańskiego kształcenia w Rosji. Jak zaznaczono w dokumencie, przez ostatnie 15 lat został wypracowany pewien kształt systemu muzułmańskiej edukacji religijnej w Rosji, gdzie po okresie bardzo szybkiego wzrostu liczby muzułmańskich szkół religijnych⁷⁷, w połowie lat 90. rozpoczął się etap stabilizacji. W *Koncepcji* zaznaczono, że kluczową rolę w systemie kształcenia muzułmańskiego odgrywają muzułmańskie uniwersytety w Moskwie i Kazaniu⁷⁸. Jak wspomniano wcześniej, w omawianym dokumencie wydzielono sześć poziomów edukacji muzułmańskiej w Rosji.

Dokument jako pierwszy poziom wskazuje podstawową edukację religijną. Edukacja na tym poziomie ma być realizowana w ramach szkół podstawowych (mekteby), jak również w ramach kursów przy meczetach i organizacjach religijnych. Nie przewiduje się tu posiadania przez ucznia wykształcenia bazowego, natomiast zajęcia od-

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ М. Муртазин, *Концепция развития исламского образования в России*, <https://muslim.ru/articles/281/8580/> (dostęp: 20.03.2020).

⁷⁷ Mimo iż dokładna liczba muzułmańskich szkół religijnych funkcjonujących w omawianym czasie nie jest znana, warto zauważyć, że często w przypadku szkół najniższego stopnia placówki takie funkcjonowały przy lokalnych wspólnotach muzułmańskich, meczetach czy też były ściśle powiązane z zagranicznymi podmiotami. Według statystyk na dzień 1 stycznia 1997 roku w Federacji Rosyjskiej funkcjonowało 2738 zarejestrowanych organizacji muzułmańskich. Zob. А. Малашенко, *Исламское возрождение в современной России*, Москва 1998, s. 72.

⁷⁸ М. Муртазин, *Концепция развития...*

bywają się w weekendy lub wieczorami. Nauka trwa od 2 do 4 lat, a grupy podzielone są w zależności od wieku uczestników: 6–12 lat grupy młodsze, grupy dla nastolatków w wieku 13–16 lat, grupy młodzieżowe w wieku 17–35 lat oraz grupy starsze dla osób powyżej 35. roku życia. Celem kształcenia na tym poziomie nauczania ma być nauka podstaw islamu oraz obowiązków muzułmanina⁷⁹.

Drugi poziom edukacji religijnej obejmuje nauczanie w medresach, również w formie wieczorowej, przez okres 2–3 lat. Uczących się podzielono na dwie grupy wiekowe: od 14 do 35 lat i powyżej 35. roku życia. Głównym celem kształcenia na tym poziomie jest przygotowanie uczniów do kontynuowania nauki w średnich szkołach zawodowych i wyższych oraz wykonywania służby na przykład w meczetach⁸⁰. Trzeci poziom określony został jako średnie zawodowe kształcenie religijne, które ma być realizowane przez specjalne kolegia. Nauczanie to może odbywać się zarówno w formie dziennej, jak i wieczorowej. Wiek uczniów to 16–35 lat. Celem kształcenia na tym poziomie ma być przygotowanie uczących się do kontynuowania nauki w placówkach edukacyjnych o charakterze szkół wyższych lub do wykonywania określonych obowiązków w meczetach, takich jak na przykład posługa imama⁸¹.

Trzy kolejne poziomy kształcenia muzułmańskiego, według omawianej *Koncepcji*, odnoszą się do kształcenia wyższego. Czwarty poziom to wyższa edukacja religijna realizowana w ramach muzułmańskich placówek edukacyjnych w formie dziennej, wieczorowej lub na odległość. Czas przewidziany na realizację programu to od 4 do 5 lat, ponadto możliwe jest przeprowadzenie kursów przygotowawczych do podjęcia nauki na konkretnym uniwersytecie. Jak zakłada *Koncepcja*, głównym celem kształcenia na tym poziomie jest szkolenie duchownych, pracowników duchownych zarządów czy też nauczycieli w placówkach edukacyjnych o charakterze religijnym⁸². Przedostatni, piąty poziom określony został jako świecka edukacja wyższa z komponentem muzułmańskim. Realizowany jest w ramach uniwersytetów muzułmańskich, które zostały utworzone przy wsparciu muzułmańskich zarządów duchownych funkcjonujących na terytorium Federacji Rosyjskiej. Przewidziana jest tu różnorodna forma

⁷⁹ *Ibidem.*

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ *Ibidem.*

⁸² *Ibidem.*

nauczania – dzienna, wieczorowa i na odległość, czas nauki to cztery lata dla licencjatu oraz pięć lat dla studiów magisterskich. Celem nauczania na tym poziomie jest przygotowanie specjalistów z zakresu teologii islamu, filozofii, historii czy pedagogiki przy jednoczesnym przekazaniu odpowiedniej wiedzy religijnej. Ostatni poziom kształcenia odnosi się do kształcenia podyplomowego i zdaniem twórców dokumentu ma to być edukacja na poziomie studiów magisterskich realizowana w ciągu dwóch lat. Jej celem ma być przygotowanie specjalistów zdolnych do podjęcia pracy dydaktycznej czy badawczej⁸³.

W ramach *Koncepcji* ustalono także program działań mających na celu jej skuteczną realizację. Warto przy tym zaznaczyć, iż po dokładnej analizie proponowanych działań można stwierdzić, że mają one służyć w głównej mierze jak największej kontroli nad całym procesem kształcenia muzułmańskiego w Rosji przez oficjalne struktury muzułmańskie oraz organy władzy państwowej. Jak zaznaczono,

aby dostosować wszystkie muzułmańskie placówki edukacyjne do jednolitej struktury, konieczne jest przeprowadzenie certyfikacji tych placówek, wydanie im odpowiedniej licencji na realizowanie religijnych programów edukacyjnych [...], szkolenie specjalistów według świeckich (państwowych) standardów powinno być realizowane na muzułmańskich uniwersytetach, zgodnie z przepisami ustawodawstwa krajowego w zakresie edukacji oraz wymogami Ministerstwa Edukacji i Nauki Federacji Rosyjskiej⁸⁴.

Warto tu zauważyć, że w praktyce drugi i trzeci stopień funkcjonują w ramach jednego poziomu, natomiast studia magisterskie realizowane są najczęściej w ramach poziomu piątego.

Należy podkreślić, że zarówno utworzenie Rady ds. Edukacji Muzułmańskiej, jak i wypracowanie w jej ramach koncepcji dotyczącej ujednolicenia kształcenia muzułmańskiego w Federacji Rosyjskiej nie ma jedynie wymiaru religijnego – działania te należy rozpatrywać również z punktu widzenia politycznego. Zainteresowanie centrum politycznego kwestiami edukacji muzułmańskiej w Rosji w sposób najbardziej zauważalny zostało zaakcentowane po objęciu urzędu Prezydenta Federacji Rosyjskiej przez Władimira Putina. Jak pisze Damir Muchetdinow, luka w kształceniu młodych muzuł-

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

manów, jaka powstała po upadku Związku Radzieckiego, kiedy to większość muzułmanów zdobywało wiedzę religijną poza granicami kraju, stanowiła poważne zagrożenie dla bezpieczeństwa wewnętrznego Federacji Rosyjskiej, stąd też nieustające prace nad rozwojem rodzimej edukacji muzułmańskiej wydawały się niezbędne dla zachowania bezpieczeństwa państwa⁸⁵.

Warto zaznaczyć, że rosyjski przywódca już w 2002 roku wydał Ministerstwu Edukacji i Nauki Federacji Rosyjskiej polecenie – w formie specjalnego dekretu – „zabezpieczenia materialnego, organizacyjnego i metodologicznego rozwoju sfery edukacji religijnej, zwłaszcza muzułmańskiej”⁸⁶. Działalność Rady ds. Edukacji Muzułmańskiej można więc postrzegać jako praktyczny wymiar działań podjętych przez najwyższe organy władzy na początku nowego tysiąclecia.

Na oficjalnej stronie internetowej Rady ds. Edukacji Muzułmańskiej, która od 2010 roku funkcjonuje jako stowarzyszenie, wskazane są główne cele jej działalności. Wśród najbardziej istotnych należy zwrócić uwagę na takie działania, jak: unifikacja edukacji muzułmańskiej w Rosji, zapewnienie niezbędnych warunków do realizacji praw obywateli Rosji do edukacji oraz zaspokojenie potrzeb państwa i społeczeństwa poprzez wykształcenie specjalistów w dziedzinie teologii czy nauk religijnych (muzułmańskich), opracowywanie i zatwierdzanie programów nauczania, przygotowywanie literatury naukowej, religijnej oraz niezbędnej literatury do wykorzystania w procesie edukacyjnym, analiza materiałów źródłowych i ich opracowywanie, realizacja działań i programów mających na celu przeciwdziałanie szerzeniu ideologii radykalnych i ekstremistycznych wśród młodzieży muzułmańskiej i studentów, rozwój współpracy międzynarodowej z różnymi ośrodkami w zakresie edukacji, organizacja konferencji, spotkań, wystaw czy konkursów oraz osiąganie innych celów, które nie stoją w sprzeczności z prawem rosyjskim⁸⁷.

⁸⁵ Д.В. Мухетдинов, *Система российского исламского образования: пути развития*, <http://www.idmedina.ru/books/materials/?906> (dostęp: 20.03.2020).

⁸⁶ И. Нафиков, *Традиционные и инновационные компоненты современного исламского образования: опыт Республики Татарстан*, „Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств” 2012, № 3, ч. 2, s. 96.

⁸⁷ Р. Мухаметшин, *О Совете по исламскому образованию*, <http://islamobr.ru/%D0%BE-%D1%81%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D1%82%D0%B5/> (dostęp: 20.03.2020).

Warto zwrócić uwagę, że większość z wymienionych celów, jakie stawia przed sobą to stowarzyszenie, w sposób pośredni lub też bezpośredni ma charakter polityczny – z jednej strony zapewnia państwu kontrolę nad procesem edukacji muzułmańskiej, z drugiej zaś – daje gwarancję przeciwdziałania rozprzestrzenianiu się idei ekstremistycznych. Z informacji zamieszczonych na oficjalnej stronie internetowej Rady Muftich Rosji można się dowiedzieć, że w pierwszych czterech latach działalności Rada ds. Edukacji Muzułmańskiej podjęła liczne działania mające na celu realizację zamierzonych celów, a jednym z najważniejszych elementów była certyfikacja placówek edukacyjnych na poziomie szkół średnich i wyższych. Jednym z kluczowych osiągnięć Rady był wypracowany na poziomie rządu Federacji Rosyjskiej plan zapewnienia szkoleń specjalistów w dziedzinie historii i kultury islamu w latach 2007–2010. W kursach, realizowanych na państwowych uniwersytetach w Moskwie, Petersburgu, Niżnym Nowogrodzie, Kazaniu, Ufie, Stawropolu, Krasnodarze i Piatigorsku, uczestniczyło ponad 300 młodych rosyjskich muzułmanów, którzy po ukończeniu nauki mogli pracować w duchownych zarządach i muzułmańskich instytucjach edukacyjnych⁸⁸.

Niektórzy przedstawiciele rosyjskiej ummy, jak na przykład rektor Moskiewskiego Instytutu Muzułmańskiego, prezentują pewne wątpliwości co do samej idei programu. Damir Chajretdinow zwraca uwagę na fakt, że, przykładowo, z budżetu federalnego na realizację programu w latach 2011–2013, opiewającego na sumę 900 milionów rubli, ponad połowa dofinansowania przypadła uczelniom świeckim, które razem z uczelniami muzułmańskimi uczestniczą w omawianych działaniach. Zastrzeżenia rektora moskiewskiej uczelni budzi brak ścisłej kontroli nad procesem wykorzystywania środków finansowych przez uczelnie świeckie, którym zarzuca, że swoimi poczynaniami, również na polu naukowym, bardzo często przyczyniają się nie do ograniczenia, a wręcz przeciwnie – do dalszego rozwoju islamu- i kaukazofobii wśród Rosjan⁸⁹.

⁸⁸ *Idem*, *Совет по исламскому образованию – первые итоги деятельности*, <https://www.muslim.ru/articles/281/8547/> (dostęp: 20.03.2020).

⁸⁹ Д. Хайретдинов, *Основные тенденции развития мусульманских образовательных учреждений России*, <http://www.islamrf.ru/news/analytics/amal/25427> (dostęp: 20.03.2020).

Warto zaznaczyć po raz kolejny, że organy władzy państwowej w sposób szczególny odnoszą się do zagadnienia szkolenia specjalistów w zakresie wiedzy o religii muzułmańskiej. Do tej kwestii odniósł się w listopadzie 2011 roku ówczesny prezydent Federacji Rosyjskiej Dmitrij Miedwiediew podczas spotkania w Ufie z muzułmańskimi uczonymi. Powiedział wówczas:

Spółeczność muzułmańska aktywnie się rozwija – na początku lat 90. ubiegłego stulecia w Rosji było 90 meczetów [...], nie funkcjonowały żadne instytucje edukacyjne. Obecnie mamy około 7 tysięcy meczetów i 96 zarejestrowanych szkół muzułmańskich, w tym 7 uniwersytetów. Chciałbym zaznaczyć, że dla głowy państwa, rządu [...], jest całkowicie zrozumiałe, że tylko nauczanie muzułmanów w duchu islamu tradycyjnego dla naszego kraju może dać ideologiczny odpór ekstremizmowi i radykalizmowi. Nieznajomość elementarnych fundamentów kultury religijnej sprawia, że młody człowiek jest bardziej narażony na wpływ radykalnych ideologii⁹⁰.

W wywiadzie dla agencji informacyjnej TASS w grudniu 2017 roku przewodniczący Rady Muftich Rosji Rawił Gajnutdin, odnosząc się również do kwestii kształcenia muzułmańskiego, stwierdził, że

przejawy ekstremizmu, które można zaobserwować w dzisiejszej Rosji, nie powstają w próżni. Nie jest tajemnicą, że w proces ten zaangażowana jest cała platforma ideologiczna. Przeciwno ideologii nie można walczyć tylko zbrojnie, trzeba jej przeciwstawić ideologię umiarkowanego islamu. Umiar to wezwanie samego Proroka. Jeśli szanujemy inne religie i kultury, wtedy budujemy szacunek dla nas samych i innych narodów⁹¹.

Ponadto mufti dodał, że

w tak ważnym zadaniu jak szkolenie wykwalifikowanego duchowieństwa i intelektualnej elity muzułmańskiej spotykamy się ze wsparciem państwa – Ministerstwa Edukacji i Nauki, władz regionalnych

⁹⁰ *Встреча с мусульманским духовенством*, <http://kremlin.ru/events/president/news/page/399> (dostęp: 20.03.2020).

⁹¹ Р. Гайнутдин, *Глава Совета муфтиев России: экстремизму нужно противопоставить идеологию умеренного ислама*, <http://tass.ru/opinions/interviews/4815577> (dostęp: 20.03.2020).

i innych instytucji [...]. W kursach podwyższenia kwalifikacji, organizowanych w tym roku przez Moskiewski Instytut Muzułmański i Duchowny Zarząd Muzułmanów Federacji Rosyjskiej, wzięło udział około 800 osób⁹².

Wspomniane kursy stanowią część o wiele bardziej kompleksowego programu szkolenia specjalistów z pogłębioną wiedzą na temat historii i kultury islamu. 12 listopada 2015 roku, podczas specjalnego spotkania grupy roboczej w Ministerstwie Edukacji i Nauki Federacji Rosyjskiej, została przyjęta *Koncepcja przygotowania specjalistów z pogłębioną wiedzą na temat historii i kultury islamu*. W spotkaniu wzięli udział między innymi wiceminister edukacji i nauki, przedstawiciele rosyjskiego rządu oraz pracownicy rządowego departamentu zajmującego się edukacją dzieci i młodzieży. Rektor Moskiewskiego Instytutu Muzułmańskiego, który również uczestniczył w obradach, wyraził nadzieję, że przyjęcie tego dokumentu przyczyni się do odrodzenia muzułmańskiej szkoły teologicznej w kraju⁹³. Bez wątpienia działania nakierowane na przyjęcie samej *Koncepcji* oraz pomoc organów władzy państwowej w jej urzeczywistnieniu stanowią praktyczną realizację zapisów prawnych odnoszących się do funkcjonowania organizacji religijnych w Rosji. Można również stwierdzić, że wszelkie kroki podjęte w tej materii są doskonałym przykładem przenikania i wpływu idei propagowanych przez organizacje muzułmańskie na realne działania podejmowane przez państwo rosyjskie. Oczywiście nie można zapominać, że działania rządu, mające na celu współpracę ze środowiskiem muzułmańskim w dziedzinie edukacji, są nastawione również na osiągnięcie konkretnych celów (na przykład walka z ekstremizmem).

Koncepcja, przygotowana przez specjalistów mających pogłębioną wiedzę na temat historii i kultury islamu, została opublikowana w 2015 roku, a sam dokument składa się z sześciu rozdziałów. Rozdział pierwszy, zatytułowany *Postanowienia ogólne*, wprowadza podstawowe pojęcia dotyczące edukacji muzułmańskiej w Rosji – w większości bazujące na uznanych aktach prawnych, będących podstawą

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Принята Концепция подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама, <http://www.dumrf.ru/common/event/9989> (dostęp: 20.03.2020).

funkcjonowania społeczności muzułmańskiej w Federacji Rosyjskiej. W rozdziale tym stwierdza się, że cały system wprowadzony wraz z *Koncepcją* ma na celu przygotowanie wykwalifikowanych kadr dla organizacji muzułmańskich, a także wyższych świeckich placówek edukacyjnych czy też specjalistów dla organów władzy Federacji Rosyjskiej. Warto przy tym zaznaczyć, że realizację założeń *Koncepcji* wypełniać mają także wyższe uczelnie świeckie, które zgodnie z zapisami zawartymi w dokumencie, powinny współpracować z organizacjami i uczelniami muzułmańskimi⁹⁴.

Rozdział drugi poświęcony jest aktualnej sytuacji związanej z kształceniem specjalistów w omawianym zakresie oraz problemom z tym związanych. W *Koncepcji* zaznacza się, że obecnie muzułmańskie instytucje edukacyjne dzielą się na dwie kategorie: pierwsza obejmuje placówki realizujące religijne standardy edukacyjne i kształcące kadry mające zasilić organizacje muzułmańskie, druga kategoria to placówki edukacyjne, które wdrażają federalne standardy kształcenia z profilami przygotowania specjalistów z pogłębioną znajomością historii i kultury islamu⁹⁵.

Dla zrozumienia samej *Koncepcji* kluczowy wydaje się rozdział trzeci, który wskazuje cele działalności całego programu. Po dokładnej analizie treści zawartej w tym rozdziale można stwierdzić, że w sposób pośredni jej autorzy nawiązują i odwołują się do tradycji dżadidyzmu. Głównym celem podjętych działań ma być przygotowanie wykwalifikowanych kadr, a także, co istotne w kontekście rozważań zawartych w niniejszej pracy, stworzenie warunków do odrodzenia rosyjskiej szkoły teologicznej. Następnie mowa jest o przeciwdziałaniu rozprzestrzenianiu się ideologii ekstremizmu i radykalizmu religijnego na terytorium Federacji Rosyjskiej, integracji środowiska rosyjskich muzułmańskich działaczy religijnych i naukowców, zwiększeniu konkurencyjności krajowego systemu edukacji religijnej, zachowaniu integralności ideologicznej w interpretacji świętego tekstu Koranu⁹⁶. Jak podkreśla się w dalszej części dokumentu, głównym instrumentem i najważniejszym filarem

⁹⁴ Концепция подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама, <http://islamjournal.idmedina.ru/jour/article/view/176/174> (dostęp: 20.03.2020).

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*.

kształcenia muzułmańskiego w Rosji powinny być muzułmańskie uczelnie wyższe, które oprócz funkcji dydaktycznych mają za zadanie opracowywać literaturę naukową, wypełniać zadania ekspercko-konsultacyjne czy wreszcie rozwijać współpracę międzynarodową z zagranicznymi ośrodkami edukacyjnymi⁹⁷.

Niezwyczajnie istotnym elementem zawartym w *Koncepcji* są także wytyczne odnośnie do kształtu programów nauczania, które powinny obowiązywać w muzułmańskich placówkach edukacyjnych. Autorzy dokumentu proponują tworzyć programy nauczania w oparciu o trzy profile dyscyplin: nauki muzułmańskie (na przykład Koran, sunna, prawo muzułmańskie); nauki filologiczne (język arabski, klasyczna literatura arabska itp.); historyczne, społeczno-ekonomiczne i kulturalne (historia powszechna islamu, historia narodów Federacji Rosyjskiej, podstawy wiedzy o gospodarkach muzułmańskich itp.)⁹⁸. W dokumencie można znaleźć odzwierciedlenie idei postulowanych przez przedstawicieli dżadidyzmu na przełomie XIX i XX wieku. Świadczy o tym chociażby następujący zapis:

Programy nauczania powinny obejmować badanie idei i osiągnięć współczesnej myśli muzułmańskiej, które odzwierciedlają realia i aktualne problemy związane z procesami społeczno-politycznymi, ekonomicznymi, stosunkami międzynarodowymi, życiem społeczności muzułmańskich w krajach islamu, a także dialog między kulturami i religiami, realizację praw i swobód jednostki⁹⁹.

Istotną rolę w urzeczywistnieniu celów statutowych Rady ds. Edukacji Muzułmańskiej odgrywa Fundusz Wsparcia Muzułmańskiej Kultury, Nauki i Edukacji. Siedziba Funduszu znajduje się w Moskwie, a jednym z jego założycieli jest Rada Muftich Rosji. Wspiera on projekty, które odnoszą się do rozwoju muzułmańskiej kultury, nauki czy edukacji, a w szczególności te odnoszące się do: wypracowania jednolitych standardów kształcenia muzułmańskiego w Rosji, przygotowania programów nauczania dla instytucji edukacyjnych o charakterze szkół średnich i uczelni wyższych, przygotowania podręczników i literatury wykorzystywanej w procesie kształce-

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*.

nia. Fundusz finansuje także organizowanie olimpiad, konkursów dla uczniów, konferencji naukowych i seminariów. W 2010 roku zarząd Funduszu podjął decyzję o uruchomieniu dodatkowego wsparcia dla młodych specjalistów, którzy ukończyli wspomniany wcześniej program szkolenia w dziedzinie historii i kultury islamu do roku 2010¹⁰⁰. Fundusz wypłaca również indywidualne stypendia naukowe dla studentów muzułmańskich uczelni wyższych oraz studentów uczelni państwowych korzystających z programu szkolenia specjalistów. Wysokość wypłacanego stypendium jest uzależniona od wyników w nauce oraz sytuacji materialnej studenta¹⁰¹.

Jak podkreślił we wspomnianym wywiadzie dla Agencji Informacyjnej TASS przewodniczący Rady Muftich Rosji, Rawił Gajnutdin, trzy muzułmańskie uniwersytety w Rosji realizują państwowy standard edukacyjny kształcenia wyższego (licencjat) na kierunku *teologia muzułmańska* i jednocześnie posiadają państwową akredytację. Są to: Moskiewski Instytut Muzułmański, Rosyjski Instytut Muzułmański w Kazaniu oraz Dagestański Instytut Humanistyczny¹⁰². Państwowy standard kształcenia na kierunku *teologia* zakłada realizację podstawy programowej przez poszczególne instytucje edukacyjne zgodnie z ich profilem wyznaniowym. Zakres wiedzy zdobytej przez studenta kierunku *teologia* obejmuje takie obszary, jak: wiedza teologiczna, tradycyjne wartości duchowe człowieka i społeczeństwa, edukacja teologiczna, kultura religijna i filozofia, a także relacje międzywyznaniowe czy praktyczne aspekty wiary¹⁰³. Absolwent kierunku *teologia* po ukończeniu studiów może zajmować się działalnością naukowo-wydawniczą, edukacyjną i pedagogiczną, pracą socjalną czy pracą administracyjną. Warto dodać, że standard nauczania na kierunku teologicznym przewiduje odbycie przez studenta praktyk w dwóch formach¹⁰⁴. Pierwszy rodzaj opiera się na zdobyciu wiedzy na temat praktycznego aspektu działalności

¹⁰⁰ Направления деятельности религиозных организаций, финансируемые за счет средств Фонда, <http://www.islamfund.ru/programma.html#per> (dostęp: 20.03.2020).

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² Р. Гайнутдин, Глава Совета муфтиев России...

¹⁰³ Федеральный Государственный Стандарт Высшего Профессионального Образования по направлению подготовки 033400 Теология, http://www.edu.ru/dbmon/mo/Data/d_11/prm183-1.pdf (dostęp: 20.03.2020).

¹⁰⁴ *Ibidem*.

organizacji religijnych, co związane jest z wypracowaniem u studentów nawyków pracy we wspólnocie religijnej. Praktyki te realizowane są w organizacjach religijnych, a także w innych organizacjach odpowiadających profilowi nauczania na tym kierunku. Drugim rodzajem praktyk są praktyki naukowe, które mają na celu przygotowanie studenta do napisania pracy dyplomowej. Mają one za zadanie przygotować studenta także do pracy naukowo-badawczej. Odbывая się głównie na terenie uczelni. W ramach tego rodzaju praktyk realizowane są również praktyki pedagogiczne, których celem jest zdobycie praktycznych umiejętności z zakresu prowadzenia lekcji i nauczania. Kontrolę nad praktykami sprawuje opiekun, a kończą się egzaminem końcowym¹⁰⁵.

Obecnie kluczowym wyzwaniem dla rosyjskich uniwersytetów muzułmańskich jest otrzymanie państwowej akredytacji, która umożliwia wydawanie państwowych dyplomów. Jak wyżej zaznaczono, tylko trzy ośrodki – w Moskwie, Kazaniu i Machaczkałe – przeszły pozytywnie proces państwowej akredytacji. Sam pomysł przyznawania uczelniom religijnym w Rosji państwowej akredytacji stał się elementem szerszej debaty publicznej już w 2007 roku, kiedy to oficjalnie ideę tę poparł ówczesny wicepremier Federacji Rosyjskiej Dmitrij Miedwiediew. Podczas spotkania ze studentami jednej z moskiewskich wyższych uczelni w październiku 2007 roku stwierdził on, że „uniwersytety religijne w Rosji powinny otrzymać państwową akredytację, a sytuacja, w której państwo nie uznaje dyplomu absolwenta uczelni religijnej, jest co najmniej dziwna”¹⁰⁶. Przedstawiciele organizacji muzułmańskich w Rosji zauważają, że przyznawanie uczelniom muzułmańskim akredytacji pomoże zunifikować wciąż rozdrobniony system kształcenia muzułmańskiego w Rosji¹⁰⁷.

Ustawa dotycząca państwowej akredytacji wyższych uczelni religijnych w Rosji została podpisana przez prezydenta Federacji Rosyjskiej Władimira Putina 28 lutego 2008 roku¹⁰⁸. Nowe prawo, które weszło w życie 5 marca 2008 roku, zapewnia uczelniom re-

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Дипломы с крестом и полумесяцем*, http://www.ng.ru/editorial/2007-10-22/2_red.html (dostęp: 20.03.2020).

¹⁰⁷ *В исламских вузах России поддерживают идею о госаккредитации духовных учебных заведений*, <http://volga.ria.ru/society/20071023/81609106.html> (dostęp: 20.03.2020).

¹⁰⁸ *Подписан закон о госаккредитации духовных образовательных учреждений*, <http://www.klerk.ru/boss/news/102013/> (dostęp: 20.03.2020).

ligijnym dostęp do uzyskania państwowej akredytacji. Sama akredytacja oznacza procedurę uznania przez państwo, reprezentowane przez władze oświatowe, publicznego statusu jednostki edukacyjnej. Po jego otrzymaniu uniwersytet nabywa prawo do wydawania swoim absolwentom państwowego dokumentu poświadczającego otrzymanie wyższego wykształcenia¹⁰⁹. Istota państwowej akredytacji instytucji edukacyjnej nie opiera się na tym, że państwo ocenia treść, poziom i jakość kształcenia. W konsekwencji, jeśli niepaństwowa placówka edukacyjna realizuje programy nauczania odpowiadające państwowym standardom, to *de facto* nie ma żadnych przyczyn prawnych, aby państwo nie zgodziło się na przeprowadzenie takiej procedury. Do 2008 roku prawo przewidywało jedynie możliwość ubiegania się przez religijne uniwersytety o licencję na prowadzenie działalności edukacyjnej zgodnie z państwowymi standardami. Nie przewidywało natomiast możliwości ubiegania się o akredytację, w rezultacie czego absolwenci uczelni religijnych mogli czuć się dyskryminowani w porównaniu do absolwentów uczelni świeckich posiadających takową¹¹⁰.

Sama procedura przyznawania uczelniom religijnym akredytacji jest jednak zjawiskiem wyjątkowo złożonym, mogącym rodzić także pewnego rodzaju kontrowersje. Przede wszystkim niezbędnym warunkiem umożliwiającym uzyskanie państwowej akredytacji przez uczelnie muzułmańskie jest pomyślna certyfikacja kadry naukowej danej jednostki edukacyjnej. Warto jednak zaznaczyć, że większość wykładowców w szkołach religijnych ma stopnie i tytuły naukowe poświadczone dokumentami jedynie organizacji religijnych, stąd też niezbędne okazało się przeprowadzenie przez państwo specjalnych kursów podwyższenia kwalifikacji. Pojawiają się równocześnie wątpliwości związane z ewentualnym obniżeniem jakości w nauczaniu przedmiotów religijnych na rzecz dyscyplin świeckich¹¹¹.

¹⁰⁹ Федеральный закон О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации в части лицензирования и аккредитации учреждений профессионального религиозного образования (духовных образовательных учреждений), <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102120182&rdk=0> (dostęp: 20.03.2020).

¹¹⁰ Е. Ильин, Лицензирование и аккредитация духовных образовательных учреждений в России, http://jurnal.org/articles/2008/uri36.html#_ftn2 (dostęp: 20.03.2020).

¹¹¹ *Ibidem*.

Rodzi się więc pytanie, czy może bardziej korzystne byłoby uznawanie już wydanych dyplomów uczelni religijnych niż próby stworzenia od podstaw całego systemu.

Do problemów i wyzwań współczesnej edukacji muzułmańskiej w Rosji, podczas konferencji naukowej „Islam w Rosji: tradycje i współczesność, doświadczenie regionów”, która odbyła się na początku kwietnia 2018 roku w Permie, odniósł się rektor Moskiewskiego Instytutu Muzułmańskiego. Damir Muchetdinow wskazał najbardziej istotne zadania, przed którymi stoją organizacje muzułmańskie w obszarze kształcenia muzułmańskiego w Rosji. Jako kluczowy element wskazał on zapewnienie ciągłości finansowania uczelni muzułmańskich, polepszenie zaplecza materialnego na wszystkich poziomach nauczania, ze szczególnym naciskiem na medresy i uniwersytety muzułmańskie. Według rektora istotne jest także tworzenie i unowocześnianie placówek edukacyjnych, które przygotowywałyby przyszłe kadry muzułmańskie do podjęcia pracy we wspólnotach muzułmańskich na wschód od Uralu oraz rozwój życia naukowego i intelektualnego muzułmanów zamieszkujących Syberię. Jako ważny element uznał on również rozwój współpracy międzynarodowej między rosyjskimi i zagranicznymi ośrodkami edukacyjnymi, opartej na – jak zaznaczył – „całkiem nowych podstawach i ścisłym monitorowaniu jej rezultatów”¹¹².

Uczony podkreślił, że w procesie tworzenia i rozwoju muzułmańskiego kształcenia w Rosji należy uwzględnić również doświadczenie w tej kwestii krajów muzułmańskich oraz Europy Zachodniej, której placówki, zdaniem Muchetdinowa, odniosły znaczący sukces w rozwoju badań na styku dyscyplin muzułmańskich i świeckich. Nie bez znaczenia pozostaje ponadto polepszenie jakości nauczania języków obcych w uniwersytetach muzułmańskich. W opinii rektora moskiewskiej uczelni przyszli absolwenci uczelni muzułmańskich powinni posługiwać się „co najmniej jednym językiem europejskim i jednym językiem wschodnim na poziomie, który pozwoli im prowadzić badania i brać udział w międzynarodowym życiu naukowym”¹¹³.

Można stwierdzić, że na efektywność współczesnego systemu edukacji muzułmańskiej wpływa wiele czynników, ale, jak zauwa-

¹¹² Д. Мухетдинов, *Ислам в России: опыт и актуальные задачи системы исламского религиозного образования*, <http://www.islamrf.ru/news/analytics/expert/43767/> (dostęp: 20.03.2020).

¹¹³ *Ibidem*.

żyła Gulfia Habibibullina, prorektor ds. nauczania Moskiewskiego Instytutu Muzułmańskiego, najważniejsza jest kompleksowa organizacja całego procesu nauczania – zarówno w sferze prawnej, jak i organizacyjnej oraz metodologicznej¹¹⁴.

Dokonując analizy współczesnego systemu edukacji muzułmańskiej w Rosji, warto zaznaczyć, że największym problemem dla rozwoju kształcenia muzułmańskiego, na który zwracają uwagę specjaliści z tego zakresu oraz obserwatorzy, jest ciągły brak wystarczającej integracji całego systemu. Mowa tu zarówno o integracji wertykalnej (szkoły podstawowe, średnie, wyższe) oraz horyzontalnej (pomiędzy szkołami wyższymi poszczególnych regionów)¹¹⁵. Niektóre duchowne zarządy muzułmanów funkcjonujące w Rosji wprowadzają, co prawda, zunifikowane programy nauczania w placówkach edukacyjnych, które znajdują się pod ich nadzorem, nie ma to jednak charakteru ogólnorosyjskiego. Podobnie w kwestii integracji szkół wyższych – integracja następuje zazwyczaj na poziomie regionalnym, jak miało to miejsce w przypadku Republiki Tatarstanu, kiedy utworzono Radę Rektorów Wyższych Uczelni Muzułmańskich Tatarstanu, w skład której weszli kierownicy siedmiu wyższych i średnich medres oraz rektor Rosyjskiego Uniwersytetu Muzułmańskiego w Kazaniu¹¹⁶. Warto podkreślić, że we współczesnej Rosji wszelkie zmiany zachodzące w obszarze edukacji muzułmańskiej należy rozpatrywać również w wymiarze politycznym. W tym kontekście znamienita i warta przytoczenia wydaje się wypowiedź Aleksieja Griszyina z portalu analitycznego *Islam i społeczeństwo*, członka Izby Społecznej Federacji Rosyjskiej, który podczas konferencji „Islam w Rosji – nauka i edukacja” stwierdził, że „głównym ogniwem niewidzialnej walki ideologicznej z ekstremizmem jest walka o edukację muzułmańską. Od tego, kto będzie kontrolował tę sferę,

¹¹⁴ Г. Хабибуллина, *Интенсификация и улучшение деятельности существующей системы профессионального мусульманского образования и просвещения России*, [w:] *Инновации в системе исламского религиозного образования в России*, ред. И. Загидуллин, Казань 2007, s. 40.

¹¹⁵ Д.В. Мухетдинов, *Система российского исламского образования: пути развития*, <http://www.idmedina.ru/books/materials/?906> (dostęp: 20.03.2020).

¹¹⁶ В Татарстане создан Совет ректоров исламских учебных заведений, <https://www.newsru.com/religy/25may2007/sovet.html> (dostęp: 20.03.2020).

w dużym stopniu zależy przyszłość naszej wspólnoty muzułmańskiej, odgrywającej ogromną rolę w życiu całej Rosji”¹¹⁷.

Bez wątpienia liderem w procesie kształcenia muzułmańskiego we współczesnej Rosji jest Republika Tatarstanu, na czele z Rosyjskim Instytutem Muzułmańskim. Pierwsza medresa w Tatarstanie została otwarta w roku 1990 w Czystopolu i na samym początku funkcjonowania proces kształcenia, który się w niej odbywał, miał charakter jedynie religijny, gdyż nauczano tu takich przedmiotów, jak: Koran, tadżwid (sztuka recytacji Koranu), hadisy (opowiadania dotyczące życia Proroka) czy prawo muzułmańskie. Pod koniec 1991 roku medresa została przeniesiona do stolicy Tatarstanu – Kazania – i ulokowana w historycznym budynku Meczetu Tysiąclecia Przyjęcia Islamu. Wraz z nową lokalizacją zmianie uległ również program nauczania, który nabrał bardziej świeckiego charakteru – wprowadzono naukę prawa, historii, języków obcych. Od 1993 roku do dziś medresa oficjalnie funkcjonuje jako Kazańska Wyższa Medresa im. Tysiąclecia Przyjęcia Islamu¹¹⁸.

Drugą medresą, o której należy wspomnieć, jest medresa Muhammadija, która nie funkcjonowała w okresie władzy radzieckiej (1918–1993). Warto przypomnieć, że szkoła ta na przełomie XIX i XX wieku była jedną z najbardziej znanych medres wśród Tatarów zamieszkujących Imperium Rosyjskie, która kształciła uczniów w duchu dżadidyzmu¹¹⁹.

¹¹⁷ А. Гришин, *Опыт и перспективы исламского образования в современной России*, [w:] *Ислам в России: наука и образование. Материалы научной конференции*, ред. М.Б. Пиотровский, Санкт-Петербург 2013, s. 37.

¹¹⁸ Р. Мухаметшин, *Система мусульманского образования в постсоветском Татарстане*, [w:] *Система мусульманского религиозного образования у татар: история, проблемы, перспективы*, ред. Ф. Султанов, Р. Сафиуллина, Казань 2005, s. 78.

¹¹⁹ Historia powstania szkoły sięga roku 1882, kiedy w Kazaniu wzniesiono budynek na potrzeby nowej szkoły, rozbudowany w 1901 roku. Nowy, trzypiętrowy budynek odpowiadał wyzwaniom epoki – przy szkole mieściła się stołówka, kuchnia, szpital, a także zakład introligatorski. Studenci wydawali własne gazety, takie jak „Muhammadija” czy „Teleskop”, a od 1906 roku działał tu profesjonalny teatr. Przedmioty świeckie, takie jak matematyka, przyroda, geografia, język rosyjski, zostały wprowadzone do szkoły już w 1891, natomiast kursy pedagogiczne w 1907 roku. W roku 1913 system kształcenia w medresie składał się z trzech poziomów i trwał 14 lat; edukacja podstawowa 5 lat, średnia 6 lat, wyższa 3 lata. Ponadto istniały kursy przygotowawcze, zazwyczaj roczne. Szerzej zob. М. Марданшин, *Становление и развитие системы мусульманского образования середины XIX – начала XX века*, „Казанский

Proces odrodzenia religijnego w kontekście rozwoju systemu edukacji muzułmańskiej, jaki zachodził w Republice Tatarstanu od początku lat 90., przebiegał podobnie jak w pozostałych częściach Rosji. Cechą charakterystyczną muzułmańskiego odrodzenia w republice we wspomnianym czasie była dość agresywna działalność międzynarodowych organizacji muzułmańskich, które finansowały, na przykład, odbudowę meczetów. Jak zauważa Rajs Sulejmanow, organizacje te wywarły wpływ także na edukację muzułmańską, ponieważ ich działania koncentrowały się głównie na rozprowadzaniu literatury religijnej zagranicznych autorów, które to treści często nie miały niczego wspólnego z tradycyjnym dla Tatarów islamem hanafickim. Uczony zauważa, że na początku lat 90. nie istniała praktycznie żadna kontrola ze strony państwa nad funkcjonowaniem tych organizacji, określających siebie w większości przypadków jako charytatywne. Ponadto przedstawiciele tradycyjnego dla Tatarów islamu nie zdołali wygrać swoistej wojny informacyjnej z zagranicznymi misjonarzami. Nie bez znaczenia okazał się także deficyt tradycyjnej literatury religijnej¹²⁰.

Proces formalnej konsolidacji muzułmańskich placówek edukacyjnych w Republice Tatarstanu rozpoczął się *de facto* w roku 1998, kiedy powstał Duchowny Zarząd Muzułmanów Tatarstanu, ponieważ to właśnie pod jurysdykcją tej organizacji miały znaleźć się szkoły muzułmańskie w republice. 1 listopada 1999 roku organizacja zwróciła się z oficjalną prośbą do ówczesnego prezydenta Republiki Tatarstanu Mintimera Szajmijewa o wydzielenie z budżetu państwa kwoty 7 milionów rubli rocznie na finansowanie funkcjonowania szkół muzułmańskich¹²¹. Również w tym samym roku, na polecenie Duchownego Zarządu Muzułmanów Republiki Tatarstanu, zostały powołane specjalne komisje, które miały opracować programy kształcenia dla dyscyplin religijnych nauczanych w średnich i wyższych szkołach muzułmańskich – w ich skład weszli głównie wykładowcy z kazańskich medres. Prace komisji przyczyniły się między innymi do ograniczania wpływu obcych ideologii na terytorium

педагогический журнал” 2013, № 2, s. 137–141; *История медресе Мухаммадия*, http://mohammadiya.tatar.ru/istoriya_Muhammadiya/ (dostęp: 20.03.2020).

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ Р. Мухаметшин, *Система мусульманского образования...*, s. 80–82.

republiki, gdyż rozpoczęto proces opracowywania nowej literatury religijnej, bliskiej tatarskiej tradycji teologicznej¹²².

W roku 1998 utworzony został Rosyjski Instytut Muzułmański w Kazaniu, będący filarem wyższej edukacji muzułmańskiej w Republice Tatarstanu. Założycielem placówki był Duchowny Zarząd Muzułmanów Republiki Tatarstanu oraz Rada Muftich Rosji i Instytut Historii Akademii Nauk Republiki Tatarstanu. Głównym zadaniem uczelni jest przygotowanie specjalistów nauk islamu i wysoko wykwalifikowanych muzułmańskich uczonych, którzy będą się wyróżniać także wysokim poziomem wiedzy z zakresu nauk świeckich. Obecnie uniwersytet realizuje proces kształcenia zarówno w zakresie edukacji religijnej, jak i świeckiej. Edukacja religijna realizowana jest na wydziale nauk muzułmańskich w ramach specjalności „nauki koraniczne” i „prawo muzułmańskie”, edukacja świecka natomiast na wydziale teologicznym. Studenci mogą podjąć naukę na uczelni zarówno w trybie dziennym, jak i zaocznym. Jak można się dowiedzieć z informacji zamieszczonych na stronie internetowej uczelni, obecnie kształci się w niej ponad 600 studentów z 30 regionów Federacji Rosyjskiej, a także z krajów należących do Wspólnoty Niepodległych Państw¹²³.

Rosyjski Instytut Muzułmański w Kazaniu jest także pierwszą muzułmańską uczelnią wyższą w Rosji, która pozytywnie przeszła proces państwowej akredytacji. W rezultacie uzyskała ona prawo do wydawania studentom państwowego dyplomu, poświadczającego zdobycie wyższego wykształcenia na kierunku teologia. Uzyskanie państwowej akredytacji wymusiło wprowadzenie zmian w strukturze funkcjonowania placówki, polegających na utworzeniu swoistego kompleksu edukacyjnego złożonego z dwóch jednostek organizacyjnych, które odpowiadają za edukację religijną i świecką. Proces państwowej akredytacji wymusił także zmianę nazwy placówki – do 2010 roku funkcjonowała ona jako Rosyjski Uniwersytet Muzułmański¹²⁴.

Należy też zwrócić uwagę na działalność naukowo-badawczą w ramach Rosyjskiego Instytutu Muzułmańskiego w Kazaniu. Badania naukowe prowadzone na uczelni obejmują swoim zakresem nauki humanistyczne i skoncentrowane są w głównej mierze na ba-

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Основные сведения*, <http://www.kazanrii.ru/sveden/common/> (dostęp: 20.03.2020).

¹²⁴ *Российский исламский университет стал институтом*, <https://www.tatar-inform.ru/news/rossiyskiy-islamskiy-universitet-stal-institutom> (dostęp: 20.03.2020).

daniu islamu. Jak podaje uczelnia, od roku 2007 realizowano tu ponad 100 projektów edukacyjnych i metodologicznych, których owocem były podręczniki, warsztaty czy wykłady. Działalność naukowa uczelni realizowana jest w pięciu podstawowych obszarach: islam w Rosji, wieloaspektowe badania muzułmańskiego dziedzictwa religijnego, muzułmańska ekonomia i prawo, innowacyjne technologie nauczania języków obcych, język tatarski i kultura narodu tatarskiego¹²⁵. W sprawozdaniu na temat działalności naukowo-badawczej Rosyjskiego Instytutu Muzułmańskiego w Kazaniu za 2016 rok można przeczytać, że w tym roku opracowano 30 pomocy naukowych, wydano 5 monografii, w łącznej liczbie 1300 egzemplarzy. Liczba artykułów naukowych pracowników uczelni, jakie zostały opublikowane w 2016 roku wynosiła 176 (24 zindeksowane w bazie SCOPUS). Podkreślić należy, że jej pracownicy aktywnie uczestniczą w kursach podwyższenia kwalifikacji (48), a także biorą udział w konferencjach naukowych (170 razy)¹²⁶. Warto odnotowania w zakresie działalności naukowej Instytutu wydaje się także przygotowywane przez uczelnię czasopismo naukowe „Współczesny Świat Muzułmański” (*Современный мусульманский мир. Международный научный журнал Российского исламского института г. Казань*). Czasopismo to ma charakter interdyscyplinarny i poświęcone jest kwestiom związanym z problematyką islamu w Rosji i na świecie¹²⁷.

Zagadnienie współczesnej edukacji muzułmańskiej w Rosji to temat niezwykle skomplikowany i wielowymiarowy, można jednak wyodrębnić pewne charakterystyczne tendencje uwidaczniające się w tym obszarze w ciągu ostatnich kilku lat. Przede wszystkim należy podkreślić, że proces kształcenia muzułmańskiego nie jest już jedynie obszarem zainteresowania muzułmańskich działaczy religijnych, lecz coraz częściej także organów władz państwowych. Świadczyć może o tym między innymi fakt, że w marcu 2013 roku prezydent Federacji Rosyjskiej Władimir Putin polecił rządowi opracowanie szeregu działań mających przeciwdziałać ekstremizmowi w Rosji.

¹²⁵ *Образование*, <http://www.kazanriu.ru/sveden/education/> (dostęp: 20.03.2020).

¹²⁶ *Отчет о научно-исследовательской работе ЧУВО «Российский исламский институт» за 2016 год*, <http://kazanriu.ru/Otchet%20nauka%202016.pdf> (dostęp: 20.03.2020).

¹²⁷ *Международный научный журнал РИИ*, <http://www.kazanriu.ru/nauchnaja-dejatelnost/mezhdunarodnyj-nauchnyj-zhurnal-rii/> (dostęp: 20.03.2020).

Jednym z elementów były między innymi działania nakierowane na opracowanie nowych programów nauczania w ramach omawianego wcześniej programu przygotowania specjalistów w zakresie historii i kultury islamu¹²⁸.

Działania te wydają się zrozumiałe, ponieważ wielu obserwatorów zauważa, że wśród rosyjskich muzułmanów ma miejsce postępująca radykalizacja. Warto jednak zaznaczyć, że trudno ocenić skalę tego zjawiska ze względu na brak szczegółowych danych. Zauważalna jest radykalizacja w głównej mierze młodzieży muzułmańskiej oraz środowisk imigranckich¹²⁹. Jedną z oznak postępującego radykalizmu, zwłaszcza wśród ludzi młodych, miały być wyjazdy muzułmanów mieszkających w Rosji na Bliski Wschód w celu podjęcia walki w ramach tzw. Państwa Islamskiego. Według rosyjskich służb bezpieczeństwa, na Bliskim Wschodzie na przełomie 2015 i 2016 roku miało walczyć około 5000 ochotników z Federacji Rosyjskiej. Wśród tej grupy było między innymi 600 Czeczenów, a także 200 ochotników z regionu Powołża¹³⁰. Można stwierdzić, że kontrola państwa nad procesem kształcenia rosyjskich muzułmanów, realizowana bezpośrednio czy też pośrednio, przy udziale oficjalnych struktur muzułmańskich, ma wymiar czysto polityczny i służy nadrzędnemu celowi – przeciwdziałaniu rozprzestrzenianiu się i umacniania ideologii ekstremistycznych, bez względu na to, jak są one definiowane przez państwo, a przykład Kaukazu Północnego pokazuje, że zjawisko ekstremizmu w Rosji stwarza dość znaczny problem interpretacyjny.

Jak zaznacza Maciej Falkowski, to właśnie na obszarze poradzieckim ruch salaficki (głoszący *de facto* konieczność odrodzenia religii muzułmańskiej w duchu czystego islamu, a więc takiego, który odwołuje się bezkompromisowo i wyłącznie do Koranu i sunny) bardzo często jest błędnie utożsamiany z wahhabizmem, rozumianym nie jako ruch polityczny związany z powstaniem Arabii Saudyjskiej, lecz jako zbrojne i terrorystyczne grupy odwołujące się do religii

¹²⁸ А. Лялякина, *В России создадут единое исламское высшее образование*, <https://iz.ru/news/545703> (dostęp: 20.03.2020).

¹²⁹ М. Маковецкая, *В российской исламской общине предупредили о риске радикализации мигрантов*, <https://ria.ru/society/20171016/1506949498.html> (dostęp: 20.03.2020).

¹³⁰ А. Малащенко, *Война в Сирии глазами российских мусульман*, <https://carnegie.ru/2016/06/23/ru-pub-63875> (dostęp: 20.03.2020).

muzułmańskiej¹³¹. Oficjalni przedstawiciele rosyjskich struktur muzulmańskich podkreślają, że pomimo wciąż istniejących niedoskonałości współczesnej edukacji muzulmańskiej w Rosji, muzulmanie mogą korzystać z szerokiego wachlarza możliwości. W wywiadzie dla agencji RIA Nowosti z 19 marca 2013 roku przewodniczący Rady Muftich Rosji Rawił Gajnutdin stwierdził, że jest to „bezprecedensowa sytuacja w historii rosyjskiej państwowości”¹³².

Ostatnim, bardzo ważnym aspektem, w ramach którego należy rozpatrywać znaczenie rozwoju systemu edukacji muzulmańskiej dla rosyjskiej państwowości jest jego wpływ na bezpieczeństwo narodowe Federacji Rosyjskiej. Zagadnienie to należy postrzegać z punktu widzenia założeń zawartych w kluczowym dla tego państwa dokumencie, a mianowicie *Strategii bezpieczeństwa narodowego Federacji Rosyjskiej* (Указ Президента Российской Федерации О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации) z 2015 roku¹³³. W dokumencie tym bezpieczeństwo Rosji zdefiniowane zostało jako

stan, w którym jednostka, społeczeństwo i państwo są chronione przed zagrożeniami wewnętrznymi i zewnętrznymi oraz który zapewnia korzystanie z konstytucyjnych praw i wolności obywateli Federacji Rosyjskiej [...], godny poziom ich życia, suwerenność, niezależność, integralność państwową i terytorialną oraz stabilny rozwój społeczno-gospodarczy Federacji Rosyjskiej¹³⁴.

Z punktu widzenia niniejszych rozważań kluczowy jest rozdział czwarty omawianego dokumentu, poruszający kwestię zapewnienia bezpieczeństwa narodowego oraz skupiający się między innymi na bezpieczeństwie państwowym i społecznym. Punkt 43 wskazuje, że podstawowym zagrożeniem dla bezpieczeństwa państwowego i społecznego jest między innymi

¹³¹ M. Falkowski, *Na peryferiach światowego dżihadu. Kaukaz Północny: iluzja stabilizacji*, Warszawa 2014, s. 19.

¹³² Р. Ситдигов, *Глава Совета муфтиев: число верующих-мусульман в России увеличивается*, <http://ria.ru/society/20130320/928117073.html> (dostęp: 20.03.2020).

¹³³ Указ Президента Российской Федерации О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации, <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102385609> (dostęp: 20.03.2020).

¹³⁴ *Ibidem*.

działalność radykalnych zrzeszeń i ugrupowań społecznych wykonywujących ideologię nacjonalistyczną i religijno-ekstremistyczną, zagranicznych i międzynarodowych organizacji pozarządowych, struktur finansowych i gospodarczych, a także osób prywatnych nakierowana na naruszenie jedności i integralności terytorialnej Federacji Rosyjskiej, destabilizację sytuacji politycznej i społecznej w kraju, łącznie z inspirowaniem *kolorowych rewolucji*¹³⁵ oraz naruszanie tradycyjnych rosyjskich wartości moralno-duchowych¹³⁶.

Odwołując się do przykładów zaangażowania organów państwa w proces tworzenia i usprawniania systemu kształcenia muzułmańskiego czy też do oficjalnych wypowiedzi najważniejszych rosyjskich polityków, można stwierdzić, że problematyka edukacji muzułmańskiej wpisuje się w założenia zawarte w *Strategii*, co czyni ją kwestią niezwykle ważną dla państwa rosyjskiego na wielu płaszczyznach: społecznej, politycznej czy bezpieczeństwa narodowego.

4.3. Działalność organizacji muzułmańskich w Rosji

Rozwój religii muzułmańskiej we współczesnej Rosji związany był przede wszystkim ze zmianami politycznymi, jakie miały miejsce pod koniec lat 80. w Związku Radzieckim i na początku lat 90. w Federacji Rosyjskiej. Dla procesu zmian politycznych znamienym był także wzrost zaangażowania ludności muzułmańskiej w życie publiczne. Jak zaznacza Wiaczesław Łokosow z Rosyjskiej Akademii Nauk, wzrost tradycyjnej, zinstytucjonalizowanej religijności wśród Rosjan po upadku ZSRR przyjmować można jako świadectwo wyzwolenia się społeczeństwa z przymusowego ateizmu ideologii komunistycznej, ale także jako potrzebę wypełnienia duchowej pustki¹³⁷. Warto zaznaczyć, że najbardziej charakterystyczną cechą

¹³⁵ Termin odnoszący się do opisu różnorodnych ruchów społecznych, które przez swoje działania o charakterze pokojowym przyczyniają się do zmian społecznych i politycznych w danym kraju (między innymi *rewolucja róż* w Gruzji z 2003 roku, która przyczyniła się do ustąpienia prezydenta Eduarda Szewardnadze, czy *pomarańczowa rewolucja* na Ukrainie z 2004/2005 roku, która doprowadziła do wygrania wyborów prezydenckich przez Wiktora Juszczenkę i utworzenia nowego rządu na czele z premier Julią Tymoszenko).

¹³⁶ Указ Президента Российской Федерации О Стратегии национальной...

¹³⁷ В. Локосов, Влияет ли религиозность на политическую консолидацию общества?, „Социологические исследования” 2006, № 11, s. 82–83.

postępujących zmian w sferze religijności jest wzrost aktywności społecznej organizacji religijnych, w tym również muzułmańskich. Zwraca na to uwagę między innymi Rinat Nabijew, który podkreśla, że „na obecnym etapie rozwoju kraju [Rosji – A.S.] wzrasta rola organizacji pozarządowych, instytucji społeczeństwa obywatelskiego. Szczególną rolę odgrywają organizacje religijne, tradycyjnie zaangażowane w realizację różnego rodzaju projektów w sferze dobroczynności”¹³⁸. Autor zaznacza także, że praca organizacji religijnych została przerwana w czasach radzieckich, natomiast „w okresie pierestrojki i później kwestia społeczna w działalności organizacji religijnych była elementem kluczowym”¹³⁹.

Jak pisze Anna Gorbaczowa z Uniwersytetu Państwowego w Petersburgu, zmiany społeczno-polityczne w Rosji w ciągu ostatnich 20 lat pozwalają określić współczesne społeczeństwo rosyjskie jako posekularne¹⁴⁰. Ponadto, zdaniem badaczki, pluralizm religijny i władza, która uznaje prawa religijne społeczeństwa, są postrzegane obecnie jako nieodłączny element rosyjskiej państwowości, a organizacje religijne współuczestniczą w aktywizacji społecznej rosyjskich obywateli¹⁴¹. Religia we współczesnej Rosji odgrywa coraz większą rolę, a co za tym idzie, wzrasta również znaczenie organizacji religijnych. O ich znaczącym wpływie na funkcjonowanie rosyjskiego społeczeństwa przekonują coraz częściej naukowcy, między innymi Siergiej Fiłatow¹⁴². Z kolei Siergiej Grandirowski podkreśla, że

¹³⁸ Р. Набиев, *Взаимодействие государства и религиозных организаций в осуществлении социально значимых проектов в Татарстане*, [w:] *Гражданское общество в многонациональных и поликонфессиональных регионах*, ред. А. Малащенко, Москва 2005, s. 31–32.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ Idea społeczeństwa posekularnego jest jedną z najważniejszych w myśli niemieckiego filozofa Jürgena Habermasa (ur. 1929), który twierdzi, że dzisiejsze społeczeństwa należące do systemu demokracji liberalnej nie można określić jako w pełni świeckie, lecz posekularne, a więc takie, „gdzie w otoczeniu wciąż podlegającym sekularyzacji nadal istnieją wspólnoty religijne”. Szerzej zob. J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć (fragmenty)*, <https://portal.tezeusz.pl/2005/03/16/wierzyc-i-wiedziec/> (dostęp: 5.05.2020); A. Kobyliński, *Pytanie o epokę postsekularną*, „Studia Płockie” 2003, nr 31, s. 111–116.

¹⁴¹ А. Горбачева, *Ценности ислама и гражданского общества: потребность и возможность интеграции в современной России*, „Дискуссия” 2011, № 10, s. 120.

¹⁴² С. Филатов, *Многоцветие волшебного сада...*, s. 8.

we współczesnej Rosji religia nie może być wypychana z życia politycznego i powinna stanowić immanentny element systemu politycznego¹⁴³. Wydaje się zatem zasadne zrozumienie, jaką rolę w społeczeństwie odgrywają w teraźniejszej Rosji organizacje muzułmańskie, jakimi zasadami się kierują, z jakich wzorców czerpią i jakie są szanse na ich rozwój w przyszłości.

Dokonując analizy działalności i aktywności społecznej ludności muzułmańskiej w Rosji, należy na samym początku przyjrzeć się, jakie struktury muzułmańskie zrzeszające i reprezentujące wiernych funkcjonują w Federacji Rosyjskiej. Bez wątpienia podstawową i najbardziej rozpowszechnioną formą strukturalnego zrzeszania się muzułmanów w Rosji i na obszarze poradzieckim są duchowne zarządy. Jak wspomniano już wcześniej, historia powstania tego typu organizacji sięga czasów panowania Katarzyny II¹⁴⁴. Według najnowszych danych statystycznych z grudnia 2017 roku, opublikowanych przez Federalną Służbę Statystyki Państwowej, w Federacji Rosyjskiej zarejestrowanych jest ponad 30 tysięcy różnego rodzaju organizacji religijnych, reprezentujących wszystkie zarejestrowane w Rosji wyznania. Wspomniany wyżej urząd dzieli rosyjskie organizacje religijne na kilka grup: scentralizowane organizacje religijne, lokalne instytucje religijne, duchowne organizacje edukacyjne, klasztory oraz inne organizacje religijne¹⁴⁵. W odniesieniu do religii muzułmańskiej łącznie funkcjonują 5663 organizacje, z czego 90 to scentralizowane organizacje religijne (duchowne zarządy i ich lokalne przedstawiciel-

¹⁴³ С. Градировский, *Поликонфессиональность как ресурс и как угроза процессу формирования гражданского общества в России*, [w:] *Гражданское общество в многонациональных...*, s. 42–46.

¹⁴⁴ W 1789 roku caryca Katarzyna II wyraziła zgodę na utworzenie organizacji muzułmańskiej, znanej wówczas jako Orenburskie Mahometańskie Zgromadzenie Duchowne. Po roku 1917 zgromadzenie zostało przemianowane w Centralny Duchowny Zarząd Muzułmanów, w 1944 roku organizacja została podzielona na cztery niezależne zarządy i ponownie przemianowana na Duchowny Zarząd Muzułmanów Europejskiej Części ZSRR i Syberii, a ostatecznie w 1992 roku – decyzją szóstego zjazdu społeczności muzułmańskich Rosji i europejskich państw WNP – uzyskała obecną nazwę, która w pełnej wersji brzmi: Centralny Duchowny Zarząd Muzułmanów Rosji (*Центральное Духовное управление мусульман России*). Szerzej zob. P. Силантьев, *Новейшая история ислама в России*, Москва 2007, s. 23–39.

¹⁴⁵ *Число религиозных организаций, зарегистрированных в Российской Федерации на конец 2017 г.*, http://www.gks.ru/free_doc/new_site/gosudar/02-11.docx (dostęp: 5.05.2020).

stwa), 5490 lokalnych instytucji religijnych, 78 duchownych organizacji edukacyjnych oraz 5 innych organizacji religijnych¹⁴⁶.

Z historycznego punktu widzenia najważniejszą i najstarszą organizacją muzułmańską w Rosji jest Centralny Duchowny Zarząd Muzułmanów Rosji¹⁴⁷. W jej skład wchodzi regionalne zarządy muzułmańskie w poszczególnych republikach, między innymi w Baszkirii, Tatarstanie, Stawropolu, Dagstanie czy Kabardyno-Bałkarii. Należy zaznaczyć, że władze regionalnych zarządów mianowane są przez przewodniczącego Duchownego Zarządu Muzułmanów Rosji. Obecnie stanowisko to piastuje Tałgat Tadżutdin¹⁴⁸. Warto również dodać, że organizacja sprawuje opiekę między innymi nad meczetami, a także nad placówkami edukacyjnymi – bezpośrednio lub poprzez swoje regionalne struktury¹⁴⁹. Do organów kierowniczo-administracyjnych zaliczyć można: urząd Najwyższego Muftiego (Przewodniczący Prezydium), Medżlis (zjazd), Prezydium, Radę Muftich i Radę Alimów oraz departamenty zajmujące się działalnością międzynarodową, finansową i wydawniczą. W połowie lat 90. organizacja nadzorowała prawie 1600 meczetów i 2034 społeczności

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ W czasach ZSRR na terytorium państwa działały trzy główne struktury religijne: Duchowny Zarząd Muzułmanów Europejskiej Części ZSRR i Syberii (*Духовное управление мусульман европейской части России и Сибири*), Duchowny Zarząd Muzułmanów Północnego Kaukazu (*Духовное управление мусульман Северного Кавказа*) oraz – najbardziej wpływowa struktura wśród społeczności muzułmańskich Związku Radzieckiego – Duchowny Zarząd Muzułmanów Azji Środkowej (*Среднеазиатское духовное управление мусульман*). Szerzej zob. A. Малашенко, *Исламское возрождение...*, s. 105.

¹⁴⁸ Tałgat Tadżutdin – jeden z najbardziej rozpoznawalnych muzułmańskich przywódców religijnych w Rosji. Absolwent medresy Mir-Arab w Bucharze, studiował również na uniwersytecie Al-Azhar w Kairze. Urząd piastuje nieprzerwanie od ponad 30 lat, nagradzany licznymi orderami i odznaczeniami, między innymi Orderem Przyjaźni przez prezydenta FR w 1998 roku, a w 2008 roku Orderem Honoru. Od tego samego roku jest także pierwszym rosyjskim muftim odznaczonym przez Patriarchę Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej Orderem Błogosławionego Księcia Daniela Moskiewskiego za wkład w rozwój współpracy i przyjaźni z Cerkwią. Szerzej zob. *Биография Шейх-уль-Ислама, Верховного муфтия, Председателя Центрального духовного управления мусульман России Таalgата Сафа Таджуддина*, <http://cdum.ru/mufti/index.php> (dostęp: 5.05.2020).

¹⁴⁹ *Центральное духовное управление мусульман России*, <http://cdum.ru/about/index.php> (dostęp: 5.05.2020).

muzułmańskie, które uczestniczyły w życiu religijnym większości muzułmanów w Rosji¹⁵⁰.

Odnosząc się do spektrum działalności Centralnego Duchownego Zarządu Muzułmanów Rosji należy zaznaczyć, że jest ono dość szerokie. Bez wątpienia jedną z jego podstawowych funkcji jest reprezentacja interesów rosyjskich muzułmanów podczas dialogu z organami władzy państwowej. Świadczą o tym chociażby oficjalne spotkania prezydenta czy premiera z przewodniczącymi struktur muzułmańskich, w tym w pierwszej kolejności z przedstawicielami Duchownego Zarządu Muzułmanów Rosji. Jedno z ostatnich tego typu spotkań odbyło się 25 stycznia 2018 roku w Kazaniu. Uczestniczyli w nim przedstawiciele najważniejszych duchownych zarządów oraz prezydent Federacji Rosyjskiej Władimir Putin, który oświadczył:

W 2013 roku podczas spotkania w Ufie powiedziałem, i chcę potwierdzić to po raz kolejny: tradycyjny islam jest jednym z najważniejszych elementów rosyjskiego kodu kulturowego, a muzułmańska umma, bez jakichkolwiek wątpliwości, jest ważną częścią wieloetnicznego rosyjskiego narodu¹⁵¹.

Centralny Duchowny Zarząd Muzułmanów zajmuje się także działalnością wydawniczą, która koncentruje się między innymi na publikacji materiałów z zakresu historii islamu, obrzędów, nauki wiary. Ponadto bierze udział w renowacji meczetów i budowie nowych miejsc kultu. W zakres działalności organizacji wchodzi także udział w akcjach charytatywnych oraz podtrzymywanie dialogu z przedstawicielami innych wyznań¹⁵².

Do pierwszego znaczącego strukturalnego rozłamu w środowisku rosyjskich muzułmanów doszło w 1992 roku, kiedy to w opozycji do Centralnego Duchownego Zarządu Muzułmanów powstało Najwyższe Centrum Koordynacyjne Duchownych Zarządów Muzułmanów Rosji (*Высший Координационный Центр Духовных Управлений Мусульман России*) z siedzibą w Kazaniu¹⁵³. Na czele or-

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ Путин отметил важность развития российской исламской богословской школы, <http://tass.ru/obschestvo/4900658> (dostęp: 5.05.2020).

¹⁵² Центральное духовное управление мусульман России...

¹⁵³ *Islam na obszarze postradzieckim...*, s. 73–74.

ganizacji stanął mufti Tatarstanu Gabdułła Gallulin, a w struktury nowego ciała weszło 15 duchownych zarządów. Nie wszyscy przywódcy muzułmańscy poparli tę organizację, swój negatywny stosunek do niej wyraził między innymi mufti Głównego Meczetu Moskwy Rawił Gajnutdin¹⁵⁴. Warto w tym miejscu podkreślić, że znaną cechą odrodzenia rosyjskiego islamu było postępujące rozdrobnienie i podziały wewnątrz tego środowiska, czego wyrazem było tworzenie nowych, będących często w opozycji do siebie struktur muzułmańskich¹⁵⁵.

W roku 1994 powstała kolejna organizacja – Duchowny Zarząd Muzułmanów Europejskiej Części Rosji, która obecnie funkcjonuje jako Duchowny Zarząd Muzułmanów Federacji Rosyjskiej. Obejmuje swoją jurysdykcją muzułmańskie społeczności między innymi w: Moskwie, Petersburgu, Niżnym Nowogrodzie, Twerze, Wołogdzie, Kursku, Iwanowie, Włodzimierzu, Tule, Soczi, Kaliningradzie, Jarosławiu i innych. Poza stolicą Rosji Zarządowi podlegają zatem wspólnoty muzułmańskie z 19 obwodów i dwóch republik z europejskiej części kraju¹⁵⁶. Na czele organizacji stoi mufti Rawił Gajnutdin. Organizacja posiada dość rozbudowaną strukturę. W jej skład wchodzi takie jednostki, jak: Wydział Międzynarodowy, Wydział ds. Nauki i Kontaktów z Organizacjami Społecznymi, Wydział ds. Kontaktów z Regionalnymi Organizacjami Religijnymi i Państwowymi Organami FR, Oddział Prawny Moskiewskiego Muftiatu, Związek Kobiet Muzułmańskich, Fundacja Wspierająca Uczonych Muzułmańskich. Przy organizacji działa również Departament ds. Pomocy i Akcji Charytatywnych¹⁵⁷. Pod opieką organizacji znajduje

¹⁵⁴ А. Малащенко, *Исламское возрождение...*, s. 105.

¹⁵⁵ Wyróżnić można trzy główne cechy sprzyjające podziałom wewnątrz rosyjskiej ummy po upadku Związku Radzieckiego. Po pierwsze, nieumiejętność przystosowania się – wykształconych jeszcze w czasach radzieckich – duchownych liderów do gwałtownej transformacji społecznej; po drugie, mała liczba duchowieństwa i niski poziom jego wykształcenia czy też przygotowania zawodowego; po trzecie, wewnętrzne sprzeczności prowadzące do tarć między przywódcami, które przyczyniły się do powstania wyjątkowo negatywnego obrazu muzułmańskich liderów w oczach wiernych. Do wykształcenia się coraz większej liczby duchownych zarządów przyczyniła się też suwerenność regionów – przede wszystkim tych zamieszkanymi w większości przez narody nierosyjskie – i ich niezależnienie od Moskwy. Szerzej zob. *ibidem*, s. 105–110.

¹⁵⁶ Р. Силантьев, *Новейшая история ислама...*, s. 235–237.

¹⁵⁷ *Духовное управление мусульман Российской Федерации*, <http://www.dumrf.ru/upravlenie/structure> (dostęp: 5.05.2020).

się ponadto wiele placówek edukacyjnych – między innymi Moskiewski Instytut Muzułmański oraz Instytut Muzułmański w Niżnym Nowogrodzie¹⁵⁸.

Należy także zwrócić uwagę na jeszcze jedną organizację muzułmańską w Rosji, która pod względem strukturalnym oraz wykonywanych zadań wpływa w znaczący sposób na życie rosyjskiej społeczności muzułmańskiej. Rada Muftich Rosji została utworzona w roku 1996 podczas odbywającego się w czerwcu spotkania muftich – przewodniczących duchownych zarządów muzułmanów całego kraju. Na posiedzeniu został przyjęty projekt statutu Rady Muftich Rosji. Na przewodniczącego wybrano Rawiła Ganutdina, stojącego na czele Duchownego Zarządu Muzułmanów Europejskiej Części Rosji. W skład Rady wchodzi przedstawiciele 20 Duchownych Zarządów Muzułmanów i innych organizacji. Głównym celem działalności Rady jest wypracowywanie wspólnych stanowisk i koordynowanie działań zarządów, dobrowolnie wschodzących w jej skład. Na czele organizacji stoi przewodniczący (obecnie urząd ten sprawuje Gajnutdin), wybierany na trzyletnią kadencję spośród przewodniczących pięciu największych i najbardziej znaczących duchownych zarządów¹⁵⁹.

W 1998 roku zostało wypracowane porozumienie o włączeniu w strukturę Rady Najwyższego Centrum Koordynacyjnego Duchownych Zarządów Muzułmanów i Koordynacyjnego Centrum Muzułmanów Północnego Kaukazu. Działalność Rady Muftich Rosji nie ogranicza się jedynie do koordynowania wzajemnych działań i wypracowywania wspólnych stanowisk. Istotnym obszarem działalności Rady jest podtrzymywanie dialogu między przedstawicielami różnych zarządów; służą temu przede wszystkim liczne konferencje i spotkania, których inicjatorem jest Rada. Ważnym aspektem aktywności organizacji jest również wymiar edukacyjny. To właśnie w ramach Rady w 2005 roku została powołana Rada ds. Edukacji Muzułmańskiej, której zadaniem ma być wypracowanie spójnej koncepcji systemu kształcenia muzułmańskiego w Rosji. Wymiar międzynarodowy działalności Rady obejmuje między innymi organizację różnego rodzaju spotkań, wystaw, konferencji o charakterze

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Совет муфтиев России*, <http://www.religio.ru/dosje/17/270.html>.78 (dostęp: 5.05.2020).

międzynarodowym, czego doskonałym przykładem jest chociażby wydarzenie Moscow Halal Expo, które w 2010 roku odbyło się po raz pierwszy w rosyjskiej stolicy. Rada Muftich Rosji zajmuje się również certyfikacją żywności halal. W jej ramach w 2007 roku powołano wspólnie ze spółką Nur Centrum Standaryzacji i Certyfikacji Halal¹⁶⁰. Oprócz wyżej wymienionych aktywności Rada prowadzi działalność wydawniczą. Każdego roku ukazują się nowe tytuły, obejmujące publikacje z zakresu podstaw wiary i wiedzy o islamie, ale również podręczniki szkolne czy nawet kalendarze¹⁶¹ muzułmańskie¹⁶².

Niezwykłe ważnym wydarzeniem w działalności Rady Muftich Rosji było opublikowanie w 2001 roku opracowanego w ramach tej organizacji dokumentu o nazwie *Główne postanowienia programu społecznego rosyjskich muzułmanów* (Основные положения социальной программы российских мусульман). Dokument ten, pomimo czysto teoretycznego wymiaru, wniósł istotną wartość w dialog między organami władzy państwowej i organizacjami muzułmańskimi, gdyż można go postrzegać jako swoisty plan określający, w jakim kierunku powinna zmierzać społeczność muzułmańska Rosji w ciągu najbliższych dekad. Warto również zaznaczyć, że wiele spośród zawartych w nim zapisów nawiązuje do idei propagowanych przez tatarskich myślicieli przełomu XIX i XX wieku, w tym również Musę Bigijewa¹⁶³. Sama struktura dokumentu wydaje się niezwykle interesująca, gdyż wskazuje na zakres tematyczny istotny w działaniach struktur muzułmańskich. Składa się on z ośmiu rozdziałów: *Podstawy wiary; Prawa i wolności człowieka; Islam i problemy społeczne; Nauka, kultura i edukacja; Islam i narody; Postawa muzułmanów wobec przedstawicieli innych religii; Muzułmanie i państwo; Muzułmanie w państwie rosyjskim*¹⁶⁴.

¹⁶⁰ I. Kończak, *Halal we współczesnej Rosji*, [w:] *Międzynarodowe studia polityczne i kulturowe wobec wyzwań współczesności*, red. T. Domański, Łódź 2016, s. 227–244.

¹⁶¹ Muzułmański kalendarz księżycowy używany jest przez wyznawców islamu głównie do celów religijnych, jego cechą szczególną jest fakt, że pierwszym rokiem jest rok 622 kalendarza gregoriańskiego.

¹⁶² Совет муфтиев России, <https://muslim.ru/> (dostęp: 5.05.2020).

¹⁶³ Основные положения социальной программы российских мусульман, http://www.religare.ru/2_7723.html#8 (dostęp: 5.05.2020).

¹⁶⁴ *Ibidem*.

Dokument już na samym początku odnosi się do zagadnienia praw człowieka, które, jak się tu podkreśla, są dane człowiekowi przez samego Boga. Jednak „prawa człowieka na Ziemi muszą być chronione. W związku z tym ustanawiane są określone mechanizmy państwowe przyczyniające się do izolacji przestępców, którzy muszą ponieść sprawiedliwą karę w tym życiu”¹⁶⁵. W dokumencie stwierdza się, że człowiek dysponuje prawem do wolności sumienia i wolności wyznawania religii oraz prawem do życia, godności i własności, każdy człowiek jest równy i nie powinien być dyskryminowany. Zwraca się także uwagę, że każdy człowiek ma prawo do uczestniczenia w życiu publicznym¹⁶⁶.

Należy także zwrócić uwagę na działalność międzynarodową Rady Muftich Rosji. Jak zaznacza Roman Silantiew, to właśnie przewodniczący Rady Rawił Gajnutdin jawi się jako najbardziej aktywny rosyjski mufti, jeśli chodzi o utrzymywanie i nawiązywanie współpracy i kontaktów międzynarodowych¹⁶⁷. Badacz twierdzi, że największe wpływy Gajnutdina w strukturach rosyjskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych uwidoczniły się, kiedy resortem tym kierował Andriej Kozyriew (1990–1996). Wtedy to mufti uczestniczył między innymi w oficjalnych wizytach ministra spraw zagranicznych na Bliskim Wschodzie¹⁶⁸. Nie bez znaczenia była również aktywna działalność Rady Muftich Rosji i jej przewodniczącego na rzecz współpracy Rosji i Organizacji Współpracy Islamskiej¹⁶⁹. Warto zaznaczyć, że Federacja Rosyjska posiada status obserwatora w tej organizacji od 2005 roku, a już w roku 2003 mufti Rawił Gajnutdin spotkał się w Moskwie z ówczesnym sekretarzem generalnym Organizacji Współpracy Islamskiej¹⁷⁰. Analizując charakter i liczbę

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ Р.А. Силантьев, *Международная деятельность Совета муфтиев России*, „Вестник Московского государственного лингвистического университета. Общественные науки” 2016, № 767, s. 151–152.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ Organizacja Współpracy Islamskiej (do 2011 roku pod nazwą Organizacja Konferencji Islamskiej) – organizacja międzynarodowa mająca na celu zacieśnienie współpracy państw muzułmańskich. Główne obszary współpracy to gospodarka, kultura i nauka. Powstała w 1969 roku. Skupia 57 członków, w tym 5 obserwatorów. Szerzej zob. *Organisation of Islamic Cooperation*, <https://www.oic-oci.org/> (dostęp: 5.05.2020).

¹⁷⁰ Р.А. Силантьев, *Международная деятельность...*

spotkań przewodniczącego Rady w ciągu ostatnich kilku lat, nie ulega wątpliwości, że sfera współpracy międzynarodowej jest jedną z najbardziej rozwiniętych gałęzi działalności tej organizacji. Należy wspomnieć, że to właśnie z inicjatywy Rady Muftich Rosji każdego roku w Moskwie odbywa się Międzynarodowy Konkurs Recytatorów Koranu pod honorowym patronatem Sekretarza Generalnego Organizacji Współpracy Islamskiej, a biorą w nim udział uczestnicy z kilkudziesięciu krajów muzułmańskich¹⁷¹.

W 2012 roku przy Duchownym Zarządzie Muzułmanów Federacji Rosyjskiej oraz Radzie Muftich Rosji zostało utworzone specjalne centrum pomocy prawnej Adalet (*Sprawiedliwość*)¹⁷². Centrum realizuje takie formy pomocy prawnej, jak: porady dla obywateli i organizacji Federacji Rosyjskiej, a także cudzoziemców i zagranicznych organizacji; sporządzanie wniosków, reklamacji i innych dokumentów o charakterze prawnym; podejmowanie działań w zakresie pozasądowego rozpatrywania sporów i rozwiązywania konfliktów między obywatelami a podmiotami prawnymi; reprezentowanie w zakresie obrony praw i interesów obywateli i organizacji w sądach i innych organach państwowych; organizowanie seminariów, konferencji na temat problemów edukacji prawnej, działania na rzecz obrony prawnej i interesów migrantów zarobkowych, przesiedleńców i uchodźców¹⁷³. Jak podkreśla dyrektor centrum, Mahomet Szabanow, głównym zadaniem jego działalności jest pomoc tym, których „nie stać na pomoc prawną, gdyż jest ona niezwykle kosztowna”¹⁷⁴.

Dokonując analizy działalności muzułmańskich organizacji we współczesnej Rosji, można stwierdzić, że w dużym stopniu nawiązują one poprzez swoje działania do idei głoszonych przez przedstawicieli dżadidyzmu z przełomu XIX i XX wieku, w tym również przez Musę Bigijewa, w myśli którego aspekt społecznej aktywności ludności muzułmańskiej zajmował niezwykle ważne miejsce. Warto wspomnieć o niezwykle ważnej dziedzinie zaangażowania

¹⁷¹ А. Скрипунов, «Арабы в шоке»: как Москва на день стала центром исламского мира, <https://ria.ru/religion/20171009/1506446616.html> (dostęp: 5.05.2020).

¹⁷² О деятельности АНО Центра правовой помощи «Адалет – Справедливость», <https://www.muslim.ru/actual/6954/> (dostęp: 5.05.2020).

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ Центр правовой помощи «Адалет – Справедливость» – стремление к закону и справедливости, <http://dumrf.ru/common/interview/7223> (dostęp: 5.05.2020).

społecznego rosyjskich muzułmanów, w tym ludności tatarskiej, jaką jest działalność wydawnicza. W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na ukazujący się co miesiąc tytuł „Trybuna Islamu”. Gazeta ta została utworzona w roku 1994 i jest obecnie oficjalnym organem wydawniczym Duchownego Zarządu Muzułmanów Federacji Rosyjskiej oraz Rady Muftich Rosji¹⁷⁵. „Trybuna Islamu” wydawana jest nakładem 10 tysięcy egzemplarzy, a o samej zawartości merytorycznej tytułu wiele mówią nazwy rubryk, między innymi: *Fakty i wydarzenia, Teologia, Przestrzeń duchowa, Pytanie – odpowiadamy, Życie Proroka* i inne¹⁷⁶. Przekrój tematyczny obejmuje najważniejsze zagadnienia dotyczące życia rosyjskiej ummy, a także kwestie teologiczne oraz zagadnienia dotyczące współpracy międzynarodowej.

Istotnym elementem działalności muzułmańskich organizacji w Rosji jest także działalność dobroczynna. Jednym z najlepszych przykładów tego typu aktywności jest powstała w 2010 roku Fundacja Zakat, funkcjonująca w ramach Duchownego Zarządu Muzułmanów Federacji Rosyjskiej oraz Rady Muftich Rosji¹⁷⁷. W celu zrozumienia zakresu działalności tej fundacji należy przede wszystkim zapoznać się z jej statutem. Jak zaznacza się w dokumencie, głównym celem działalności jest wspieranie między innymi „socjalnych, dobroczynnych, kulturalnych, edukacyjnych i innych społecznie ważnych działań oraz ochrona zdrowia obywateli, rozwój kultury fizycznej i sportu, zaspokojenie duchowych i innych niematerialnych potrzeb obywateli”¹⁷⁸. Warto zwrócić uwagę na przedmiot działalności fundacji, który również określony jest przez statut. Jest to głównie pomoc ludziom najbardziej potrzebującym – niepełnosprawnym, chorym, samotnym – bez względu na ich narodowość, obywatelstwo czy wyznawaną wiarę. Ważnym aspektem działalności fundacji jest praca socjalna z grupami osób najbardziej potrzebujących, które nie są w stanie samodzielnie realizować swoich praw – w szczególności chodzi tu o osoby niepełnosprawne, ale także bezrobotne. Nie mniej istotnym wymiarem działalności fundacji jest

¹⁷⁵ Газета «Ислам минбере – Трибуна Ислама», <https://muslim.ru/articles/294/12860/> (dostęp: 5.05.2020).

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ История Благотворительного фонда «Закят», <https://zakatfund.ru/o-fonde/istoriya-fonda/> (dostęp: 5.05.2020).

¹⁷⁸ Устав Благотворительного фонда Закят, https://zakatfund.ru/wp-content/uploads/2017/06/ustav_zakat.pdf (dostęp: 5.05.2020).

pomoc dla ofiar klęsk żywiołowych i konfliktów, budowanie prestiżu rodziny w społeczeństwie, działania nakierowane na ochronę zdrowia obywateli oraz propagowanie zdrowego stylu życia, organizacja wydarzeń kulturalnych, wydawanie i rozpowszechnianie literatury religijnej, partycypacja finansowa w budowie i utrzymywaniu miejsc kultu i placówek edukacyjnych, wspieranie finansowe oraz tworzenie muzułmańskich środków masowego przekazu (również tych działających za pomocą sieci Internet), wypłata stypendiów naukowych dla nauczycieli, uczniów i studentów¹⁷⁹.

Fundacja prowadzi obecnie kilka programów nakierowanych na realizację jej celów statutowych. Pierwszy z nich nosi nazwę „Tradycja Proroka Abrahama” i jego celem jest pomoc ludziom o niskich dochodach w czasie muzułmańskiego święta Kurban-Bajram, głównie w formie dystrybucji mięsa. Ponadto w ramach tego programu organizowane są w czasie rzeczzonego święta spotkania dla ludzi uboższych, podczas których oferowane są również darmowe posiłki¹⁸⁰. Kolejnym programem, o którym warto wspomnieć, jest „Pomoc dla muzułmańskich społeczności”. Program nakierowany jest przede wszystkim na finansowe wsparcie budowy meczetów czy szkół, a także na ich utrzymanie. Środki finansowe pochodzące z programu mają również za zadanie „wspieranie działań nakierowanych na rozwój tożsamości religijnej i edukacji, a także pomoc muzułmanom w pogłębianiu wiedzy religijnej”¹⁸¹. Wspomnieć należy poza tym o innych działaniach, między innymi pomocy uchodźcom. Jak podaje fundacja, w 2017 roku udzielono pomocy około 200 dzieciom syryjskim i palestyńskim przebywającym na terytorium Libanu. Pomoc opierała się między innymi na budowie szkół. Fundacja wspiera też finansowo obywateli palestyńskich w Strefie Gazy¹⁸².

Warto zauważyć, że podobna fundacja istnieje na terytorium Republiki Tatarstanu i działa przy Duchownym Zarządzie Muzułmanów Republiki Tatarstanu, a utworzona została już w 1998 roku.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ *Традиция Пророка Ибрахима*, <https://zakatfund.ru/traditsiya-proroka-ibrahima/> (dostęp: 5.05.2020).

¹⁸¹ *Поддержка мусульманских общин*, <https://zakatfund.ru/podderzhka-musulmanskih-obshhin/> (dostęp: 5.05.2020).

¹⁸² *Помощь беженцам*, <https://zakatfund.ru/pomoshh-bezhentsam/> (dostęp: 5.05.2020).

Fundacja Zakat skupia się w głównej mierze na projektach mających na celu wielowymiarowe wsparcie rodzin – zarówno finansowe, jak i duchowe, realizowane między innymi dzięki pomocy wolontariuszy pracujących z dziećmi (na przykład pomoc w nauce). Wolontariusze udzielają również pomocy psychologicznej. Nie bez znaczenia jest pomoc materialna, między innymi realizowana poprzez finansowanie dożywiania najbardziej potrzebujących. Jak zaznacza się na oficjalnej stronie internetowej, fundacja angażuje się w pomoc najsłabszym grupom społecznym: rodzinom wielodzietnym, rodzinom o niskich dochodach, sierotom i osobom starszym. Zbiera także środki finansowe potrzebne na leczenie ciężko chorych¹⁸³. Środki pozyskiwane przez fundację pochodzą z obowiązkowego podatku religijnego (zakat), który stanowi jeden z filarów islamu. Warto jednak podkreślić, iż, mimo że w większości fundusze pochodzą od samych muzułmanów, to organizacje realizują pomoc nie tylko skierowaną do tej grupy religijnej. Jest to o tyle ważne, że stanowi istotny element socjalizacji rosyjskiej społeczności muzułmańskiej.

Nie mniej istotnym elementem aktywności jest działalność organizacji zrzeszających kobiety lub działających na ich rzecz. Warto w tym kontekście przywołać przykład Republiki Tatarstanu, gdzie tego typu organizacje wyjątkowo aktywnie uczestniczą w życiu społecznym. Proces instytucjonalnego rozwoju muzułmańskich organizacji kobiecych przypada na koniec lat 80. i początek lat 90. XX wieku. Związane jest to przede wszystkim z pojawieniem się, jak już wcześniej zaznaczono, odpowiednich aktów prawnych regulujących tę sferę aktywności społeczeństwa. Zarówno ustawodawstwo federalne, jak i republikańskie określa zasady działalności podobnych grup. Dzięki podstawom prawnym i braku ograniczeń ideologicznych w tworzeniu organizacji, a także możliwościom ich finansowania – zarówno z sektora prywatnego, jak i źródeł zagranicznych – na całym terytorium Federacji Rosyjskiej obserwowany jest wzrost liczby różnego rodzaju organizacji, w tym kobiecych. W przypadku Republiki Tatarstanu największa aktywność w tworzeniu nowych organizacji kobiecych przypada na przełom lat 90. i 2000.¹⁸⁴

¹⁸³ О фонде, <http://zakyatrt.ru/fond-zakyat/> (dostęp: 5.05.2020).

¹⁸⁴ Л. Шафигуллина, *Этапы развития женского движения республики Татарстан в 1990–2000-е гг.*, „Альманах современной науки и образования” 2016, № 12, s. 107–110.

Jednym z najbardziej znaczących przykładów aktywności społecznej muzułmańskich kobiet jest powstały w roku 2005 Związek Muzułmanek Tatarstanu¹⁸⁵. Organizacja została utworzona w ramach pierwszego zjazdu kobiet muzułmańskich, który odbył się w roku 2005 w Kazaniu z inicjatywy Duchownego Zarządu Muzułmanów Republiki Tatarstanu¹⁸⁶. Zjazd ten był jednocześnie zjazdem założycielskim nowej organizacji. Głównym celem jej działalności jest zrzeszanie muzułmańskich kobiet mieszkających w republice w ramach działalności społecznej i rozpowszechnianie muzułmańskich wartości duchowych oraz kultury. Jak zaznaczono podczas zjazdu, muzułmańskie kobiety zamierzają walczyć z takimi zjawiskami, jak narkomania, alkoholizm czy przestępczość nie tylko potępiając je, lecz również propagując surowe zasady moralne¹⁸⁷. Co ważne, w zjeździe założycielskim organizacji uczestniczyło około 400 kobiet reprezentujących wszystkie regiony Republiki Tatarstanu, a końcowym rezultatem spotkania było przyjęcie dwóch rezolucji: „O znaczeniu rodziny i wartości rodzinnych we współczesnym społeczeństwie” oraz „O znaczeniu religii i moralnego wychowania we współczesnych warunkach”¹⁸⁸.

Dokonując analizy działalności, warto zauważyć, że to właśnie problematyka rozwoju rodziny jest kluczowym filarem działalności Związku Muzułmanek Tatarstanu. W 2011 roku organizacja ogłosiła inicjatywę zorganizowania specjalnych zajęć dla dziewcząt dotyczących stworzenia i umocnienia rodziny¹⁸⁹. Zajęcia poświęcone są następującym zagadnieniom: „Jak wziąć ślub” oraz „Jak stać się ukochaną żoną”, natomiast dla zameężnych kobiet oferowane są zajęcia „Sekrety szczęścia rodzinnego”¹⁹⁰. Co istotne, zajęcia są prowadzone przez

¹⁸⁵ Szerzej zob. I. Kończak, *Związek Muzułmanek Tatarstanu i jego rola w odrodzeniu poczucia tożsamości religijnej kobiet*, [w:] *Wymiary tożsamości. Język. Religia. Tożsamość*, t. 5, red. G. Cyran, E. Skorupska-Raczyńska, Gorzów Wielkopolski 2011, s. 89–102.

¹⁸⁶ А. Замалеева, *Второй съезд Союза мусульманок Татарстана «Женщины мира и добра» проходит в Казани*, <https://www.tatar-inform.ru/news/vtoroy-s-ezd-soyuza-musulmanok-tatarstana-zhenschiny-mira-i-dobra-prohodit-v-kazani> (dostęp: 5.05.2020).

¹⁸⁷ Д. Рахимова, *Союз мусульманок выступает за семейные ценности*, <http://rt-online.ru/p-rubr-obsh-5704/> (dostęp: 5.05.2020).

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ Союз мусульманок РТ организует занятия по созданию и укреплению семьи, <https://www.tatar-inform.ru/news/2011/01/31/255597/> (dostęp: 5.05.2020).

¹⁹⁰ *Ibidem*.

specjalistów psychologów, którzy często pomagają rozwiązywać także problemy rodzinne. Przedstawiciele organizacji zapowiadają utworzenie w przyszłości podobnej inicjatywy skierowanej do mężczyzn¹⁹¹.

Warto odnotować w tym miejscu, że w 2012 roku odbyło się niezwykle ważne wydarzenie dla całej społeczności muzułmańskiej w Rosji. Pod koniec kwietnia w Moskwie miał miejsce Wszechrosyjski Zjazd Muzułmanek „Muzułmanka w XXI wieku”¹⁹². Wydarzenie to było o tyle istotne, że jednym z jego rezultatów było utworzenie nowej organizacji muzułmańskiej „Związek Muzułmanek Rosji”. Głównym organizatorem wydarzenia była Rada Muftich Rosji, stąd też godne przytoczenie wydają się słowa przewodniczącego tej organizacji skierowane do ponad 200 uczestniczek. Gajnutdin stwierdził, że „organizacje kobiece w Rosji i na całym świecie stawiają sobie obecnie za cel wdrażanie inicjatyw skierowanych do całego społeczeństwa: kobiety to politycy, osoby publiczne, pracownice. Wnoszą znaczący wkład w rozwój społeczeństwa i państwa, szczególnie w zachowanie spokoju i stabilności”¹⁹³. Słowa muftiego bez wątpienia nawiązują do postrzegania problematyki obecności kobiet i muzułmanek w społeczeństwie, jakie prezentował Musa Bigijew już na początku XX wieku.

W 2013 roku określono szczegółowe kierunki działalności nowej organizacji. Według słów przewodniczącej Związku Muzułmanek Rosji głównym celem działalności grupy jest „zjednoczenie muzułmanek zamieszkujących Federację Rosyjską na rzecz zachowania kultury, wartości rodzinnych, rozwoju edukacji”¹⁹⁴. Można jednak, dokonując analizy struktury organizacji, stwierdzić, że jej cele koncentrują się wokół problemów rozwoju rodziny. Jedną z ważniejszych jednostek wchodzących w skład Związku jest Centrum Ochrony Rodziny, które przede wszystkim ma pomagać rodzinom dotkniętym kryzysem. Ważną rolę pełni również Centrum Zatrudnienia, które ma wypełniać analogiczne zadania jak w przypadku organizacji

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² *Всероссийский съезд мусульманок: Ислам дал женщине права и возможности, возвысил ее в обществе*, <http://dumrf.ru/dumer/event/3287> (dostęp: 5.05.2020).

¹⁹³ *«Ислам дал женщине права и свободу». Приветствие муфтия шейха Равиля Гайнутдина участникам Всероссийского съезда мусульманок. Москва, 26 апреля 2012 г.*, <http://www.dumrf.ru/dumer/speeches/3289> (dostęp: 5.05.2020).

¹⁹⁴ *Союз мусульманок России определил векторы развития*, <http://dumrf.ru/common/event/7015> (dostęp: 5.05.2020).

Związku Muzułmanek Tatarstanu. Centrum Pomocy Charytatywnej ma z kolei wspierać ludzi samotnych, osoby starsze, sieroty, osoby niepełnosprawne. Warto także wspomnieć o istniejącym w ramach organizacji Centrum Młodzieży, które zajmuje się pracą z młodymi muzułmankami¹⁹⁵. Odnotować należy ponadto, że Związek Muzułmanek Rosji organizuje wiele przedsięwzięć kulturalnych. Należą do nich różnego rodzaju spotkania, na przykład w czasie ramadanu organizowane są specjalne wieczory, podczas których prezentuje się filmy dotyczące kultury muzułmańskiej, odbywają się też występy artystyczne zespołów muzułmańskich¹⁹⁶.

Warto podkreślić, że muzułmanki w Rosji bardzo często działają w różnego rodzaju klubach dyskusyjnych, które organizują spotkania poświęcone ważnym dla nich sprawom. Doskonały przykład może stanowić Klub Aisza, istniejący na terenie Moskwy od 2011 roku. Główną formą działalności tej organizacji są cotygodniowe spotkania, które odbywają się w rosyjskiej stolicy, a od 2012 roku działa także oddział klubu w Kraju Stawropolskim¹⁹⁷. Jak można przeczytać na oficjalnej stronie organizacji: „Klub Aisza to wyjątkowe miejsce, w którym każdy może poczuć ciepło komunikacji, uwagi i uczestnictwa. Tutaj zawsze można znaleźć wsparcie w trudnej sytuacji życiowej, uzyskać pomoc w rozwiązaniu problemów. W klubie każdy może poczuć się jak członek wielkiej i przyjaznej rodziny”¹⁹⁸.

W 2017 i 2018 roku organizacja zorganizowała wiele różnego rodzaju wydarzeń skierowanych do społeczności muzułmańskiej Moskwy. Warto wspomnieć o zorganizowanym 28 kwietnia 2018 roku okrągłym stole „Muzułmanka i jej rola w wychowaniu młodego pokolenia”. W wydarzeniu wzięło udział ponad 100 wyznawczyń islamu z Rosji oraz krajów Wspólnoty Niepodległych Państw. Głównym tematem, wokół którego toczyła się dyskusja, było zagadnienie wychowania młodego pokolenia muzułmanów oraz miejsca religii w procesie edukacji¹⁹⁹. Jak zaznacza Adela Sattarowa z Instytutu

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ *Вечер Союза мусульманок России в «Шатре Рамадана»*, <http://www.islamrf.ru/news/russia/events/44054/> (dostęp: 5.05.2020).

¹⁹⁷ *О нас*, <http://aishaclub.ru/index.php?do=static&page=o-nas> (dostęp: 5.05.2020).

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ *Международный женский круглый стол «Мусульманка и ее роль в духовно-нравственном воспитании подрастающего поколения»*, <http://aishaclub.ru/> (dostęp: 5.05.2020).

Stosunków Międzynarodowych, Historii i Orientalistyki Kazańskiego Uniwersytetu Federalnego, jednym z głównych wyzwań, przed jakimi stoją muzułmańskie, w tym kobiece organizacje, to brak stałego i celowego finansowania tego typu stowarzyszeń. Obecnie pozyskują one środki na swoje funkcjonowanie z różnych źródeł: dotacji sponsorów, państwa, dotacji z zagranicy czy składek członkowskich. Jak podkreśla badaczka, mimo że tego typu organizacje pełnią niezwykle istotną rolę w społeczeństwie, co przyczynia się także do stabilizacji sytuacji społeczno-politycznej, to wciąż brak spójnej koncepcji na poziomie federalnym odnośnie do ich rozwoju²⁰⁰.

4.4. Rozważania współczesnych badaczy na temat dżadidyzmu i społeczności muzułmańskiej w Federacji Rosyjskiej

Jak zwracają uwagę badacze zajmujący się problematyką związaną z rozwojem religii muzułmańskiej we współczesnej Rosji, w tym Rinat Nabijew, idee dżadidyzmu są atrakcyjne dla rosyjskiej społeczności muzułmańskiej jak nigdy wcześniej²⁰¹. Według niego „współczesne procesy odrodzenia religijnego spowodowały konieczność ponownego przemyślenia, jakie jest miejsce islamu i ummy w dzisiejszym, społeczeństwie, jakie są możliwości integracji tradycji religijnych i mentalności muzułmańskiej we współczesnym świecie”²⁰². Zdaniem Nabijewa, jest jak najbardziej oczywiste, że rosyjski islam ponownie stoi przed wyzwaniem nowych reform i modernizacji, jednak dżadidyzm w sposób obiektywny może stanowić dla współczesnych przywódców religijnych „nie tylko cenne i praktyczne doświadczenie przeprowadzenia reform, na przykład w sferze edukacji, lecz również daje współczesnemu pokoleniu system metod związanych z modernizacją społeczności muzułmańskiej”²⁰³.

Dokonując analizy recepcji idei dżadidyzmu we współczesnej Rosji, można stwierdzić, że w głównej mierze proces ten zachodzi wśród przedstawicieli środowiska akademickiego oraz działaczy religij-

²⁰⁰ А.И. Саттарова, *Образ татарской женщины-мусульманки и развитие женского движения в контексте исторической памяти: возрождающиеся и новые традиции*, „Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств” 2014, № 4, s. 44.

²⁰¹ Р. Набиев, *Власть и...*, s. 201.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ *Ibidem*.

nych. W tym kontekście warto odwołać się do IV Wszechrosyjskiego Forum Tatarskich Działaczy Religijnych, które odbyło się 23–25 maja 2013 roku w stolicy Tatarstanu – Kazaniu. Wydarzenie to, mimo cyklicznego charakteru, było wyjątkowe, ponieważ opracowany został wówczas dokument *Islam i świat tatarski. Konceptualne podstawy rozwoju*²⁰⁴. Już we wstępie można przeczytać, że:

Dokument ten [...] skupia się na kwestiach relacji państwa i religii w Rosji. Prezentuje również pogląd tatarskich uczonych na kwestie relacji z państwem i społeczeństwem. Jego przedmiotem są zagadnienia związane z teologią, kwestie społeczne, a także pytania dotyczące funkcjonowania państwa i społeczeństwa, które były i pozostają istotne dla Tatarów na początku XXI wieku. Wspomniany dokument ma stanowić krok w celu konsolidacji tatarskiego społeczeństwa zgodnie z zasadami islamu²⁰⁵.

Niezwykłe istotny z punktu widzenia niniejszych rozważań wydaje się rozdział V omawianego dokumentu, poświęcony zagadnieniu wojny. Autorzy na samym początku definiują pojęcie dżihadu w islamie, co jest zrozumiałe, gdyż stanowi to jedną z ważniejszych koncepcji w religii muzułmańskiej. Odwołują się również do określonych zapisów w Koranie. Ważne jednak wydają się zapisy mówiące, że „islam wzywa do pokojowej koegzystencji wszystkich ludzi i ustanowienia z nimi dobrych relacji. W Koranie jest wiele wersektów, które zachęcają muzułmanów do budowania relacji opartych na sprawiedliwości i życzliwości”²⁰⁶. Podkreśla się także, że „islam zabrania agresji wobec innych w jakikolwiek sposób, gdyż agresja przeciwko jednemu człowiekowi równa się agresji przeciwko całej ludzkości”²⁰⁷. Dokument w kwestii wojny w sposób jak najbardziej widoczny odzwierciedla idee, jakie na ten temat prezentował chociażby Musa Bigijew. W rozdziale V po raz kolejny autorzy nawiązują do idei tolerancji:

²⁰⁴ IV Всероссийский форум татарских религиозных деятелей состоится в Казани, <http://dumrf.ru/common/event/6886> (dostęp: 5.05.2020).

²⁰⁵ *Ислам и татарский мир: концептуальные основы развития*, s. 3–4, http://tatarstan.ru/rus/file/pub/pub_245242.pdf (dostęp: 5.05.2020).

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ *Ibidem*.

Tolerancja oznacza zdolność zaakceptowania faktu, że ludzie mają różne przekonania, pomysły, wartości i zwyczaje. Nie oznacza to akceptacji tych, których poglądy różnią się od poglądów muzułmanów, tylko uznanie ich prawa do niezgadzania się z nami. Tolerancja jest podstawą poszanowania praw człowieka i rządów prawa²⁰⁸.

Niezwykłe ciekawy jest także rozdział VI dokumentu, poświęcony zagadnieniu ekonomii i gospodarki. Również tu zauważyć można, że jest on wynikiem recepcji myśli Musy Bigijewa. Zaznacza się, że „zgodnie z doktryną islamu praca jest podstawowym źródłem pozyskiwania dóbr materialnych, w tym pieniądza. Jest prawem i obowiązkiem jednocześnie. Islam daje prawo do wyboru rodzaju pracy każdemu człowiekowi. Jednostka musi jednak brać pod uwagę potrzeby całej społeczności”²⁰⁹. Ponadto podkreśla się, że „zasoby materialne nie powinny być narzędziem do wyrządzenia krzywdy innym ludziom, a wyzysk człowieka nie jest do zaakceptowania z punktu widzenia islamu”²¹⁰. Autorzy zwracają również uwagę, że wykorzystanie muzułmańskiego modelu gospodarczego w Rosji może przyciągnąć nowe inwestycje z krajów muzułmańskich, a także pozwolić na ściślejszą współpracę w ramach Organizacji Współpracy Islamskiej. Co ważne, podkreśla się, że budowanie gospodarki przez Tatarów na podstawach muzułmańskiej ekonomii może się przyczynić do zwiększenia etyki w biznesie²¹¹.

Rozdział VIII poświęcony jest natomiast kwestiom edukacji muzułmańskiej. W dokumencie zaznacza się, że poziom rozwoju systemu edukacji wpływa na siłę państwa i jego pozycję na arenie międzynarodowej, a edukacja w Rosji powinna uwzględniać także kwestie narodowościowe i wyznaniowe. Autorzy zauważają ponadto, że „rosyjskie religijne instytucje edukacyjne, które stanowią część rosyjskiej przestrzeni edukacyjnej, mają możliwość oparcia się na wielowiekowym doświadczeniu muzułmanów w kwestii rozwoju systemu edukacji religijnej, w tym na bogatym dziedzictwie teologicznym muzułmańskich narodów Rosji, wykorzystując dzieła tak wybitnych teologów, jak Szihabuddin Mardżani czy Musa Bigijew”²¹². Mowa jest

²⁰⁸ *Ibidem*, s. 20–21.

²⁰⁹ *Ibidem*, s. 24.

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ *Ibidem*.

²¹² *Ibidem*, s. 28–29.

również o tym, że „system edukacji muzułmańskiej powinien być elastyczny, zgodny z duchem czasu i zaspokajać potrzeby intelektualne społeczeństwa, zwiększać prestiż imamów w społeczeństwie”²¹³.

Warto także zwrócić uwagę na IV rozdział dokumentu zatytułowany *Islam i problematyka władzy*. Zaznacza się w nim, że należy odróżnić państwo świeckie od państwa ateistycznego, które zasadniczo odrzuca religię. Świeckość państwa, jak wskazują autorzy, „powinna być określona jako możliwość dokonania przez człowieka osobistego wyboru w sprawach wyznawanej wiary. Dzięki temu świeckie państwo może współpracować z różnymi wspólnotami religijnymi i udzielać pomocy wiernym”²¹⁴.

W dokumencie zaznacza się też, że dla państwa wieloetnicznego i wielowyznaniowego, jakim jest Federacja Rosyjska, świeckie państwo jest najlepszą formą organizacji społecznej, ponieważ pozwala przedstawicielom różnych wyznań wyrażać swoje poglądy i być równymi wobec siebie:

Dziś muzułmanie po raz pierwszy w historii swojego kraju żyją swobodnie i na równi z innymi wyznaniem i można stwierdzić, że świecki charakter państwa rosyjskiego bez wątpienia stanowi silną podstawę do budowy jedności narodów zamieszkujących Federację Rosyjską²¹⁵.

Wśród badaczy, którzy w swojej twórczości dokonują recepcji idei dżadidyizmu wymienić można między innymi Rafaela Chakimowa, uznawanego za jednego z najwybitniejszych współczesnych tatarskich historyków i filozofów. Przez wiele lat zajmował on ważne stanowiska w Republice Tatarstanu – w latach 1991–2008 był doradcą prezydenta Tatarstanu w kwestiach politycznych. Od 2011 roku kieruje Instytutem Historii im. Szihabuddina Mardżaniego Akademii Nauk Republiki Tatarstanu. Za działalność naukową otrzymał liczne nagrody i odznaczenia – między innymi w 2009 roku nagrodę dla najlepszego naukowca Akademii Nauk Republiki Tatarstanu²¹⁶. Warto też wspomnieć, że na początku lat 90. XX wieku był jednym

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ Хакимов Рафаэль Сибгатович, <https://alumni.kpfu.ru/famous/hakimov-rafael-sibgatovic> (dostęp: 5.05.2020).

z kluczowych uczestników rozmów oficjalnych delegacji Rosji i Tatarstanu w procesie przygotowywania i zawarcia umowy federacyjnej między Moskwą i Kazaniem²¹⁷.

W 2010 roku ukazała się monografia Chakimowa *Dżadidyzm. Reformowany islam*. Jak zaznacza autor, książka poświęcona jest „kwestiom pojawienia się i możliwościom rozwoju zreformowanego islamu na przykładzie historii tatarskiego ruchu przełomu XIX i XX wieku – dżadidyizmu”²¹⁸. Badacz przekonuje, że obecnie istnieje współczesna forma dżadidyizmu, czyli neodżadidyizm²¹⁹:

Świeckość i islam stały się niewygodnym tematem dla muzułmańskiej społeczności. Przyczyniły się do tego niepowodzenia w zakresie westernizacji krajów muzułmańskich, wpływ różnego rodzaju fundacji muzułmańskich na funkcjonowanie radykalnych partii i organizacji. Dżadidyizm nie zna tego problemu, gdyż jest to w gruncie rzeczy połączenie idei świeckich i religijnych. Nie jest szkołą religijną, nie podąża za autorytetami, to przede wszystkim uznanie pluralizmu w islamie²²⁰.

Natomiast w artykule *Krytyczne myślenie i modernizacja islamu* Chakimow pisze, że tak naprawdę głównym przesłaniem dżadidyizmu była walka ze ślepym podążaniem za autorytetami i otwarcie na krytyczne myślenie, które mogło się urzeczywistnić jedynie dzięki wysokiemu poziomowi edukacji, równouprawnieniu kobiet i mężczyzn, tolerancji wobec innych religii, otwartości na osiągnięcia kulturalne Europy. Autor przypisuje dżadidyizmowi wręcz fundamentalne znaczenie dla współczesnych Tatarów:

Cała współczesna kultura tatarska ma źródło w dżadidyzmie. Po rewolucji 1917 roku dał on o sobie znać w postaci muzułmańskiego socjalizmu, którego propagatorem był Sultán Galijew, dżadydysci padli ofiarą czystek stalinowskich, a ostatni tatarski reformator – Musa Bigijew – zmuszony był opuścić kraj w latach 30. XX wieku.

²¹⁷ Szerzej zob. Договор Российской Федерации и Республики Татарстан «О разграничении предметов ведения и взаимном делегировании полномочий между органами государственной власти Российской Федерации и органами государственной власти Республики Татарстан», <http://www.kazanfed.ru/docum/dogovor/1/> (dostęp: 5.05.2020).

²¹⁸ Р. ХАКИМОВ, *Джадидизм (реформированный ислам)*, Казань 2010.

²¹⁹ *Ibidem*, s. 88–89.

²²⁰ *Ibidem*, s. 183.

Walka tatarskich reformatorów ze średniowiecznymi tradycjami była przejawem odwiecznej walki postępu i zacofania. Na początku XXI wieku wyzwania współczesności stawiają przed społeczeństwem muzułmańskim taką samą potrzebę modernizacji²²¹.

Chakimow tłumaczy szczególnie charakter tatarskiego islamu za pomocą doświadczeń historycznych:

Z wielu powodów historycznych Tatarzy znaleźli się w specyficznych warunkach, które wymagały szczególnego zaangażowania siły intelektualnej [...]. Tatarzy mieszkali w Imperium Rosyjskim, prawosławnym państwie, które zaledwie ich tolerowało, ograniczając ich prawa tak bardzo, jak tylko mogło [...]. Tatarom zakazano tworzyć świecką edukację, kształcenie w języku tatarskim mogło być tylko religijne, byli zmuszeni konkurować z Rosjanami na znacznie gorszych warunkach ekonomicznych i prawnych. Ogromny ciężar sfinansowania całego systemu edukacji spadł na biznes narodowy, ponieważ państwo nie uważało tego za swój obowiązek. Wreszcie, nie można nie wspomnieć o jeszcze jednym czynniku, który wpłynął na rozwój dżadidyzmu wśród Tatarów. Państwo nie ingerowało w islam, ponieważ uważało się odpowiedzialne wyłącznie za ortodoksję. Stworzyło to atmosferę swobodnego rozwoju teologii tatarskiej. Dla Tatarów modernizacja stała się wewnętrznym i logicznym procesem rozwoju samego islamu²²².

Filozof zwraca również uwagę, że współcześnie Tatarstan, ale również Rosja, musi wybrać drogę modernizacji i zbliżenia z cywilizacją europejską:

Obecnie Tatarstan [...] wytwarza produkty zaawansowane technologicznie, wymaga to rozwoju krajowego systemu edukacji, przede wszystkim szkolnictwa wyższego. Nasi główni konkurenci znajdują się na Zachodzie, dlatego jesteśmy zmuszeni wprowadzić standardy bliskie europejskim. Nie możemy polegać na takich krajach muzułmańskich, jak Sudan, Pakistan, Iran i innych. Tam nie produkują samochodów ciężarowych, samolotów i helikopterów, są tylko konsumentami tych produktów, a co za tym idzie, nie mogą pomóc nam stać się bardziej konkurencyjnymi²²³.

²²¹ Р. ХАКИМОВ, *Критическое мышление и обновление ислама*, <https://globalaffairs.ru/articles/kriticheskoe-myshlenie-i-obnovlenie-islama/> (dostęp: 5.05.2020).

²²² *Ibidem*.

²²³ *Ibidem*.

Uczony zaznacza, że dzięki doświadczeniu historycznemu Tatarów, którzy zamieszkują obecnie Federację Rosyjską, dziedzictwu myśli teologicznej tatarskich myślicieli, czy wreszcie dynamicznemu rozwojowi społeczności rosyjskich muzułmanów, można mówić o subcywilizacji muzułmańskiej w Tatarstanie i Rosji²²⁴. Również Musa Bigijew w całej swojej twórczości zwracał uwagę na to, że rosyjscy muzułmanie zawsze będą stanowić część światowej ummy i jednocześnie komponent państwa rosyjskiego.

Chakimow prezentuje również swoją koncepcję pojęcia euroislam²²⁵, pod którym „należy rozumieć współczesną formę dżadidyizmu – neodżadidyizm, który w dużej mierze odzwierciedla kulturalny aspekt islamu, a nie jego rytualną część, pozostawiając to w gestii samego człowieka. Punktem wyjścia dla euroislamizmu jest idżtihad, a więc krytyczne myślenie i metoda nowoczesnej interpretacji Koranu jako gwarancja stałego postępu kultury muzułmańskiej”²²⁶. Z przytoczonych wyżej słów badacza jasno wynika, że główne źródła jego twórczości opierają się na intelektualnych osiągnięciach myślicieli epoki dżadidyizmu, a jego spojrzenie na zagadnienia związane z interpretacją Koranu i podejście do kwestii idżtihadu jest zbieżne z poglądami w tej materii między innymi Musy Bigijewa. Podobnie zresztą jak Bigijew, również Chakimow zwraca uwagę na kwestię równouprawnienia kobiet i mężczyzn. Zaznacza, że poligamia jest zaprzeczeniem równości kobiety i mężczyzny i – jak podkreśla – tylko w przypadku respektowania równości każdego człowieka możliwa jest sprawiedliwość w społeczeństwie²²⁷. Zauważa też, że po 11 września 2001 roku, kiedy na świecie obserwowana jest postępująca islamofobia, następuje proces podziału świata według kryterium wyznawanej religii:

²²⁴ *Ibidem*.

²²⁵ Zaznaczyć należy, że pojęcie euroislamizmu związane jest przede wszystkim z Bassamem Tibim oraz Tarkikiem Ramadanem. Tibi wprowadził termin euroislam w roku 1992. W jego opinii muzułmanie zamieszkujący Europę powinni stworzyć specyficzną formę islamu, która mogłaby współistnieć z wartościami europejskimi (między innymi takimi, jak pluralizm, tolerancja, zachodnie wartości polityczne). Z kolei Tarik Ramadan wzywa do stworzenia nowej tożsamości europejsko-muzułmańskiej. Szerzej zob. M. Hashas, *The Idea of European Islam: Religion, Ethics, Politics and Perpetual Modernity*, New York 2018; T. Ramadan, *To Be a European Muslim*, Leicester 2015.

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ *Ibidem*.

Zjednoczyć podzielony świat mogą jedynie nowe wartości. Nie mogą być one jednak tylko liberalne, jak też wyłącznie tradycyjne, muzułmańskie. Wschód i Zachód może zbliżyć jedynie idżtihad, który jest niczym innym jak początkiem liberalnego myślenia. Jeśli wolna jednostka za sprawą edukacji dąży do postępu społecznego, to jest to do przyjęcia zarówno dla kultury muzułmańskiej, jak i zachodniej²²⁸.

W 2010 roku, z okazji prezentacji swojej książki poświęconej dżadidyzmowi, Rafael Chakimow udzielił portalowi *Info-Islam.ru* wywiadu na temat nie tylko nowej publikacji, lecz także pojmowania przez niego współczesnego charakteru rosyjskiego i tatarskiego islamu²²⁹. Myśliciel odniósł się między innymi do źródła terminu *tatarski islam*, którym również posługuje się w swojej twórczości. Jego zdaniem, tatarski islam określa przede wszystkim wpływ religii muzułmańskiej na życie ludności tatarskiej:

Tatarski islam to islam w ramach norm koranicznych, który powstał wśród Tatarów na przełomie XIX i XX wieku. Wtedy Tatarzy żyli w szczególnych warunkach: rosyjskim otoczeniu i ustawodawstwie carskim ograniczającym ich prawa. W tych warunkach dzięki islamowi mogli stać się konkurencyjnymi, dobrze wykształconymi ludźmi. To jest esencja tatarskiego islamu – jego intelektualny charakter. Nie ma tu mowy o odejściu od Koranu. Po prostu interpretowanie Koranu wymaga rozsądnego podejścia, wzięcia pod uwagę czasu, miejsca i kontekstu kulturowego danego narodu²³⁰.

Przytoczone słowa mogą zatem służyć stwierdzeniu, że zarówno neodżadidyzm, jak i tatarski islam czy euroislam – mimo różnic w kwestii terminologicznej – odwołują się tak naprawdę do tych samych źródeł i ich znaczenie jest niezwykle zbliżone, a nawet tożsame.

Chakimow we wspomnianym wywiadzie podkreśla także, że według niego dżadidyzm to nic innego jak sposób życia całego narodu tatarskiego. Zaznacza też, że pluralizm myśli, jaki charakteryzował ten ruch, wyraża się w różnorodności myślicieli i działaczy, którzy go

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ И. Мухаметзянов, Рафаэль Хакимов: Джадидизм это образ жизни народа, http://www.info-islam.ru/publ/mnenija/intervju/rafaehl_khakimov_dzhadidizm_ehto_obraz_zhizni_naroda (dostęp: 5.05.2020).

²³⁰ *Ibidem*.

tworzyli. Twierdzi wręcz, że „dżadidyzm to przede wszystkim pluralizm. Uznanie tego, że ktoś może mieć inne zdanie, to dżadidyzm”²³¹.

Ciekawa wydaje się opinia uczonego na temat obecnego stanu islamu w Tatarstanie. Uważa on, że współcześnie oficjalny islam ma tu konserwatywny charakter. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest ślepe podążanie za taklidem. Co interesujące, ponad sto lat temu podobną diagnozę muzułmańskiej społeczności Imperium Rosyjskiego sformułował Musa Bigijew, wysuwając swoją tezę neotaklidu. Chakimow odnosi się także do tej postaci, ubolewając, że „współcześnie brakuje muzułmańskich intelektualistów pokroju Musy Bigijewa, ale nawet w XX wieku nie było myśliciela takiego pokroju jak on”²³².

Uczony zauważa, że tylko zgłębianie przez młodych muzułmanów dorobku intelektualnego tatarskich myślicieli przełomu XIX i XX wieku może przyczynić się do rozwoju społeczności muzułmańskiej. Warto również odnieść się do rozumienia samego zjawiska i określenia ram czasowych dżadidyizmu, którego dokonał Chakimow. W jego opinii początków tego ruchu nie należy wiązać jedynie z reformami systemu edukacji z drugiej połowie XIX wieku, ale należy szukać ich wcześniej – w czasach działalności Szihabuddina Mardżaniego²³³.

Chakimow nawiązuje do kwestii neodżadidyizmu także w książce *Gdzie nasza Mekka? Manifest euroislamu* (Где наша Мекка? Манифест евросилама), w której pisze:

Charakter cywilizacji zachodniej określa dziś postęp naukowo-techniczny i rozwój życia społecznego. Przeciwwstawienie kolektywizmu indywidualizmowi, potępienie racjonalizmu oznacza świadome skazywanie siebie na zacofanie. Jeżeli islam chce zachować swoje wpływy w społeczeństwie, powinien umieć odpowiadać na wyzwania współczesności. Nie chodzi o to, żeby odwrócić się od Wschodu i zwrócić ku Zachodowi. Chodzi o to, żeby zapożyczyć wszystko to, co jest cennego w świecie. Jeśli obecnie Stany Zjednoczone Ameryki, państwa europejskie czy kraje Azji Południowo-Wschodniej dynamicznie się rozwijają, to znaczy, że trzeba za nimi podążać i je naśladować²³⁴.

²³¹ *Ibidem*.

²³² *Ibidem*.

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ Р. ХАКИМОВ, *Где наша Мекка? Манифест евросилама*, http://www.kazanfed.ru/dokladi/mecca_rus.pdf (dostęp: 5.05.2020).

Chakimow bezpośrednio odwołuje się także do myśli Musy Bigijewa, pisząc: „Wielu w krajach muzułmańskich zaczęło kopiować wzorce zachodnie. Musa Bigijew określał to jako nowy taklid”²³⁵. Chakimow, podobnie jak Bigijew, wzywa współczesnych muzułmanów do skupienia się na edukacji i nauce w celu zrozumienia Zachodu i zaczerpnięcia z niego wzorców, które okażą się pożyteczne dla cywilizacji muzułmańskiej. Zaznacza, że nie można implementować określonych idei czy sposobu myślenia istniejącego w państwach zachodnich do krajów muzułmańskich, gdyż są to zupełnie inne cywilizacje, jednak czerpanie z osiągnięć Zachodu w celu zainicjowania własnego postępu nie jest niczym złym²³⁶.

Należy też zwrócić uwagę na niezwykle istotny artykuł Chakimowa *Kim jesteś Tatarze?* (Кто ты, татарин?)²³⁷. W tekście tym autor dokonuje niezwykle krytycznej oceny współczesnej społeczności tatarskiej zamieszkującej Federację Rosyjską. Zwraca uwagę głównie na to, że jedną z największych ułomności dzisiejszego społeczeństwa tatarskiego jest brak zainteresowania rozwojem własnej kultury i nauki:

Przed rewolucją cały system edukacji wspierany był przez darowizny przedsiębiorców. Dzięki temu powstały potężne centra tatarskiej nauki i kultury, nie tylko w Kazaniu, ale też w Ufie czy Orenburgu. Dzisiaj tatarski biznesmen bardziej zainteresowany jest kupnem nowego mercedesa niż ofiarowaniem pieniędzy na rozwój mediów czy wydanie książki [...]. Przed rewolucją byli tak zwani biali i czarni biznesmeni. Pierwsi dzielili się z ludźmi, drudzy – wszystko przejadali. Dzisiaj nie ma filantropów, których znaliby wszyscy Tatarzy²³⁸.

A gdzie byli nasi imamowie i mufti? Zbudowali wiele meczetów. Stali się dobrymi kuratorami, a powinni być duchowymi mentorami, którzy dbaliby o jedność muzułmanów. Spośród nich niewielu ludzi pamięta dzieła Kursawiego, Mardżaniego czy Bigijewa, a tych, którzy czytają te dzieła wybitnych teologów muzułmańskich jest jeszcze mniej. Wielu muftich prowadzi ze sobą wojny, to wstyd!²³⁹

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ *Idem*, *Кто ты, татарин?*, https://www.tataroved.ru/publication/npop/1/?&url=/publication/npop/1/&seo_rewrite_url=/publication (dostęp: 5.05.2020).

²³⁸ *Ibidem*.

²³⁹ *Ibidem*.

Chakimow stwierdza, że rosyjscy muzułmanie, a przede wszystkim Tatarzy, powinni określić swoje miejsce we współczesnej Rosji i świecie oraz swoje podejście do Europy. Co ważne, w swoich rozważaniach, podobnie jak Bigijew, nakreśla on ramy ustroju państwowego, w którym społeczność tatarska mogłaby się w pełni rozwijać:

Autorytaryzm zawsze zwracał się przeciwko naszemu narodowi, stawiając go na krawędzi przetrwania. Demokracja jest korzystna dla Tatarów! Pozwala nam w pełni pokazać naszą aktywność społeczną i wysokie wykształcenie. Konkurencyjność kultury tatarskiej przejawia się jedynie w warunkach wolności. Dziś Rosja nie wie, w jakim kierunku zmierza. Znajduje się ona między Wschodem a Zachodem, między imperium a demokracją. Utknęła na rozdrożu historii²⁴⁰.

Te konkretne postulaty mają jednak wyjątkowo utopijny charakter, ponieważ obecnie, podobnie jak w czasach Musy Bigijewa, możliwości stworzenia demokratycznego państwa w Rosji są coraz słabsze. Zwracają na to uwagę rosyjscy badacze, między innymi religioznawca Siergiej Burjanow, który podkreśla, że wraz z momentem dojścia do władzy Władimira Putina jakakolwiek gra polityczna odeszła w niebyt i od muzułmanów wymaga się wyłącznie akceptacji bieżącej polityki, a muzułmańscy liderzy wykorzystywani są w charakterze dodatku, gdyż dla legitymizacji władzy potrzebne jest tylko jedno wyznanie, najbardziej tradycyjne²⁴¹.

Również specyfika systemu politycznego Federacji Rosyjskiej i świadomości politycznej samych Rosjan nie wskazuje na to, by w przyszłości sprawdził się scenariusz zarysowany przez Chakimowa. Jak zauważa Roman Bäcker, „władca rozumiany jest w Rosji bardziej jako basileus niż urzędnik publiczny. Osoba ta winna dzierżyć władzę niepodzielną, bez możliwości wyznaczania ziemskich granic tej władzy”²⁴². W takich warunkach jakiejkolwiek koncepcje zakładające rozwój systemu demokratycznego w Rosji wydają się jedynie koncepcjami idealistycznymi.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ Szerzej zob. С. Бурьянов, *Религия на выборах в России. Фактор отношений государства с религиозными объединениями в федеральном избирательном цикле 2003–2004 года*, Москва 2005.

²⁴² R. Bäcker, *Rosyjskie myślenie polityczne za czasów prezydenta Putina*, Toruń 2007, s. 43.

Warto także wspomnieć o kolejnym badaczu, który porusza kwestię dżadidyizmu. Ajdar Chabutdinow z Kazańskiego Uniwersytetu Federalnego, członek Rady Ekspertów do spraw Teologii przy rosyjskim Ministerstwie Nauki i Edukacji²⁴³, proponuje postrzegać dżadidyizm jako ruch o zupełnie świeckim charakterze. W książce *Приwódцы народа* (Лидеры нации) pisze:

Dżadidyzm rozumiem jako ruch mający na celu stworzenie narodu typu europejskiego. Nie należy łączyć tego procesu z europejską reformacją, która miała głównie charakter religijny. Dżadidyizm był ruchem o charakterze przede wszystkim świeckim. Dżadidyści na początkowym etapie wyznaczyli sobie za cel reformę systemu edukacji. Później planowali zmierzać do stworzenia narodu [...] posiadającego autonomię w sprawach religii i edukacji, w skali ogólnopaństwowej opowiadali się za decentralizacją i ustanowieniem państwa konstytucyjnego z równymi prawami dla wszystkich mieszkańców. Dżadidyizm nie dążył do zmiany muzułmańskich obrzędów religijnych czy dogmatyki. W rzeczywistości cała reformatorska działalność muzułmanów w Rosji może zostać zdefiniowana w kilku kluczowych aspektach: reformie edukacji, postulatach reform politycznych i stworzeniu konstytucyjnego państwa prawa oraz reformie wielu muzułmańskich norm prawnych²⁴⁴.

Na uwagę zasługuje także inny współczesny uczony muzułmański i działacz religijny, który w swojej twórczości również odnosił się do zagadnienia związanego z obecnością idei dżadidyizmu we współczesnej społeczności muzułmańskiej Rosji. Waliuła Jakupow jest uważany za jednego z najważniejszych działaczy religijnych we współczesnym Tatarstanie, a za sprawą swojej tragicznej śmierci w 2012 roku²⁴⁵ dla wielu muzułmanów republiki stał się symbolem

²⁴³ Хабутдинов Айдар Юрьевич, https://kpfu.ru/pec_print?p_id=39142&p_lang= (dostęp: 5.05.2020).

²⁴⁴ А. Хабутдинов, *Лидеры нации*, Казань 2003, s. 8–9.

²⁴⁵ Został zastrzelony 19 lipca 2012 roku obok swojego domu, w tym samym czasie dokonano również zamachu bombowego na przewodniczącego Duchownego Zarządu Muzułmanów Republiki Tatarstanu – Ildusa Fajzowa, który w wyniku ataku odniósł poważne obrażenia. Większość ekspertów zajmujących się islamem w Rosji wiąże zabójstwo Jakupowa z jego oficjalną działalnością. Również organy śledcze zwracały uwagę, że nie był to atak terrorystyczny, a celem zamachu było jedynie pozbawienie życia przywódców religijnych Republiki Tatarstanu. Jak zaznacza Roman Silantiew, zarówno Fajzow, jak i Jakupow prowadzili zdecydowa-

walki z ekstremizmem muzułmańskim. Kierował Departamentem Edukacji Duchownego Zarządu Muzułmanów Republiki Tatarstanu, gdzie był zaangażowany w opracowywanie jednolitego systemu edukacji muzułmańskiej w Tatarstanie, zajmował się również przygotowywaniem programów nauczania dla szkół muzułmańskich. Co istotne, był także założycielem pierwszego w epoce poradzieckiej w Rosji wydawnictwa muzułmańskiego Iman, które specjalizuje się w publikacji książek poświęconych tradycyjnemu dla rosyjskich muzułmanów islamowi hanafickiemu. Wydawnictwo działa od 1990 roku i szczególnie w latach 90. odgrywało istotną rolę w rozprzestrzenianiu wiedzy na temat islamu i dziedzictwa teologicznego muzułmańskich uczonych wśród Tatarów²⁴⁶.

Według Jakupowa dżadidyzm istotnie odegrał ważną rolę w życiu narodu tatarskiego, a „jego żywe dziedzictwo realnie istnieje wśród współczesnych uczonych muzułmańskich”²⁴⁷. Jednak Jakupow uważa, że idee związane z tym ruchem nie powinny determinować współczesnego rozwoju religii muzułmańskiej w Rosji w taki sposób, jak proponuje to chociażby Rafael Chakimow. W 2006 roku ukazała się praca Jakupowa *Fałszywy dżadidyzm* (Лжеджадидизм), w której autor poddał krytycznej ocenie działania podejmowane przez niektórych przedstawicieli współczesnej tatarskiej inteligencji²⁴⁸.

Już na samym wstępie czytamy:

Największe zagrożenie dla islamu stanowią dwa powiązane wzajemnie ruchy – wahhabizm i fałszywy dżadidyzm. Obie te grupy są do siebie podobne pod względem teologicznym, to znaczy opowia-

na walkę z przedstawicielami salafizmu i „przy pomocy władz zdołali zapobiec rozwojowi scenariusza dagestańskiego i uchronić Tatarstan od wojny religijnej”. Jak pisze Maciej Falkowski, obecnie kwestia rozwoju salafizmu jest najbardziej palącym problemem w Dagestanie, którego władze, wraz z Duchownym Zarządem Muzułmanów Dagestanu, zintensyfikowały antysalafickie działania, co jednak prowadzi do zbrojnego oporu ze strony przedstawicieli salafizmu. Szerzej zob. M. Falkowski, *Rosyjski „Bliski Wschód”: eskalacja konfliktów religijnych na Kaukazie Północnym*, https://www.osw.waw.pl/sites/default/files/komentarze_207_0.pdf (dostęp: 12.06.2020); А. Еникеев, *Накануне Рамазана в Казани расправились с лидерами мусульманского духовенства*, <https://www.kp.md/daily/25918/2871220/> (dostęp: 12.06.2020).

²⁴⁶ И. Гафиятуллина, *Издательство «Иман» отметило очередной день рождения*, <http://apanay.tatar.ru/168-iman-otmetilo-ocherednoj-den-rozhdeniya> (dostęp: 12.06.2020).

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ В. Якупов, *Лжеджадидизм*, Казань 2006.

dają się za reformowaniem islamu, nie wykazując tolerancji dla tradycyjnych szkół religijnych²⁴⁹.

W rozdziale zatytułowanym *Fałszywe reformy – zagrożenie dla pierwotnej tożsamości tatarskiej* myśliciel dokonuje jeszcze szerszej krytyki neodżadidyzmu:

Obecnie tradycje tworzące obraz islamu, jego religijne podstawy są poddawane próbom destrukcyjnego wpływu reformatorów. Wpływ ten ma charakter zarówno obiektywny, jak i subiektywny. Pierwszy spowodowany jest konkurencją międzywyznaniową, przede wszystkim ze strony chrześcijaństwa, szczególnie ze strony Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Drugi natomiast – dążeniem poszczególnych reformatorów do zaspokojenia swoich egoistycznych ambicji i interesów²⁵⁰.

Jakupow podkreśla, że wszelkie próby dokonania współczesnej reformy rosyjskiego islamu mają na niego tak naprawdę destrukcyjny wpływ i jedynym sposobem przeciwdziałania temu jest wzmocnienie wiary i odwoływanie się do tradycji. Co ciekawe, nie potępia on dżadidyzmu jako zjawiska historycznego, a raczej próby jego implementacji do współczesnych realiów.

Widoczna jest także różnica w interpretacji stanu współczesnego islamu w Rosji. To, co dla Chakimowa jest pewnego rodzaju świadectwem inercji, czyli nadawanie wyjątkowego znaczenia przez muzułmanów obrzędom czy rytuałom, dla Jakupowa jest fundamentem i synonimem siły islamu. Odnosząc się głównie do środowiska akademickiego, autor *Fałszywego dżadidyzmu* przestrzega:

Na tle rzeczywistego wzrostu poziomu religijności wśród mieszkańców szukają oni dla siebie miejsca w mozaice religii. Być ateistą oznacza dzisiaj polityczne samobójstwo, zwrócenie się ku tradycyjnemu modelowi obarczone jest odrzuceniem wielu przyjemności. Oto dlaczego wymyślona została pod dźwięcznym hasłem reformaacja islamu, która pozwala elitom wygrać czas – mogą nazywać siebie wyznawcami islamu, ale innego, to znaczy mogą dalej wieść grzeszne życie z punktu widzenia tradycyjnego islamu²⁵¹.

²⁴⁹ *Ibidem*, s. 2.

²⁵⁰ *Ibidem*, s. 20.

²⁵¹ *Ibidem*.

Jakupow zauważa też, że dążenie tatarskiej inteligencji do reform związane jest przede wszystkim z tym, w jakim czasie została wykształcona elita religijna Tatarstanu. Zauważa, że w czasie reislamizacji lat 90. elita ta stanowiła grupę ludzi o określonych, ukształtowanych poglądach filozoficznych czy podejściu metodologicznym, stąd też ich stosunek do procesu odrodzenia religijnego determinowany był właśnie tymi czynnikami²⁵².

Współczesny charakter rosyjskiego islamu stanowi temat rozważań wielu badaczy. Jak zaznacza Ljoma Baszyrow, cechą wyróżniającą islam tatarski jest chęć zbliżenia z Zachodem i cywilizacją europejską, przy jednoczesnym zachowaniu moralnych podstaw islamu. W opinii uczonego, islam tatarski – ze względu na warunki geograficzne oraz czynniki historyczne – różni się od islamu północnokaukaskiego. Tatarzy

o wiele częściej kontaktowali się z przedstawicielami innych religii oraz muzułmanami Azji Centralnej, co doprowadziło wśród nich do rozwoju etnicznej i religijnej tolerancji, swoistej syntezy wartości moralnych i kulturowych islamu z liberalnymi ideami cywilizacji zachodniej. Doświadczenia te doprowadziły roku do zbliżenia cywilizacyjnego współczesnego tatarskiego islamu z Europą²⁵³.

Z kolei Władimir Siemionow zauważa, że obecnie na kształt islamu tatarskiego w istotnym stopniu wpływają idee dżadidyizmu, który po przemianach politycznych w państwie rosyjskim z przełomu lat 80. i 90. XX wieku znów stał się obecny w sferze publicznej: „W latach pieriestrojki w Tatarstanie zaczęto znowu wydawać dzieła dżadidyistów, zaczęto nazywać ich imionami ulice, instytuty, biblioteki, a tatarska inteligencja wzywa do stworzenia neodżadidyizmu”²⁵⁴. Badacz zauważa także, że współcześnie można mówić o tatarskim islamie, w ramach którego wyróżnić można

²⁵² *Ibidem*, s. 21.

²⁵³ Szerzej zob. Л.А. Королева, «Евроислам» в постсоветской России: к историографии вопроса, „Омский научный вестник” 2007, № 4, s. 53–54; Л.А. Баширов, *Ислам в контексте этнополитических процессов в современной России*, „Государство, религия, церковь в России и за рубежом” 2009, № 1, s. 217–227.

²⁵⁴ В.В. Семенов, *Этнические мусульмане и межнациональные отношения в Поволжье*, [w:] *Ислам в России. Взгляд из регионов...*, s. 85.

islam meczetów – który staje się coraz mniej narodowy, gdyż imamowie często zdobywają wykształcenie w krajach arabskich, a kazania są wygłaszane w języku rosyjskim; islam inteligencji – neodżadidyzm czy euroislam, który w opinii tradycjonalistów graniczy z herezją; islam narodowy – popularny szczególnie na wsiach i w małych miejscowościach, związany z lokalnymi tradycjami i rytuałami²⁵⁵.

Należy także wspomnieć o postaci Damira Muchetdinowa – wiceprzewodniczącego Duchownego Zarządu Muzułmanów Federacji Rosyjskiej, pełniącego również funkcję redaktora naczelnego w Domu Wydawniczym Medyna²⁵⁶ i muzułmańskich internetowych portali informacyjnych. Muchetdinow specjalizuje się w problematyce rozwoju współczesnej rosyjskiej społeczności muzułmańskiej, uznawany jest za zagorzałego zwolennika dżadidyzmu, a w swoich pracach opowiada się za syntezą duchowego dziedzictwa cywilizacji arabsko-muzułmańskiej z osiągnięciami naukowymi cywilizacji europejskiej²⁵⁷. W swojej działalności naukowej rozwija koncepcję rosyjskiego islamu zaproponowaną przez Ismaila Gasprinskiego. Według niego współcześnie rosyjska społeczność muzułmańska stoi przed globalnymi wyzwaniami, na które będzie zdolna odpowiedzieć jedynie wypracowując spójną strategię rozwoju. Najważniejsze założenia swojej myśli społeczno-politycznej w kontekście rozwoju społeczności muzułmańskiej w Rosji uczony zawarł w książce *Rosyjski islam – wezwanie do refleksji i kontekstualizacji* (Российское мусульманство – призыв к осмыслению и контекстуализации) wydanej w 2015 roku.

W publikacji tej Muchetdinow wysuwa tezę, że rosyjscy myśliciele, pisząc o państwie rosyjskim, rzadko odwoływali się do analizy

²⁵⁵ *Ibidem*.

²⁵⁶ Jedno z najszybciej rozwijających się wydawnictw muzułmańskich w Rosji. Utworzone przy wsparciu Duchownego Zarządu Muzułmanów Niżnego Nowogrodu, specjalizuje się w publikacjach z dziedziny współczesnej teologii muzułmańskiej, głównie szkoły hanafickiej. W ramach wydawnictwa prowadzone są badania na temat historii narodu tatarskiego, a także dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego. Stawia sobie ono za cel popularyzację kultury muzułmańskich narodów Rosji. Szerzej zob. *Издательский дом «Медина»*, <http://www.idmedina.ru/medina/> (dostęp: 5.05.2020).

²⁵⁷ *Мухетдинов Дамир Ваисович*, <https://www.islamrf.org/mukhetdinov> (dostęp: 5.05.2020).

czynnika muzułmańskiego. Uczony, nawiązując do przykładu Iwana Iljina²⁵⁸, podkreśla, że „rosyjska idea” i inne projekty uzasadniające cywilizacyjną specyfikę Rosji nie zważają na czynnik muzułmański, a bez jego uwzględnienia nie można stworzyć odpowiedniej strategii rozwoju Rosji jako państwa wielowyznaniowego i wielokulturowego²⁵⁹. Badacz twierdzi, że tendencje demograficzne wskazują, iż do 2025 roku co piąty mieszkaniec Rosji będzie wyznał islam, co doprowadzi do zmian w rosyjskim społeczeństwie, a to może spowodować kryzys rosyjskiej tożsamości:

Masowa depopulacja wśród Rosjan, starzenie się ludności, przepływy migracyjne, sukces demograficzny narodów muzułmańskich – wszystko to niewątpliwie wskazuje, że w nadchodzących latach rola islamu w rosyjskiej rzeczywistości społecznej i duchowej znacznie się zwiększy²⁶⁰.

Jak podkreśla Muchetdinow, rosyjski islam, przede wszystkim tatarski, rozumiany jako byt społeczno-kulturowy, odznacza się „demokracją w zarządzaniu społecznością muzułmańską; tolerancją i umiejętnością pokojowego koegzystowania z przedstawicielami innych religii; dążeniem do edukowania społeczeństwa; wysokim statusem kobiety w społeczeństwie”²⁶¹. Autor zaznacza, że rosyjski islam to pewnego rodzaju konglomerat powiązanych ze sobą tradycyjnych kultur i praktyk religijnych i różni się od islamu arabskiego, afrykańskiego czy europejskiego. Dlatego też, zdaniem uczonego, trzeba stworzyć koncepcję rosyjskiego islamu, która „będzie odpowiedzią na pytanie, jak rosyjscy muzułmanie mają przetrwać w nowoczesnych warunkach, nie tracąc jednocześnie swojej tożsa-

²⁵⁸ Iwan Iljin (1883–1954) – rosyjski filozof i pisarz. W pracy *O rosyjskiej idei* pisze o idei, która powinna wyrażać rosyjską tożsamość historyczną i jednocześnie historyczną misję Rosji. Według niego rosyjska idea powinna być oparta na cechach narodowych, gdyż tylko to zapewni wypełnienie rosyjskiej misji historycznej. Idea ta powinna się uwidaczniać w procesie nauczania, kulturze i życiu całego narodu. Szerzej zob. E. Якушев, И.А. Ильин о русской идее, <https://www.proza.ru/2012/01/16/338> (dostęp: 12.06.2020).

²⁵⁹ Д. Мухетдинов, *Российское мусульманство – призыв к осмыслению и конституализации*, Москва 2015, s. 46–47.

²⁶⁰ *Ibidem*, s. 16.

²⁶¹ *Ibidem*, s. 37.

mości”²⁶². Muchetdinow wskazuje także, przed jakimi wyzwaniami stoi rosyjski islam. Zalicza do nich wyzwania globalne, takie jak: globalizacja, islamofobia, problem integracji imigrantów. Ponadto zaznacza, że istotnym wyzwaniem są wywodzące się z Zachodu europejskie wartości, które obecnie mają ultraliberalny charakter i połączone są z wszechobecną kulturą konsumpcyjną. Kolejnym wyzwaniem, o jakim wspomina uczony, jest radykalizacja religii – aby temu zapobiec, należy przede wszystkim nieustannie rozwijać system edukacji religijnej i przewyższać marginalizację dyskursu muzułmańskiego w przestrzeni medialnej²⁶³.

W ciągu ostatnich kilkunastu lat zainteresowanie współczesnych myślicieli muzułmańskich, działaczy społeczno-politycznych czy pisarzy ideami prezentowanymi przez Musę Bigijewa wzrasta. O potrzebie zgłębiania jego myśli i dziedzictwa naukowego świadczy fakt, że coraz częściej współcześni działacze muzułmańscy w Rosji i naukowcy podejmują problematykę, która stanowiła oś zainteresowania myśliciela. Coraz częściej także twórczość Musy Bigijewa przybliżana jest odbiorcom – mieszkańcom Federacji Rosyjskiej. 10 kwietnia 2015 roku w Muzeum Kultury Muzułmańskiej meczetu Kul Szarif w Kazaniu odbyło się otwarcie czasowej wystawy „Wieczny wędrowiec” poświęconej tej postaci²⁶⁴. Była to pierwsza tego typu wystawa w stolicy Tatarstanu, zorganizowana w 140. rocznicę urodzin myśliciela. Co ważne, po raz pierwszy twórczość Musy Bigijewa została zaprezentowana szerokiej publiczności za sprawą udostępnienia przez jego wnuka rodzinnego archiwum²⁶⁵. Jednym z najbardziej oryginalnych eksponatów przekazanych przez rodzinę myśliciela okazał się rękopis przekładu Koranu na język tatarski, który był dziełem Bigijewa, a nie został opublikowany z powodu zakazu wydanego przez Duchowny Zarząd Muzułmanów na początku XX wieku. Został oficjalnie zaprezentowany dopiero w 2010 roku²⁶⁶. W ramach wystawy odbyły się ponadto spotkania dla uczniów szkół muzułmańskich z Republiki Tatarstanu²⁶⁷.

²⁶² *Ibidem.*

²⁶³ *Ibidem.*

²⁶⁴ *Вечный странник (К 140-летию со дня рождения Мусы Бигиева)*, <http://tourism.tatarstan.ru/rus/index.htm/news/413976.htm> (dostęp: 12.06.2020).

²⁶⁵ *Ibidem.*

²⁶⁶ *Ibidem.*

²⁶⁷ *Ibidem.*

Myśl i idee Musy Bigijewa w ciągu ostatnich lat stanowią w Federacji Rosyjskiej temat spotkań naukowców zajmujących się muzułmańską myślą polityczną. Bardzo dobrym przykładem są konferencje tematyczne poświęcone postaci myśliciela, które noszą wspólną nazwę – Seminaria bigijewowskie (*Бигиевские чтения*). Konferencje te stanowią doskonałą platformę wymiany poglądów na temat dziedzictwa naukowego Bigijewa oraz służą prezentacji przez naukowców współczesnej interpretacji jego myśli. Pierwsza edycja konferencji odbyła się w dniach 12–14 grudnia 2014 roku w Moskwie i była zorganizowana przez Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Państwowego w Petersburgu, Moskiewski Instytut Muzułmański oraz Duchowny Zarząd Muzułmanów Federacji Rosyjskiej²⁶⁸. Jednym z rezultatów pierwszej edycji konferencji, której pełna nazwa brzmiała „Seminaria bigijewowskie: dialog religii – doświadczenie przez pryzmat religii muzułmańskiej” było nadanie imienia Musy Bigijewa głównej muzułmańskiej wyższej placówce edukacyjnej w Moskwie, jaką jest Moskiewski Instytut Muzułmański²⁶⁹. Do tej pory zostały zorganizowane cztery edycje tych spotkań, co świadczy o dużej popularności idei głoszonych przez Bigijewa wśród rosyjskich muzułmanów.

Warto zwrócić uwagę na rezolucję, która została przyjęta w trakcie pierwszej edycji omawianej konferencji. Jest w niej mowa o tym, że istnieje potrzeba rozwoju badań nad rosyjską muzułmańską myślą teologiczną. Jak zaznacza się w punkcie czwartym rezolucji, „zgodnie z propozycją ożywienia rodzimej szkoły teologicznej islamu, wyrażoną przez prezydenta Federacji Rosyjskiej, Władimira Putina, podczas spotkania z muzułmańskimi uczonymi 22 października 2013 roku w Ufie, konieczna jest aktywizacja do działania młodych specjalistów z zakresu teologii muzułmańskiej”²⁷⁰.

Uczestnicy konferencji wyrazili w rezolucji końcowej nadzieję, że dalszy rozwój badań nad rosyjskim dziedzictwem myśli muzułmańskiej będzie finansowany przez organizacje muzułmańskie, w tym zarządy duchowne, a ponadto wyrazili opinię, iż należy zintensyfikować wysiłki na rzecz przeciwdziałania ekstremizmowi w Rosji, czemu powinna służyć edukacja muzułmańska i praca z wiernymi

²⁶⁸ *Московский исламский институт будет носить имя Мусы Бигиева*, <http://old.miu.su/archives/6229> (dostęp: 12.06.2020).

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ *Резолюция научной конференции «Бигиевские чтения»*, <http://dumrf.ru/pravlenie/documents/8844> (dostęp: 12.06.2020).

w różnych regionach kraju²⁷¹. Słowa zawarte w rezolucji wskazują, że współcześnie rosyjscy muzułmanie chcą nie tylko czerpać z dorobku rosyjskich intelektualistów muzułmańskich przełomu XIX i XX wieku, ale także zauważają, iż prezentowane przez dżadidystów podejście do kwestii edukacji może być wykorzystane w procesie chociażby przeciwdziałania ekstremizmowi, co niewątpliwie odgrywa istotną rolę dla stabilności systemu politycznego w Federacji Rosyjskiej.

Najważniejszym rezultatem drugiej edycji wspomnianej konferencji było wydanie publikacji pokonferencyjnej zawierającej wystąpienia jej uczestników. Tom zatytułowany *Seminaria bigijewowskie: myśl teologiczna rosyjskich muzułmanów końca XIX i początku XX wieku* opatrzony został wstępem przewodniczącego Rady Muftich Rosji Rawiła Gajnutdina. Stwierdza on w nim, że

zwrot ku dziedzictwu przeszłości w kontekście rozwoju myśli muzułmańskiej w nowym stuleciu spowodowany jest naszym pragnieniem pójścia do przodu, opierając się na najlepszym dziedzictwie, jakie pozostawili nasi poprzednicy. Podobnie jak dżadidyści, jesteśmy przekonani, że wysiłek intelektualny jest znakiem szczególnym każdego społeczeństwa idącego naprzód, podobnie jak intelektualny upadek jest zwiastunem upadku społecznego i politycznego²⁷².

Gajnutdin dodaje również:

Celem działalności naszych poprzedników był rozwój cywilizacji muzułmańskiej. Dżadidyści nie mogli pogodzić się z trzeciorzędną, peryferyjną rolą ummy w ówczesnej cywilizacji. My, rosyjscy muzułmanie, z dumą możemy wskazać, że cała plejada genialnych intelektualistów, naszych przodków [...] wzniosła się ponad regionalne problemy, myśląc kategoriami globalnymi, zwracając się ku przyszłości. Nie jest tajemnicą, że zarówno dżadidystom, jak i innym szkołom reformatorskim nie udało się w pełni zrealizować zadania intelektualnego przebudzenia świata islamu, a dziś, niestety, mamy do czynienia z rezultatami tych niepowodzeń. Przejawiają się one w formie ideologicznej nietolerancji i przemocy rozprzestrzeniających się pod maską islamu²⁷³.

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² Р. Гайнутдин, Вступительное слово, [w:] *Бигиевские чтения: богословская мысль российских мусульман XIX – начала XX вв.*, ред. Т.К. Ибрагим, Москва 2015.

²⁷³ *Ibidem*.

Już w maju 2015 roku w Petersburgu odbyła się druga edycja konferencji zatytułowana „Seminaria bigijewowskie: muzułmańska myśl w XXI wieku – jedność tradycji i modernizacji”²⁷⁴. Spotkanie oficjalnie zostało poświęcone upamiętnieniu 70. rocznicy zakończenia drugiej wojny światowej, a wśród organizatorów wydarzenia znalazły się między innymi takie instytucje, jak: Duchowny Zarząd Muzułmanów Federacji Rosyjskiej, Rada Muftich Rosji, Petersburski Uniwersytet Państwowy, Instytut Państw Azji i Afryki Moskiewskiego Uniwersytetu Państwowego im. Łomonosowa, Instytut Orientalistyki Rosyjskiej Akademii Nauk oraz Kazański Uniwersytet Federalny²⁷⁵.

Kolejne edycje wydarzenia odbyły się w 2016 roku, również w Petersburgu, oraz w roku 2017 w Rostowie nad Donem. Czwarta edycja, która miała miejsce od 10 do 12 września 2017 roku w Rostowie nad Donem, zatytułowana została „Islam w dialogu międzyreligijnym na południu Rosji – doświadczenia historyczne i nowoczesność”²⁷⁶. Jak zaznaczają organizatorzy (Duchowny Zarząd Muzułmanów Federacji Rosyjskiej), dotyczyła ona historii kultury muzułmańskiej na południu Rosji oraz aktualnych problemów gospodarczych, kulturowych i politycznych dotyczących muzułmanów w regionie. W ramach konferencji odbyły się dwie sekcje – pierwsza poświęcona zagadnieniu historii islamu w Rosji do lat 40. XX wieku, druga – aktualnym problemom i wyzwaniom związanym z rozwojem społeczności muzułmańskiej w Rosji²⁷⁷. Podczas konferencji zorganizowano także obrady poświęcone tworzeniu serii słowników *Islam w Rosji*²⁷⁸. Warto zaznaczyć, że jest to symboliczne nawiązanie do postulatów Musy Bigijewa, który proponował między innymi stworzenie encyklopedii muzułmańskiej.

²⁷⁴ II Международная научно-образовательная конференция «Бигиевские чтения», <http://dumrf.ru/common/announcement/9207> (dostęp: 12.06.2020).

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ *Бигиевские чтения. Итоги*, <http://dumrf.ru/common/event/12889> (dostęp: 12.06.2020).

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ Do tej pory nakładem Domu Wydawniczego Medina ukazały się następujące tomy słowników encyklopedycznych z serii *Islam w Rosji*: *Islam w Moskwie*; *Islam w Petersburgu*; *Islam w Niżnym Nowogrodzie*; *Islam w centralno-europejskiej części Rosji*; *Islam na Uralu*; *Islam na Powołżu*. Szerzej zob. *Серия энциклопедических словарей «Ислам в Российской Федерации»*, <http://www.idmedina.ru/books/encyclopedia/?260> (dostęp: 12.06.2020).

W przybliżaniu dziedzictwa intelektualnego tatarskiego myśliciela współczesnemu społeczeństwu rosyjskiemu pomocne były różnego rodzaju wydarzenia i projekty o charakterze kulturalnym. Niezwykle ważne okazały się filmy dokumentalne poświęcone życiu i twórczości Bigijewa – *Rękopis i przeznaczenie* (Рукопись и судьба) w reżyserii Jefima Rezwana z 2007 roku²⁷⁹ oraz *I rozłamał się księżyc* (И раскололся месяц)²⁸⁰, który otrzymał specjalną nagrodę „za wkład w rozwój edukacji muzułmańskiej”²⁸¹ podczas IV Międzynarodowego Festiwalu Filmowego „Złoty Minbar”²⁸² w 2008 roku.

4.5. Podsumowanie

Zmiany społeczno-polityczne przełomu lat 80. i 90. XX wieku w Związku Radzieckim zapoczątkowały proces odrodzenia religijnego w państwie. 25 października 1990 roku Rada Najwyższa Rosyjskiej Federacyjnej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej przyjęła ustawę *O wolności wyznania*. Dokument między innymi przyznawał prawo organizacji religijnych do uczestnictwa w życiu społecznym, pozwalał mieszkańcom publicznie wyznawać wiarę. Wraz z przyjęciem ustawy zniesiony został dekret Rady Komisarzy Ludowych z 1918 roku *O oddzieleniu Kościoła od państwa i szkoły do Kościoła*. Prawa mieszkańców do swobodnego wyznawania wiary potwierdzone zostały w Konstytucji Federacji Rosyjskiej z 1993 roku. W Federacji Rosyjskiej zarejestrowanych jest ponad 30 tysięcy różnego rodzaju organizacji religijnych, reprezentujących wszystkie zarejestrowane wyznania. W odniesieniu do religii muzułmańskiej łącznie funkcjonuje blisko 6000 organizacji, z czego 90 to scentralizowane organizacje

²⁷⁹ *Рукопись и судьба*, <https://www.youtube.com/watch?v=ajKzQ1UfDug> (dostęp: 12.06.2020).

²⁸⁰ *И раскололся месяц*, <https://www.youtube.com/watch?v=F0ZbFd8UfdQ> (dostęp: 12.06.2020).

²⁸¹ Г. Зайнуллина, *И раскололся гран-при*, <http://islamrf.ru/news/reportages/umma/5316> (dostęp: 12.06.2020).

²⁸² Międzynarodowy Festiwal Filmowy „Złoty Minbar” organizowany jest od 2005 roku przy kluczowym udziale Rady Muftich Rosji. To platforma wymiany doświadczeń twórców kina podejmujących w swoich filmach problematykę muzułmańską. Ma on również za zadanie przedstawić społeczeństwu za pomocą sztuki filmowej pozytywny obraz muzułmanina. Co ważne, mogą w nim uczestniczyć autorzy filmów niekoniecznie będący wyznawcami islamu. Współorganizatorem jest Ministerstwo Kultury Federacji Rosyjskiej.

religijne (zarządy duchowne i ich lokalne przedstawicielstwa). To właśnie zarządy duchowne są podstawową i najbardziej rozpowszechnioną formą strukturalnego zrzeszania się muzułmanów w Rosji i na obszarze poradzieckim.

Wolność religijna dała muzułmanom możliwość stworzenia własnego systemu edukacji, co było zadaniem niezwykle istotnym, gdyż w czasach władzy radzieckiej funkcjonowała jedynie znajdująca się w Bucharze (Uzbekistan) medresa Mir-Arab oraz Taszkencki Instytut im. Imama al-Buchariego. Głównym wyzwaniem dla społeczności muzułmańskiej Rosji w epoce poradzieckiej okazało się więc przygotowanie wykwalifikowanych i wykształconych kadr duchownych, którzy mogli podjąć pracę we wspólnotach muzułmańskich. Bez wątpienia liderem w procesie kształcenia muzułmańskiego we współczesnej Rosji jest Republika Tatarstanu, na czele z Rosyjskim Instytutem Muzułmańskim. Pierwsza medresa w Tatarstanie została otwarta już w roku 1990 w Czystopolu.

Dyskusja nad rozwojem współczesnego systemu kształcenia muzułmańskiego w Rosji może stanowić paralełę w odniesieniu do podobnej dyskusji na temat kształtowania się edukacji muzułmańskiej na przełomie XIX i XX wieku w Imperium Rosyjskim. Zarówno współcześnie, jak i ponad sto lat temu potrzeba wprowadzenia do nauczania religijnego świeckich przedmiotów wydaje się jednym z kluczowych elementów dostosowania edukacji muzułmańskiej do wyzwań współczesności, co potwierdzają działania podejmowane zarówno przez społeczność muzułmańską, jak i organy władzy państwowej.

Dokonując analizy recepcji idei dżadidyizmu we współczesnej Rosji, można stwierdzić, że w głównej mierze proces ten zachodzi wśród przedstawicieli środowiska akademickiego, publicystów oraz działaczy religijnych. Wśród naukowców i badaczy, którzy w swojej twórczości dokonują recepcji idei dżadidyizmu wymienić można między innymi Rafaela Chakimowa, uznawanego za jednego z najwybitniejszych współczesnych tatarskich historyków i filozofów. W swoich publikacjach przekonuje on, że istnieje współczesna forma dżadidyizmu, czyli neodżadidyzm. Z kolei tacy działacze jak Waliuła Jakupow udowadniają, że dżadidyizm istotnie odegrał ważną rolę w życiu narodu tatarskiego, jednak związane z nim idee nie powinny determinować współczesnego rozwoju religii muzułmańskiej w Rosji.

Zakończenie

Rozwój religii muzułmańskiej w Federacji Rosyjskiej niewątpliwie stanowi bardzo istotny i zarazem ciekawy element wpływający na współczesną sytuację społeczno-polityczną w Rosji. Jednym z najważniejszych składników procesu odrodzenia religijnego w tym kraju była zmiana podejścia mieszkańców dzisiejszej Rosji do kwestii związanych z religijnością.

W warunkach pluralizmu religijnego muzułmanie w Rosji coraz częściej sięgają do dorobku intelektualnego muzułmańskich działaczy społeczno-politycznych, których aktywność przypadała na przełom XIX i XX wieku. To właśnie dżadidyzm okazał się tym zjawiskiem, które do czasów współczesnych cieszy się niezmiennym zainteresowaniem uczonych. Przedstawiciele tego ruchu zapisali się na kartach historii, a ich dorobek stanowi obecnie niezwykle bogate źródło do analizy, głównie za sprawą idei przez nich głoszonych, które na przełomie XIX i XX wieku były odważne, a niekiedy nowatorskie. Postacią, która w sposób najbardziej widoczny odzwierciedla wspomniane wyżej cechy jest Musa Bigijew. Niniejsza książka miała za zadanie nie tylko przybliżenie samej postaci tatarskiego myśliciela oraz jego najważniejszych poglądów, ale również ukazanie tła historycznego przełomu XIX i XX wieku, kiedy szczególnie ważne dla Tatarów było kształtowanie przyszłej elity politycznej.

Musa Bigijew to jeden z najważniejszych, o ile nie najważniejszy przedstawiciel dżadidyizmu, zaraz po Ismailu Gasprinskim, uważanym za twórcę ruchu. Bigijew już za życia przez niektórych określany był mianem „muzułmańskiego Lutra”, a w 1914 roku w czasopiśmie „Dziennik Historyczny” (*Исторический вестник*) ukazał się nawet artykuł pod takim właśnie tytułem¹. Porównanie to jest jednak

¹ А.Н. Тагирджанова, *К 135-летию со дня рождения лидера татарского национального движения Мусы Бигиева*, <http://www.islamrf.ru/news/culture/legacy/14046/> (dostęp: 30.08.2020).

wyolbrzymione, gdyż myśliciel w swojej twórczości tak naprawdę, używając często nowych pojęć, jak w przypadku *neotaklidu*, odwoływał się jednak do podstaw wiary muzułmańskiej, w tym do dorobku innych myślicieli muzułmańskich, a głównym celem jego twórczości było dążenie do budowania jedności ummy, a nie tworzenia jej podziałów.

W konsekwencji przeprowadzonego procesu badawczego udało się odpowiedzieć na postawione we wstępie pytania badawcze. W odniesieniu do pierwszego z nich, dotyczącego tego, w jakim zakresie myśl społeczno-polityczna Musy Bigijewa czerpie z dorobku innych muzułmańskich uczonych, można stwierdzić, że myśliciel w największym stopniu odwoływał się do dorobku intelektualnego przedstawicieli odrodzenia muzułmańskiego w islamie, takich jak na przykład Dżamal ad-Din al-Afghani czy Muhammad Abduh, co jest zrozumiałe, gdyż przebywając między innymi w Północnej Afryce, w Kairze, zaznajomił się z osiągnięciami wyżej wspomnianych uczonych. Nie obce były mu również idee propagowane przez innych przedstawicieli dżadidyizmu, głównie Ismaila Gasprinskiego. Warto również zaznaczyć, że u źródeł myśli społeczno-politycznej Bigijewa znajdują się koncepcje i prace autorstwa jednego z najwybitniejszych tatarskich myślicieli Szihabuddina Mardżaniego.

W nawiązaniu do drugiego pytania badawczego, odnoszącego się do kwestii tego, w jakim stopniu myśl społeczno-polityczna Musy Bigijewa jest nowatorska wobec powstałych dotąd koncepcji, należy zaznaczyć, że myśliciel, podobnie jak wielu innych przedstawicieli dżadidyizmu, dążył przede wszystkim do określenia i zdefiniowania roli religii, wiary, rozumu, prawa i filozofii w życiu społecznym. W przypadku Bigijewa, co wykazano w pracy, przebiegało to w sposób najbardziej kompleksowy i wielowymiarowy. Myśliciel w swojej twórczości nie skupiał się jedynie na wybranych aspektach funkcjonowania społeczności muzułmańskiej, postrzegał ją raczej i rozumiał jako byt złożony z wielu komponentów, których sprawne funkcjonowanie przyczyniało się w konsekwencji również do sprawnego funkcjonowania państwa i społeczeństwa. Znajduje to odzwierciedlenie w przedstawionym w pracy przekroju tematów, które podejmował Bigijew.

Trzecie pytanie badawcze postawione we wstępie do niniejszej pracy odnosiło się do tego, czy zdaniem myśliciela, możliwe jest funkcjonowanie społeczności muzułmańskiej w krajach niemuzułmańskich. Zagadnienie to należy rozpatrywać w kontekście poglą-

dów Bigijewa na temat możliwości nadania szerszych praw ludności muzułmańskiej w państwie rosyjskim. (Kwestie te zostały poruszone w pracy w rozdziałach drugim i trzecim.)

Według Bigijewa najważniejszym warunkiem funkcjonowania społeczności muzułmańskiej w państwie niemuzułmańskim było właśnie istnienie i stosowanie przepisów prawa. Miały one gwarantować swobody dla muzułmanów i przyczyniać się do inkluzji społecznej tej grupy, stąd też, jak zostało to zaprezentowane w pracy, myśliciel aktywnie uczestniczył we wszechrosyjskich zjazdach muzułmańskich, a poglądy w tym zakresie prezentował w swoich książkach. Dla samego myśliciela silnym bodźcem do sformułowania niektórych tez była polemika z ideami głoszonymi przez Karola Marksa. Warto tutaj wspomnieć o przekonaniu Bigijewa na temat istotnego znaczenia własności prywatnej w życiu jednostek, narodów i państw. Własność była postrzegana przez niego nie jako zagrożenie, lecz możliwość rozwoju.

Opinia taka była szczególnie istotna w kontekście sytuacji w Związku Radzieckim od początku lat 20. XX wieku, kiedy przywileje i prawa dla wyznawców religii – w tym islamu – zostały znacznie ograniczone. Myśliciel negatywnie odnosił się do takich zjawisk, jak wojna czy rewolucja. Dla niego ważna była sytuacja zarówno światowej ummy, jak też muzułmanów zamieszkujących Imperium Rosyjskie a później Związek Radziecki. Przekonywał, że muzułmanie zamieszkujący ZSRR są nieodłączną częścią tego państwa.

W ramach przeprowadzonego procesu badawczego udało się również zweryfikować hipotezę, która zakładała, że myśl Musy Bigijewa jest najbardziej innowacyjna na tle całego ruchu dżadidyizmu. Oceniając całość twórczości autora *Elementarza islamu*, w rezultacie przeprowadzonych badań stwierdzono, że jego idee postrzegać należy nie jako najbardziej innowacyjne, a raczej wielowymiarowe w odniesieniu do pozostałych przedstawicieli dżadidyizmu. Sprzyjał temu fakt, że Bigijew pisał swoje prace w wielu językach, w tym również w arabskim. Nie można przy tym zaprzeczyć, że niektóre poglądy myśliciela, szczególnie te odnoszące się bezpośrednio do teologii muzułmańskiej, można uznać za wyróżniające się na tle całego ruchu. Doskonałym przykładem może być podejmowana przez Bigijewa problematyka taklidu. Idee głoszone przez niego

nadal są żywe wśród rosyjskich muzułmanów, chociaż wciąż zainteresowanie jego postulatami najbardziej widoczne jest w środowisku działaczy religijnych czy wśród muzułmańskich myślicieli.

Coraz częstsze zainteresowanie samym zjawiskiem dżadidyzmu oraz postacią Musy Bigijewa, zarówno wśród muzułmanów, jak i w środowiskach naukowych współczesnej Rosji, postrzegać można jako próbę znalezienia odpowiedzi na wiele kwestii nurtujących rosyjską ummę. Można prognozować, że badania nad historią rosyjskiej muzułmańskiej myśli politycznej w najbliższych latach będą się rozwijać, czemu sprzyja coraz szerszy dostęp do prac muzułmańskich uczonych przełomu XIX i XX wieku. Ponadto warto zauważyć, że zagadnienie islamu w Rosji w dobie postępującej globalizacji może stać się polem do dalszych naukowych analiz dla specjalistów z różnych dziedzin, między innymi historyków, politologów czy orientalistów.

Bibliografia

Źródła

- Бигиев Муса Джаруллах, *Воззвание к мусульманским нациям о религиозных, моральных, социальных и политических проблемах и действиях*, [w:] Муса Джаруллах Бигиев, *Избранные труды*, Татарское книжное издательство, Казань 2006.
- Бигиев Муса Джаруллах, *Женищина в свете священных аятов Благородного Корана*, [w:] Муса Джаруллах Бигиев, *Избранные труды в двух томах*, т. 2, Татарское книжное издательство, Казань 2006.
- Бигиев Муса Джаруллах, *Замят*, Центр исламоведческих исследований, Казань 2013.
- Бигиев Муса Джаруллах, *Мой взгляд на исламский шариат*, [w:] Муса Джаруллах Бигиев, *Избранные труды*, Татарское книжное издательство, Казань 2014.
- Бигиев Муса Джаруллах, *Основы реформ. Вступительная статья, перевод с татарского языка и примечания И.Ф. Гимадеева*, <http://islamoved.ru/2016/musa-dzharullah-bigiev-osnovy-reform/> (dostęp: 1.04.2017).
- Бухарин Николай, Преображенский Евгений, *Азбука коммунизма: популярное объяснение программы Российской коммунистической партии большевиков*, Государственное издательство, Москва 1920.
- Гражданский кодекс Российской Федерации, часть первая. Принят Государственной Думой 21 октября 1994 года*, <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102033239> (dostęp: 1.04.2017).
- Закон Российской Советской Федеративной Социалистической Республики О свободе вероисповеданий*, <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102010251&rdk=0> (dostęp: 1.03.2019).
- Закон РТ от 14 июля 1999 г. N 2279 О свободе совести и о религиозных объединениях*, <http://docs.cntd.ru/document/917008529> (dostęp: 1.03.2020).
- Исхаки Гаяз, *Идель Урал под русским углом: революция 1905 года*, <http://tatarica.narod.ru/cult/library/book/idel-ural/idel08.htm> (dostęp: 1.04.2017).

Bibliografia

- Коллонтай Александра Михайловна, *Семья и коммунистическое государство*, Книгоиздательство Коммунист, Москва 1918.
- Конституция Российской Федерации*, <http://constitution.kremlin.ru/> (dostep: 1.03.2020).
- Концепция подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама*, <https://islamjournal.idmedina.ru/jour/article/view/176/174> (dostep: 20.03.2020).
- Ленин Владимир Ильич, *К международному дню работниц*, <https://leninism.su/works/79-tom-40/589-2010-01-09-14-21-12.html> (dostep: 15.10.2017).
- Муртазин Марат Фахрисламович, *Концепция развития исламского образования в России*, <https://muslim.ru/articles/281/8580/> (dostep: 20.03.2020).
- Мухетдинов Дамир Ваисович, *Российское мусульманство – призыв к осмыслению и контекстуализации*, Издательский дом Медина, Москва 2015.
- Направления деятельности религиозных организаций, финансируемые за счет средств Фонда*, <http://www.islamfund.ru/programma.html#per> (dostep: 20.03.2020).
- О порядке передачи религиозным организациям находящегося в федеральной собственности имущества религиозного назначения*, <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102071810&rdk=3> (dostep: 1.03.2020).
- Отчет о научно-исследовательской работе ЧУВО «Российский исламский институт» за 2016 год*, <http://kazanriu.ru/Otchet%20nauka%202016.pdf> (dostep: 20.03.2020).
- Резолюция научной конференции «Бигиевские чтения»*, <http://dumrf.ru/upravlenie/documents/8844> (dostep: 12.06.2020).
- Уголовный кодекс Российской Федерации*, <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102041891> (dostep: 1.03.2020).
- Указ Президента Российской Федерации О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации*, <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102385609> (dostep: 20.03.2020).
- Федеральный закон О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации в части лицензирования и аккредитации учреждений профессионального религиозного образования (духовных образовательных учреждений)*, <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102120182&rdk=0> (dostep: 20.03.2020).
- Федеральный закон О свободе совести и о религиозных объединениях*, <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102049359&rdk=0> (dostep: 1.03.2020).
- Федеральный закон О статусе военнослужащих*, <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102053139> (dostep: 1.03.2020).

Bibliografia

- Хакимов Рафаиль Сибгатович, *Где наша Мекка? Манифест евротилама*, http://www.kazanfed.ru/dokladi/mecca_rus.pdf (dostęp: 5.05.2020).
- Хакимов Рафаиль Сибгатович, *Джадидизм (реформированный ислам)*, Институт истории АН РТ, Казань 2010.
- Хакимов Рафаиль Сибгатович, *Критическое мышление и обновление ислама*, http://www.globalaffairs.ru/number/n_2110 (dostęp: 5.05.2020).
- Хакимов Рафаиль Сибгатович, *Кто ты, татарин?*, https://www.tataroved.ru/publication/npop/1/?&url=/publication/npop/1/&bso_rewrite_url=/publication (dostęp: 5.05.2020).
- Число религиозных организаций, зарегистрированных в Российской Федерации на конец 2017 г.*, http://www.gks.ru/free_doc/new_site/gosudar/02-11.docx (dostęp: 5.05.2020).
- Якупов Валиулла Махмутович, *Лжеджадидизм*, Издательство Иман, Казань 2006.
- Marks Karol, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, <https://filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/marks06.pdf> (dostęp: 10.09.2017).

Opracowania w języku rosyjskim

- II Международная научно-образовательная конференция «Бигиевские чтения», <http://dumrf.ru/common/announcement/9207> (dostęp: 12.06.2020).
- IV Всероссийский форум татарских религиозных деятелей состоится в Казани, <http://dumrf.ru/common/event/6886> (dostęp: 5.05.2020).
- Абдуллин Яхья Габдуллович, *Джадидизм среди татар: возникновение, развитие и историческое место*, Издательство Иман, Казань 1998.
- Абдуллин Яхья Габдуллович, *Татарская просветительская мысль*, Татарское книжное издательство, Казань 1976.
- Абызова Резеда Равиловна, *Научно-просветительская и педагогическая деятельность Габдерахима Утыз Имяни*, „Вестник Кемеровского государственного университета” 2015, № 1–2, s. 99–101.
- Абибуллаева Диляра Ильясовна, *Проблема эмиграции крымских татар на страницах газеты Терджиман*, „Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия: Исторические науки” 2010, № 1, s. 3–9.
- Адыгамов Рамиль Камилович, *Проблема иджтихада в трудах татарских богословов (конец XVIII – начало XX вв.)*, „Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник” 2016, № 1, s. 139–154.
- Аманжолова Дина Ахметжановна, *Из истории женского вопроса в СССР (от традиций к модерности). 1920–1930-е гг.*, „Российские регионы: взгляд в будущее” 2017, № 3, s. 26–43.

Bibliografia

- Амирханов Равиль Усманович, *Система конфессионального образования у татар: становление и формы функционирования*, <http://www.tataroved.ru/publication/jad/2/g11/> (dostep: 12.01.2019).
- Амирханов Рашид Махмудович, *Очерки истории татарской общественной мысли*, Татарское книжное издательство, Казань 2000.
- Арямова Вера, *Журнал «Сююмбике»: вместе навсегда!*, <http://rt-online.ru/p-rubr-obsh-10112466/> (dostep: 10.09.2017).
- Асадуллин Фарид Абдулович, *Ислам в Москве*, Издательство Логос, Москва 2006.
- Ахмадуллин Вячеслав Абдулович, *Исламский фактор во внешней политике Союза Советских Социалистических Республик*, http://www.idmedina.ru/books/materials/rmforum/3/hist_ahmadullin.htm#_ftn2 (dostep: 10.09.2017).
- Ахунов Азат, Гаяз Исхаки «Кто он? Кто он, кто нашу нацию взрастил?», <http://www.tatworld.ru/article.shtml?article=489> (dostep: 20.02.2019).
- Бадмацыренова Елизавета Леонидовна, *Особенности государственной политики по вовлечению женщин в общественно-политическую деятельность в условиях национального региона (на примере Бурят-Монгольской АССР)*, „Известия Алтайского государственного университета” 2011, № 4, s. 18–21.
- Баттал-Таймас Абдулла, Муса Ярулла Биги, Издательство Иман, Казань 1997.
- Баширов Лема Ахмадович, *Ислам в контексте этнополитических процессов в современной России*, „Государство, религия, церковь в России и за рубежом” 2009, № 1, s. 217–227.
- Бекирова Гульнара Тасимовна, «Великий учитель». Исмаил Гаспринский, <http://ru.krymr.com/a/26911248.html> (dostep: 12.01.2019).
- Бекирова Гульнара Тасимовна, «Проклятые вопросы» времени в наследии Гаспринского, <http://ru.krymr.com/a/27625558.html> (dostep: 12.01.2019).
- Беннигсен Александр, *Мусульмане в СССР*, YMCA-PRESS, Paris 1983.
- Бернацкий Георгий Генрихович, Соболев Владислав Георгиевич, *Мусульмане России в начале XX и начале XXI вв.: К 100-летию Государственной Думы*, „Юридическая мысль” 2006, № 3, s. 27–45.
- Бигиевские чтения. Итоги*, <http://dumrf.ru/common/event/12889> (dostep: 12.06.2020).
- Биография Шейх-уль-Ислама, Верховного муфтия, Председателя Центрального духовного управления мусульман России Талгата Сафа Таджуддина*, <http://cdum.ru/mufti/index.php> (dostep: 5.05.2020).
- Большинство россиян выбрали курс на стабильность*, „Минбар Ислама” 2018, № 3, s. 1–3.
- Бугай Николай Федорович, *Женщина в СССР: inferнальный принудительный труд, борьба за выживание*, „Историческая и социально-образовательная мысль” 2017, № 3, s. 25–37.

Bibliografia

- Бурьянов Сергей Анатольевич, *Религия на выборах в России. Фактор отношений государства с религиозными объединениями в федеральном избирательном цикле 2003–2004 года*, Институт свободы совести, Москва 2005.
- Вахитов Калиль, *Муфтий Японии родом из Сибири*, <http://www.islam-news.ru/news-74291.html> (dostep: 1.05.2017).
- Вечер Союза мусульманок России в «Шампе Рамадана»*, <http://www.islamrf.ru/news/russia/events/44054/> (dostep: 5.05.2020).
- Вечный странник (К 140-летию со дня рождения Мусы Бигиева)*, <https://tourism.tatarstan.ru/index.htm/news/413976.htm> (dostep: 12.06.2020).
- В исламских вузах России поддерживают идею о госаккредитации духовных учебных заведений*, <http://volga.ria.ru/society/20071023/81609106.html> (dostep: 20.03.2020).
- Вишнякова Ирина Николаевна, *Свобода совести и свобода вероисповедания в России*, „Человек” 2011, № 5, s. 47–62.
- Владимир Путин призвал религиозных лидеров противостоять попыткам политизировать ислам*, <http://www.1tv.ru/news/social/244532> (dostep: 1.03.2020).
- Всероссийский съезд мусульманок: Ислам дал женщине права и возможности, возвысил ее в обществе*, <http://dumrf.ru/dumer/event/3287> (dostep: 5.05.2020).
- Встреча с мусульманским духовенством*, <http://kremlin.ru/events/president/news/page/399> (dostep: 20.03.2020).
- В Татарстане создан Совет ректоров исламских учебных заведений*, <https://www.newsru.com/religy/25may2007/sovet.html> (dostep: 20.03.2020).
- Выступление на торжественном собрании, посвящённом 225-летию Центрального духовного управления мусульман России*, <http://kremlin.ru/events/president/transcripts/19473> (dostep: 1.03.2020).
- Вышинский Андрей Януарьевич, *Документы по истории советской конституции*, Народный комиссариат юстиции СССР, Москва 1938.
- Газета «Ислам минбере – Трибуна Ислама»*, <https://muslim.ru/articles/294/12860/> (dostep: 5.05.2020).
- Гайнутдин Равиль Исмагилович, *Глава Совета муфтиев России: экстремизму нужно противопоставить идеологию умеренного ислама*, <http://tass.ru/opinions/interviews/4815577> (dostep: 20.03.2020).
- Гайнутдин Равиль Исмагилович, *Ислам в современной России*, Издательство ФАИР-ПРЕСС, Москва 2004.
- Гали Булат, *Единство в языке, мыслях, действиях*, „Родина” 2009, № 12, s. 122–123.
- Гарифуллин Васил Загитович, *Этапы публицистической деятельности Гаяза Исхаки*, „Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки” 2014, № 6, s. 132–140.

Bibliografia

- Гаспринский Исмаил, *Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина*, <http://intelros.ru/index.php?newsid=200> (dostep: 12.01.2019).
- Гафаров Анвар Айратович, *Татарское религиозное реформаторство конца XVIII – первой половины XIX вв. в контексте общеисламской модернизации*, „Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки” 2006, № 4, s. 161–171.
- Гафаров Анвар Айратович, *Эволюция татарской общественно-политической мысли во второй половине XIX века: от просветительства к национально-освободительной идеологии*, „Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки” 2009, кн. 2, ч. 2, s. 34–42.
- Гафиятуллина Ильмира, *Издательство «Иман» отметило очередной день рождения*, <http://apanay.tatar.ru/168-iman-otmetilo-ocherednoj-den-rozhdeniya> (dostep: 12.06.2020).
- Гермез Мехмет, *Муса Джаруллах Бигиев*, АРП Диамант, Казань 2010.
- Гимадеев Илдар, *Иранская культура глазами Мусы Бигиева*, <http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?pat> (dostep: 1.05.2017).
- Гимазова Рафиля Алмарисовна, *История Апанаевского медресе*, <http://www.islamisemya.com/istoriya/istoriya/islam-v-regionakh/4780-istoriya-apanaevsogo-medrese> (dostep: 1.04.2017).
- Горбачева Анна Федоровна, *Ценности ислама и гражданского общества: потребность и возможность интеграции в современной России*, „Дискуссия” 2011, № 10, s. 118–126.
- Делегация Совета муфтиев России принимает участие в Международном Форуме улемов уммы и исламского пробуждения в Тегеране*, <https://muslim.ru/articles/283/8654/> (dostep: 1.04.2017).
- Дипломы с крестом и полумесяцем*, https://www.ng.ru/editorial/2007-10-22/2_red.html (dostep: 20.03.2020).
- Еникеев Амирхан, *На кануне Рамазана в Казани расправились с лидерами мусульманского духовенства*, <https://www.kazan.kp.ru/daily/25918/2871220/> (dostep: 12.06.2020).
- Зайнуллина Галина, *И раскололся гран-при*, <http://islamrf.ru/news/reportages/umma/5316> (dostep: 12.06.2020).
- Замалеева Алия, *Второй съезд Союза мусульманок Татарстана «Женщины мира и добра» проходит в Казани*, <https://www.tatar-inform.ru/news/2014/06/04/409520/> (dostep: 5.05.2020).
- Зотова Нина, *Центр правовой помощи «Адалет – Справедливость» – стремление к закону и справедливости*, <http://dumrf.ru/common/in%20terview/7223> (dostep: 5.05.2020).
- Ибрагим Тауфик Камель, *Бигиевские чтения: богословская мысль российских мусульман XIX – начала XX вв.*, Издательский дом Медина, Москва 2015.

Bibliografia

- Ильин Егор Евгеньевич, *Лицензирование и аккредитация духовных образовательных учреждений в России*, http://jurnal.org/articles/2008/uri36.html#_ftn2 (dostęp: 20.03.2020).
- Инновации в системе исламского религиозного образования в России*, ред. Ильдус Загидуллин, Институт Истории АН РТ, Казань 2007.
- И раскололся месяц*, <https://www.youtube.com/watch?v=F0ZbFd8UfdQ> (dostęp: 12.06.2020).
- «Ислам дал женщине права и свободу». Приветствие муфтия шейха Равиля Гайнутдина участникам Всероссийского съезда мусульманок. Москва, 26 апреля 2012 г., <http://www.dumrf.ru/dumer/speeches/3289> (dostęp: 5.05.2020).
- Историк, философ и просветитель Шигабутдин Марджани, http://dumrt.ru/ru/articles/society/society_4418.html (dostęp: 1.02.2019).
- История Благотворительного фонда «Закят», <https://zakatfund.ru/o-fonde/istoriya-fonda/> (dostęp: 5.05.2020).
- История медресе Мухаммадия, http://mohammadiya.tatar.ru/istoriya_Muhammadiya/ (dostęp: 20.02.2020).
- Исхаков Дамир Мавляевеич, *Проблемы становления и трансформации татарской нации*, Издательство Иман, Казань 1997.
- Исхаков Дамир Мавляевеич, *Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению*, Издательство Иман, Казань 1997.
- Исхаков Рафаиль Лутфуллович, *Исторический прообраз федерального округа (к истории Штата Идель-Урал)*, „Ойкумена. Регионоведческие исследования” 2010, № 4, s. 83–90.
- Исхаков Салават Мидхатович, *Первая русская революция и мусульмане Российской империи*, Издательство Социально-политическая мысль, Москва 2007.
- Йемен становится ближе, <https://muslim.ru/articles/283/8661/> (dostęp: 5.05.2020).
- Калимуллин Рифат Хакимуллинович, *Модернизированный джадидизм в России*, Издательство БГПУ, Уфа 2011.
- Каримова Алсу Атласовна, *Идейно-эстетическая эволюция проблемы феминизма в творчестве Гаяза Исхаки*, <https://viewer.rusneb.ru/ru/rsl01000255499> (dostęp: 10.09.2017).
- Карпенкова Таисия Викторовна, *Движение джадидов XIX века как совмещение ислама и модернизма*, „Вестник Екатеринбургского института” 2009, № 3, s. 29–32.
- Карпенкова Таисия Викторовна, *Джадидизм в формировании исламской политической культуры*, „Труд и социальные отношения” 2009, № 12, s. 80–86.
- Козлова Наталия Николаевна, *Гендерная модернизация советской политической системы: институциональный аспект*, „Женщина в российском обществе” 2011, № 4, s. 38–42.

Bibliografia

- Козлова Наталия Николаевна, *Женотделы в контексте эмансипаторского проекта большевиков*, <http://www.tvergenderstudies.ru/data/downloads/bk04ar10.rtf> (dostep: 15.10.2017).
- Королева Лариса Александровна, *«Евроислам» в постсоветской России: к историографии вопроса*, „Омский научный вестник” 2007, № 4, s. 53–54.
- Королева Лариса Александровна, Мельниченко Олег Владимирович, *Свобода совести и свобода вероисповедания: к вопросу о терминах*, http://scjournal.ru/articles/issn_1997-292X_2011_5-1_27.pdf (dostep: 1.03.2020).
- Корноухова Гадила Гизатуллаевна, *Муса Бигиев и формирование новой личности. В мусульманской богословской мысли начала XX века*, http://www.islamrf.org/musabigievnew?file=1292249270_hadj11.jpg&height=115&width=280 (dostep: 15.04.2017).
- Костенюк Надежда Васильевна, *Идеи реформирования мусульманского образования Хусаина Фаизханова как знак времени*, „Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения” 2016, № 1, s. 58–64.
- Кочережко Сергей Сергеевич, *Некоторые вопросы восприятия Екатериной II восстания И.И. Пугачева. 1773–1775*, „Вестник Архивиста” 2013, № 3, s. 58–71.
- Круг Павел, *Где учат будущих имамов. Нужно ли открывать новые исламские университеты в России?*, https://www.ng.ru/ng_religii/problems/2006-11-15/4_imam.html (dostep: 20.03.2020).
- Ланда Роберт, *Ислам в истории России*, Издательская фирма Восточная литература РАН, Москва 1995.
- Ланда Роберт, *История ислама в России*, „Россия и исламский мир” 2003, № 12, s. 17–27.
- Ланда Роберт, *Мирсаид Султан-Галиев*, <http://historystudies.org/2012/07/landa-r-g-mirsaid-sultan-galiev/> (dostep: 20.02.2019).
- Локосов Вячеслав Вениаминович, *Влияет ли религиозность на политическую консолидацию общества?*, „Социологические исследования” 2006, № 11, s. 82.
- Лялякина Анна, *В России создадут единое исламское высшее образование*, <https://iz.ru/news/545703> (dostep: 20.03.2020).
- Маковецкая Марина, *В российской исламской общине предупредили о риске радикализации мигрантов*, <https://ria.ru/20171016/1506949498.html> (dostep: 20.03.2020).
- Малашенко Алексей Всеволодович, *Война в Сирии глазами российских мусульман*, <https://carnegie.ru/2016/06/23/ru-pub-63875> (dostep: 20.03.2020).
- Малашенко Алексей Всеволодович, *Гражданское общество в многонациональных и поликонфессиональных регионах*, Московский Центр Карнеги, Москва 2005.

Bibliografia

- Малашенко Алексей Всеволодович, *Ислам в России – взгляд из регионов*, Издательство Аспект Пресс, Москва 2007.
- Малашенко Алексей Всеволодович, *Ислам для России*, Московский Центр Карнеги, Москва 2007.
- Малашенко Алексей Всеволодович, *Исламское возрождение в современной России*, Московский Центр Карнеги, Москва 1998.
- Малашенко Алексей Всеволодович, Филатов Сергей, *Двадцать лет религиозной свободы в России*, Московский Центр Карнеги, Москва 2009.
- Маликов Марат Файзелкадирович, *Истоки познания*, т. 4: *Генетические основы регионального права: по материалам Республики Башкортостан*, Академия Наук Республики Башкортостан – Издательство Гилем, Уфа 2012.
- Марданшин Марат Мусагитович, *Становление и развитие системы мусульманского образования середины XIX – начала XX века*, „Казанский педагогический журнал” 2013, № 2, s. 137–141.
- Мартыненко Александр Валентинович, *Модернизация ислама в России: от джадидизма к новым религиозным сообществам*, „Регионология” 2006, № 1, s. 237–247.
- Медведев призвал не использовать выражение «исламский экстремист», <https://ria.ru/society/20090828/182751609.html> (dostep: 1.03.2020).
- Международный женский круглый стол «Мусульманка и ее роль в духовно-нравственном воспитании подрастающего поколения», <http://aishaclub.ru/> (dostep: 5.05.2020).
- Международный научный журнал РИИ, <http://www.kazanrii.ru/nauchnaja-deyatelnost/mezhdunarodnyjj-nauchnyjj-zhurnal-rii/> (dostep: 20.03.2020).
- Мечеть Кул-Шариф в Казанском Кремле, http://islam.ru/content/history/mejet_kul_sharif_v_kazanskom_kremle (dostep: 5.05.2020).
- Миннуллин Завдат Салимович, *Организации мусульманского духовенства Поволжья и Приуралья в 1917 г.*, „Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств” 2013, № 2, s. 149–152.
- Многовековой диалог религий в России, <https://muslim.ru/articles/283/8652/> (dostep: 5.05.2020).
- Моисеенко Валентина Михайловна, *Международная миграция в России (СССР) в конце – первой трети XX века. Часть третья: Международная миграция в СССР в 1923–1930 гг.*, https://demreview.hse.ru/data/2017/10/10/1159397112/DemRev_4_2_2017_109-132.pdf (dostep: 10.09.2017).
- Московский исламский институт будет носить имя Мусы Бигиева, <http://old.miu.su/archives/6229> (dostep: 12.06.2020).
- Мубаракзянова Алия Загировна, *Проблемы национального образования в публицистике Гаяза Исхаки*, „Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки” 2008, № 4, s. 186–191.

Bibliografia

- Муминов Акрам Ибрагимович, *Диспуты мусульманских религиозных авторитетов в Центральной Азии в XX веке: критические издания и исследования источников*, Издательство Дайк-Пресс, Алматы 2007.
- Муртазин Марат Фахрисламович, *Исламское образование в Москве*, http://www.muslim.ru/articles/110/1154/?sphrase_id=66 (dostęp: 15.04.2017).
- Муртазин Марат Фахрисламович, *Концепция развития исламского образования в России*, <https://muslim.ru/articles/281/8580/> (dostęp: 20.03.2020).
- Муртазин Марат Фахрисламович, Нуруллаев Александр Абдулович, *Ислам и мусульмане в России*, Издательство КДТ, Москва 1999.
- Муслихова Чулпан Халимовна, *Движение за эмансипацию женщин в татарском обществе (конец XIX – начало XX века)*, „Вестник Челябинского государственного университета” 2011, № 34, s. 35–39.
- Мухаметдинов Рафаэль Фардиевич, *Большевизм, национал-коммунизм и феномен М. Султан-Галиева*, „Филология и культура” 2010, № 21, s. 137–139.
- Мухаметдинов Рафаэль Фардиевич, *Идейно-политические течения в постсоветском Татарстане*, Издательство Тамга, Казань 2006.
- Мухаметдинов Рафаэль Фардиевич, *Нация и революция. Трансформация национальной идеи в татарском обществе первой трети XX века*, Издательство Иман, Казань 2000.
- Мухаметдинов Рафаэль Фардиевич, *Юсуф Акчура в эпоху перемен*, „Симбирский научный вестник” 2016, № 1, s. 116–123.
- Мухаметзянов Ирек, *Рафаэль Хакимов: Джадидизм это образ жизни народа*, http://www.info-islam.ru/publ/mnenija/intervju/rafaehl_khakimov_dzhadidizm_ehto_obraz_zhizni_naroda (dostęp: 5.05.2020).
- Мухаметшин Рафик Мухаметшович, *Ислам в Российской империи в середине XVI – начале XX в.*, <http://islam-today.ru/blogi/rafik-muhametstin/islam-v-rossijskoj-imperii-v-seredine-xvi-nacale-xx-v/> (dostęp: 1.08.2017).
- Мухаметшин Рафик Мухаметшович, *Ислам в Среднем Поволжье: История и современность. Очерки*, Издательство Мастер Лайн, Казань 2001.
- Мухаметшин Рафик Мухаметшович, *Ислам в татарской общественной мысли начала XX века*, Издательство Иман, Казань 2000.
- Мухаметшин Рафик Мухаметшович, *Ислам в Татарстане*, Издательство Логос, Москва 2006.
- Мухаметшин Рафик Мухаметшович, *О Совете по исламскому образованию*, <http://islamobr.ru/%D0%BE-%D1%81%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D1%82%D0%B5/> (dostęp: 20.03.2020).

Bibliografia

- Мухаметшин Рафик Мухаметшович, *Совет по исламскому образованию – первые итоги деятельности*, <https://www.muslim.ru/articles/281/8547/> (dostep: 20.03.2020).
- Мухаметшин Рафик Мухаметшович, *Татары и ислам в XX веке. Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана*, Издательство Фэн, Казань 2003.
- Мухетдинов Дамир Ваисович, <https://www.islamrf.org/mukhetdinov> (dostep: 5.05.2020).
- Мухетдинов Дамир Ваисович, *Ислам в России: опыт и актуальные задачи системы исламского религиозного образования*, <http://www.islamrf.ru/news/analytics/expert/43767/> (dostep: 20.03.2020).
- Мухетдинов Дамир Ваисович, *Мусульманская мысль в XXI веке: единство традиции и обновления*, Издательский дом Медина, Москва 2016.
- Мухетдинов Дамир Ваисович, *Российские мусульмане начала XX века о правах человека*, http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/16/muhetdinov.htm (dostep: 20.02.2019).
- Мухетдинов Дамир Ваисович, *Система российского исламского образования: пути развития*, <http://www.idmedina.ru/books/materials/?906> (dostep: 20.03.2020).
- Мухетдинов Дамир Ваисович, Кашаф Шамиль Равильевич, *Ислам в Рязанской области: прошлое, настоящее и будущее*, Издательский дом Медина, Москва 2016.
- Мчедлов Михаил Петрович, *Религии народов современной России. Словарь*, Издательство Республика, Москва 1999.
- Мушарова Венера Мирзаевна, *Основные направления учебно-воспитательной работы вуза по формированию гуманистических норм межэтнического общения*, „Вестник Казанского технологического университета” 2010, № 3, s. 261–266.
- Набиев Ринат Ахматгалиевич, *Власть и религиозное возрождение*, Издательство Казанского федерального университета, Казань 2014.
- Набиев Ринат Ахматгалиевич, *Ислам и государство. Культурно-историческая эволюция мусульманской религии на европейском Востоке*, Издательство Казанского университета, Казань 2002.
- Набиев Ринат Ахматгалиевич, *Ислам на европейском востоке. Энциклопедический словарь*, Издательство Магариф, Казань 2004.
- Наврузов А.Р., *Иджтихад или следование традиции?*, http://www.idmedina.ru/books/materials/rmforum/3/teo_navruzov.htm (dostep: 12.01.2019).
- Направления деятельности религиозных организаций, финансируемые за счет средств Фонда*, <http://www.islamfund.ru/programma.html#per> (dostep: 20.03.2020).
- Наумов Анатолий Валентинович, *Российское уголовное право*, т. 2, Издательство Юрайт, Москва 2011.

Bibliografia

- Нафиков Ильсур Закирзянович, *Традиционные и инновационные компоненты современного исламского образования: опыт Республики Татарстан*, „Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств” 2012, № 3, ч. 2, s. 93–97.
- Николаенко Ольга, *Сравнительный анализ русского и польского женского движения во второй половине XIX – начале XX вв.: историографический обзор*, „Rocznik Instytutu Polsko-Rosyjskiego” 2012, nr 2, s. 55–70.
- Образование*, <http://www.kazanriu.ru/sveden/education/> (dostęp: 20.03.2020).
- О деятельности АНО Центра правовой помощи «Адалет – Справедливость»*, <https://www.muslim.ru/actual/6954/> (dostęp: 5.05.2020).
- Основные сведения*, <http://www.kazanriu.ru/sveden/common/> (dostęp: 20.03.2020).
- Отчет о научно-исследовательской работе ЧУВО «Российский исламский институт» за 2016 год*, <http://kazanriu.ru/Otchet%20nauka%202016.pdf> (dostęp: 20.03.2020).
- Патеев Ринат Фаикович, *Ислам в Ростовской области*, Издательство Логос, Москва 2007.
- Патрикеева Ольга Алексеевна, *Женские организации России начала XX в.: борьба за политическое равноправие*, „Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина” 2014, № 1–2, s. 18–28.
- Петрова Елена Алексеевна, *Декрет об отделении церкви от государства и его реализация в саратовском поволжье в 1917–1920 годах*, „Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения” 2016, № 4, s. 479–481.
- Пиотровский Михаил Борисович, *Ислам в России: наука и образование. Материалы научной конференции*, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург 2013.
- Подписан закон о госаккредитации духовных образовательных учреждений*, <http://www.klerk.ru/boss/news/102013/> (dostęp: 20.03.2020).
- Принята Концепция подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама*, <http://www.dumrf.ru/common/event/9989> (dostęp: 20.03.2020).
- Проскурина Анна Владимировна, *Советское законодательство о религиозных культах в 1920-е – 1930-е гг.*, http://pskgu.ru/projects/pgu/storage/wt/wt101/wt101_29.pdf (dostęp: 10.09.2017).
- Прошла встреча между Председателем СМР и ДУМРФ муфтием шейхом Равилем Гайнутдином и Чрезвычайным и Полномочным Послом Республики Судан*, <https://muslim.ru/articles/283/8668/> (dostęp: 5.05.2020).
- Путин: «Мусульмане вносят значимый вклад в поддержание межнационального согласия»*, <http://www.islamnews.ru/news-436069.html> (dostęp: 1.03.2020).

Bibliografia

- Путин отметил важность развития российской исламской богословской школы, <http://tass.ru/obschestvo/4900658> (dostep: 5.05.2020).
- Рабочая встреча с Президентом Республики Башкортостан Рустэмом Хамитовым, <http://www.kremlin.ru/news/18165> (dostep: 1.03.2020).
- Рахимова Диляра, *Союз мусульманок выступает за семейные ценности*, <http://rt-online.ru/p-rubr-obsh-5704/> (dostep: 5.05.2020).
- Резван Ефим Анатольевич, *Коран и его мир*, Петербургское Востоковедение, Санкт-Петербург 2001.
- Религия: за и против, <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=115329> (dostep: 15.08.2019).
- Российский исламский университет стал институтом, <http://www.tatar-inform.ru/news/2010/03/29/212148/> (dostep: 20.03.2020).
- Рощин Михаил, Гаспринский. Большая российская энциклопедия, http://bigenc.ru/religious_studies/text/2345660 (dostep: 12.01.2019).
- Рукопись и судьба, <https://www.youtube.com/watch?v=ajKzQ1UfDug> (dostep: 12.06.2020).
- Саттарова Аделя Ильхамовна, *Образ татарской женщины-мусульманки и развитие женского движения в контексте исторической памяти: возрождающиеся и новые традиции*, „Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств” 2014, № 4, s. 29–34.
- Сафаров М.А., *Акъегетзаде (Акъегет) Муса*, http://www.islampenza.ru/news/akegetzade_akeget_musa/2009-11-08-383 (dostep: 1.04.2017).
- Селезнев Федор Александрович, *Современная историография о татарском либерализме и политической позиции татарской буржуазии в конце XIX – начале XX вв.*, <http://www.idmedina.ru/books/materials/?1030> (dostep: 20.02.2019).
- Сенюткина Ольга Николаевна, *Первый Всероссийский съезд мусульман и его решения*, http://www.idmedina.ru/books/materials/rmforum/1/plenary_senutk.htm (dostep: 1.04.2017).
- Сенюткина Ольга Николаевна, *Развитие российского политического тюркизма на завершающем этапе Первой российской революции*, <http://idmedina.ru/books/regions/?3890> (dostep: 15.04.2017).
- Сенюткина Ольга Николаевна, *Рождение Союза мусульман России («Иттифак-аль-муслимин»)*, <http://www.idmedina.ru/books/regions/?1627> (dostep: 20.02.2019).
- Серия энциклопедических словарей «Ислам в Российской Федерации», <http://www.idmedina.ru/books/encyclopedia/?260> (dostep: 12.06.2020).
- Силантьев Роман Анатольевич, *Международная деятельность Совета муфтиев России*, „Вестник Московского государственного лингвистического университета. Общественные науки” 2016, № 767, s. 151–159.
- Силантьев Роман Анатольевич, *Новейшая история ислама в России*, Издательство Алгоритм, Москва 2007.

Bibliografia

- Синенко Сергей, *Первый всероссийский мусульманский съезд*, http://posredi.ru/b_11_17_1_muslim_siezd_1917.html (dostęp: 15.04.2017).
- Ситдилов Руслан Борисович, *Глава Совета муфтиев: число верующих-мусульман в России увеличивается*, <https://ria.ru/20130320/928117073.html> (dostęp: 20.03.2020).
- Скрипунов Антон, «Арабы в шоке»: как Москва на день стала центром исламского мира, <https://ria.ru/religion/20171009/1506446616.html> (dostęp: 5.05.2020).
- Соболев Владимир, *Николай Иванович Бухарин, „Историко-биологические исследования”* 2013, № 3, s. 81–84.
- Совет муфтиев России*, <http://www.religio.ru/dosje/17/270.html>.78 (dostęp: 5.05.2020).
- Совместное развитие халяль-индустрии и образования России и Малайзии*, <https://muslim.ru/articles/283/8653/> (dostęp: 5.05.2020).
- Сотрудничество между мусульманами России и КСА*, <https://muslim.ru/articles/283/16061/> (dostęp: 5.05.2020).
- Союз мусульманок России определил векторы развития*, <http://dumrf.ru/common/event/7015> (dostęp: 5.05.2020).
- Союз мусульманок РТ организует занятия по созданию и укреплению семьи*, <https://www.tatar-inform.ru/news/2011/01/31/255597/> (dostęp: 5.05.2020).
- Союз мусульманок Татарстана открыл Центр трудоустройства и подбора персонала*, <http://www.ansar.ru/society/soyuz-musulmanok-tatarstana-otkryl-centr-trudoustrojstva-i-podbora-perso> (dostęp: 5.05.2020).
- Старуш Моника Ивановна, *К истории «Женского вопроса» в СССР в первые постреволюционные годы*, „Вестник Московского государственного университета культуры и искусств” 2011, № 5, s. 59–64.
- Султанов Фарит Мирзович, *Ислам и татарское национальное движение в российском и мировом мусульманском контексте: история и современность*, Издательство Школа, Казань 1999.
- Султанов Фарит Мирзович, *Система мусульманского религиозного образования у татар: история, проблемы, перспективы*, Институт Истории АН РТ, Казань 2005.
- Султанов Фарит Мирзович, *Татарское национальное движение: история и современность*, Издательство Магариф, Казань 2000.
- Суслонов Павел Евгеньевич, *Геополитические и культурно-исторические аспекты проекта «Идель-Урал»*, „Научные исследования: от теории к практике” 2016, № 3, s. 32–34.
- Сычев Николай Васильевич, *Марксистская политическая экономия в ретроспективе*, „Вестник Международного института менеджмента ЛИНК” 2007, № 19, s. 7–26.

Bibliografia

- Тагирджанова Альмира Наимовна, *К 135-летию со дня рождения лидера татарского национального движения Мусы Бигиева*, <http://www.islamrf.ru/news/culture/legacy/14046/> (dostep: 30.08.2020).
- Тагирджанова Альмира Наимовна, *Книга о Мусе-эфенди, его времени и современниках*, Казань 2010.
- Тагиров Индус Ризакович, *Путь в бессмертие (К 120-летию со дня рождения М.Х. Султан Галиева)*, „Журнал Гасырлар авазы” 2012, № 1–2, s. 102–108.
- Таймасов Салават Усманович, *Батырша и Башкирское восстание 1755 года*, „Вестник Башкирского университета” 2005, № 4, s. 71–73.
- Темирбаев Талгат, *Джадидизм и реформа мусульманского образования*, <http://www.niac.gov.kz/ru/expertiza/item/138-dzhadidizm-i-reforma-musulmanskogo-obrazovaniya> (dostep: 12.01.2019).
- Teslova Elena, *Численность российской уммы достигла 25 млн человек*, www.aa.com.tr/ru/заголовки-дня/численность-российской-уммы-достигла-25-млн-человек/1081820 (dostep: 15.08.2020).
- Трунов Кирилл Николаевич, *Конституционно-демократическая партия и российские мусульмане в 1905–1906 гг.*, „Мир науки и образования” 2016, № 2, s. 1–2.
- Усманова Диляра Миркасымовна, *Мусульманская фракция Государственной думы России*, http://www.idmedina.ru/books/materials/rm-forum/1/plenary_usmanova.htm (dostep: 20.02.2020).
- Усманова Диляра Миркасымовна, *Мусульманская фракция и проблемы «свободы совести» в Государственной Думе России (1906–1917)*, Издательство Мастер Лайн, Казань 1999.
- Фаизов Салават, *Всероссийский съезд мусульманок*, <http://www.idmedina.ru/books/regions/?1564> (dostep: 10.09.2017).
- Фаизов Салават, *Женский вопрос на московском съезде*, <http://www.idmedina.ru/books/regions/?1565> (dostep: 10.09.2017).
- Фаизханов Хусаин: *биография, детство и юность*, <https://tatarlar-portal.nethouse.ru/articles/328002> (dostep: 1.02.2019).
- Фахрутдинов Раиль Равилович, *Атлас истории Татарстана и татарского народа*, Издательский дом Дрофа, Москва 1999.
- Фахрутдинов Раиль Равилович, *Татарское общественно-политическое движение в конце XIX – начале XX веков: историография проблемы*, „Вестник Чувашского университета” 2006, № 1, s. 82–108.
- Хабутдинов Айдар Юрьевич, https://kpfu.ru/pec_print?p_id=39142&p_lang= (dostep: 5.05.2020).
- Хабутдинов Айдар Юрьевич, *Духовные управления в годы мировых войн и тоталитаризма (1917–1950)*, http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/5/habutdin.htm (dostep: 1.05.2017).
- Хабутдинов Айдар Юрьевич, *Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе*, Издательский дом Марджани, Москва 2012.

Bibliografia

- Хабутдинов Айдар Юрьевич, *Мусульмане-татары и выборы во Всероссийский парламент*, <http://idmedina.ru/books/islamic/?426> (dostep: 20.02.2019).
- Хабутдинов Айдар Юрьевич, *Последний съезд мусульман Российской империи. К 100-летию IV Всероссийского мусульманского съезда*, <http://www.idmedina.ru/minbare/?6009> (dostep: 15.04.2017).
- Хабутдинов Айдар Юрьевич, *Татарин нового века. Садр Махсуду (1879–1955)*, <http://kitap.net.ru/habutdinov/1-10.php> (dostep: 20.02.2019).
- Хабутдинов Айдар Юрьевич, Мухетдинов Дамир, *III Всероссийский мусульманский съезд*, <http://www.idmedina.ru/books/regions/?3861> (dostep: 15.04.2017).
- Хабутдинов Айдар Юрьевич, Мухетдинов Дамир Ваисович, *Мусульмане-татары в Государственной думе России*, <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?1552> (dostep: 20.02.2019).
- Хабутдинов Айдар Юрьевич, Мухетдинов Дамир Ваисович, *Общественное движение российских мусульман после Манифеста 17 октября 1905 г. и II Всероссийский мусульманский съезд*, <http://www.idmedina.ru/books/regions/?3859> (dostep: 15.04.2017).
- Хабутдинов Айдар Юрьевич, Мухетдинов Дамир Ваисович, *Становление конкурентоспособной мусульманской элиты в России: анализ основных тенденций*, <http://www.idmedina.ru/books/school-book/?1808> (dostep: 12.01.2019).
- Хайлова Людмила Алексеевна, *Концепция труда в исламе*, «Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена» 2007, № 45, s. 272–278.
- Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович, *Маленькие мысли по большим вопросам*, <http://www.idmedina.ru/books/encyclopedia/?3393> (dostep: 15.04.2017).
- Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович, *Муса Бигиев: ислам как условие прогресса*, <http://www.islamrf.org/hayrutdinov> (dostep: 15.04.2017).
- Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович, *Последний татарский богослов: жизнь и наследие Мусы Джаруллаха Бигиева*, Издательство Иман, Казань 1999.
- Хайретдинов Дамир Зинюрович, *Вахитов Мулламур Муллазянович*, <http://www.idmedina.ru/books/encyclopedia> (dostep: 20.02.2019).
- Хайретдинов Дамир Зинюрович, *Ислам на Урале: энциклопедический словарь*, Издательский дом Медина, Нижний Новгород 2009.
- Хайретдинов Дамир Зинюрович, *Основные тенденции развития мусульманских образовательных учреждений России*, <http://www.islamrf.ru/news/analytics/amal/25427> (dostep: 20.03.2020).
- Хакимов Рафаэль Сибгатович, <https://alumni.kpfu.ru/famous/hakimov-rafael-sibgatovic> (dostep: 5.05.2020).

Bibliografia

- Ханов Х., *Мусульманское обучение*, <http://muslem.ru/мусульманское-обучение/> (dostep: 1.04.2017).
- Центральное духовное управление мусульман России, <http://cdum.ru/about/index.php> (dostep: 5.05.2020).
- Чубукчиева Ленера Закировна, *Женский вопрос в идеологии джадидизма*, „Гасырлар авазы” 2014, № 1–2, s. 44–51.
- Чубукчиева Ленера Закировна, *Женский вопрос на всероссийском мусульманском съезде в Москве: по материалам личного архива Шефики Гаспринской*, http://www.nbu.gov.ua/old_jrn/Soc_Gum_UZTNU_istor/2012_1/files/Chybykchiva.pdf (dostep: 15.04.2017).
- Чубукчиева Ленера Закировна, *Женский вопрос на страницах журнала Алеми нисван*, „Гасырлар авазы” 2013, № 1–2, s. 36–43.
- Шагавиев Дамир Адгамович, *Факторы прогресса мусульманского сообщества в богословских произведениях Шихабуддина Марджани (на примере книги «Ал-Хикма ал-балига»)*, „Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки” 2009, № 1, s. 97–103.
- Шайдаева Лилия Наилевна, *Идейно-эстетические и структурные особенности «Фаваких аль-джуласа» Каюма Насыри*, „Вестник Чувашского университета” 2009, № 4, s. 336–339.
- Шаповалов Валерий Кириллович, *Ренессанс ислама в России и потребности в исламском образовании*, „Россия и мусульманский мир” 2011, № 8, s. 34–39.
- Шафигуллина Ляйсан Рафиковна, *Этапы развития женского движения республики Татарстан в 1990–2000-е гг.*, „Альманах современной науки и образования” 2016, № 12, s. 107–110.
- Шахов Михаил Олегович, *Российское государство и религиозные объединения: этапы становления новых взаимоотношений и современная ситуация*, <http://idmedina.ru/books/materials/?5302> (dostep: 1.03.2020).
- Шукурджиева Зельфира Шевкетовна, *Идеи толерантности и добрососедства в публицистике Исмаила Гаспринского*, „Вопросы татарской филологии, истории и культуры” 2016, № 2, s. 164–168.
- Юзеев Айдар Нилович, *Марджани о татарской элите (1789–1889)*, Издательский дом Марджани, Москва 2009.
- Юзеев Айдар Нилович, *Марджани, Харун б. Бахааддин б. Субхан б. Абдалкарим, известный как Шихабалдин Марджани (1818–1889)*, http://www.idmedina.ru/books/history_culture/hadjj/1/mardgani.htm (dostep: 1.02.2019).
- Юзеев Айдар Нилович, *Место джадидизма в татарской общественной мысли конца XIX – начала XX вв.*, http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/1999_1_2/08/08_1/ (dostep: 15.08.2019).

Bibliografia

- Юзеев Айдар Нилович, *Проект реформы мусульманского образования Х. Фаизхана*, „Ислам в современном мире” 2016, № 1, s. 181–190.
- Юзеев Айдар Нилович, *Просветительские взгляды Х. Фаизханова*, <http://www.idmedina.ru/books/school-book/?3798> (dostęp: 1.02.2019).
- Юзеев Айдар Нилович, *Социализм, либерализм и консерватизм. Философская мысль татарского народа*, <http://www.idmedina.ru/books/school-book/?3805> (dostęp: 20.02.2019).
- Юзеев Айдар Нилович, *Татарское просветительство XIX века*, <http://www.idmedina.ru/books/school-book/?3797> (dostęp: 1.02.2019).
- Юзеев Айдар Нилович, *Татарское религиозное реформаторство конца XVIII – начала XIX в.: раннереформаторский период* (А. Утыз-Имяни, А. Курсави), <http://www.idmedina.ru/books/school-book/?3795> (dostęp: 2.01.2019).
- Юзеев Айдар Нилович, *Тукай – просветитель. К 125-летию со дня рождения*, http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymo-us/main/?path=mg:/numbers/2011_1_2/07/03/ (dostęp: 20.02.2019).
- Юзеев Айдар Нилович, *Философия ислама*, <http://www.tatworld.ru/article.shtml?article=439§ion=0...0> (dostęp: 15.08.2019).
- Юзеев Айдар Нилович, *Философская мысль татарского народа: основные направления развития*, Татарское книжное издательство, Казань 2007.
- Якушев Евгений Львович, *И.А. Ильин о русской идее*, <https://proza.ru/2012/01/16/338> (dostęp: 12.06.2020).
- Яхьяев Мухтар Яхьяевич, *К вопросу об экстремизме в исламе*, „Исламоведение” 2015, № 6, s. 64–76.

OPRACOWANIA W INNYCH JĘZYKACH

- Abdul-Latif Emad, Amin, Qasim Mohammed, [w:] *Dictionary of African Biography*, eds Emmanuel K. Akyeampong, Henry Louis Gates, Jr., Steven J. Niven, Oxford University Press, New York 2012, s. 216–217.
- Ab Halim Asyiqin, *Ibn Khaldūn's Theory of 'Aṣabiyyah and the Concept of Muslim Ummah*, „Journal of Al-Tamaddun” 2014, No. 9, s. 32–41.
- Ahmad Iftikhar, *Religion and labor: perspective in Islam*, „Journal of Labor and Society” 2011, No. 4, s. 589–620.
- Akkoc Raziye, *Mapped: What the world's religious landscape will look like in 2050*, <https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/11518702/Mapped-What-the-worlds-religious-landscape-will-> (dostęp: 15.08.2020).
- Ali Shaheen Sardar, Rehman Javadir, *The Concept of Jihad in Islamic International Law*, „Journal of Conflict & Security Law” 2005, No. 10, s. 321–343.

Bibliografia

- Al-Kaber Munir, *Techniki finansowe banków islamskich*, „Optimum. Studia Ekonomiczne” 2013, nr 3, s. 175–194.
- Amin Qasim, *The Liberation of Woman and the New Woman*, American University in Cairo Press, Cairo 2000.
- Aydin Cemil, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought (Columbia Studies in International and Global History)*, Columbia University Press, New York 2007.
- Azid Toseef, *The Concept of and Nature of Labour in Islam: A Survey*, „Review of Islamic Economics” 2005, No. 2, s. 93–124.
- Bäcker Roman, *Rosyjskie myślenie polityczne za czasów prezydenta Putina*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007.
- Bar Wiesław, *O prawie spadkowym w krajach islamskich*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2006, t. 9, s. 183–185.
- Bielawski Józef, *Prawo muzułmańskie*, [w:] *Główne kultury prawne współczesnego świata*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1995, s. 100–123.
- Bieleń Stanisław, *Tożsamość międzynarodowa Federacji Rosyjskiej*, Oficyna Wydawnicza Aspra, Warszawa 2006.
- Black Anthony, *The history of Islamic political thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011.
- Bowering Gerhard, *Islamic Political Thought: An Introduction*, Princeton University Press, Princeton 2015.
- Bukharaev Ravil, *Islam in Russia: The Four Seasons*, Routledge, Richmond 2000.
- Bury Jan, Kasprzak Jerzy, *Prawo karne islamu*, Difin, Warszawa 2007.
- Chaudhary Vivek, *The forgotten Muslim heroes who fought for Britain in the trenches*, <https://www.theguardian.com/world/2017/nov/12/forgotten-muslim-heroes-fought-for-britain-first-world> (dostęp: 1.08.2017).
- Chaumont Eric, *Al-Shaybani*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, eds Clifford Edmund Bosworth, Emeri Johannes van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs, Brill, Leiden 1997, s. 392–394.
- Chazbijewicz Selim, *Myśl religijna i społeczna muzułmanów rosyjskich na przełomie XIX i XX wieku*, [w:] *Nowoczesność, Europa, islam. Religia a dylematy obywatelstwa i wykluczenia*, red. Selim Chazbijewicz, Mariusz Turowski, Karolina Skarbek, Instytut Studiów nad Islamem, Wrocław 2012.
- Chazbijewicz Selim, *Narodowości Rosji i ich tendencje separatystyczne na przykładzie Tatarów nadwołżańskich*, [w:] *Polityczne wymiary etniczności*, red. Małgorzata Mieczkowska, Dietrich Scholze, Wydawnictwo Dante, Kraków 2009.
- Chazbijewicz Selim, *Tatarstan. Kształtowanie się nowoczesnego narodu i państwa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2016.
- Chazbijewicz Selim, *Tworzenie się współczesnej tatarskiej myśli religijnej, społecznej i politycznej w Europie Wschodniej oraz tatarskiego i muzułmańskiego nacjonalizmu*, [w:] *Obszar byłego ZSRR, Kłeska demokracji*

Bibliografia

- czy transformacja?, red. Sylwester Gardocki, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013.
- Cieciura Włodzimierz, *Muzułmanie chińscy. Historia, religia, tożsamość*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014.
- Danecki Janusz, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007.
- Doyle Peter, Bennett Matthew R., *Terrain and the Gallipoli Campaign, 1915, „Fields of Battle. The Geo Journal Library”* 2002, No. 64, s. 149–169.
- Dziekan Marek M., *Z dziejów tatarskiej myśli politycznej Musy Dżarullaha Bigijewa uwagi o państwie muzułmańskim*, „Życie Tatarskie” 2014, nr 39, s. 2–17.
- Dzisiów-Szuszczukiewicz Aleksandra, „Arabska wiosna” – przyczyny, przebieg i prognozy, „Bezpieczeństwo Narodowe” 2011, nr 18, s. 41–56.
- Edmondson Linda, *Women and Society in Russia and the Soviet Union*, Cambridge University Press, Birmingham 1992.
- Falkowski Maciej, *Charakterystyka regionu Azji Centralnej*, [w:] *Region Azji Centralnej jako obszar wpływów międzynarodowych*, red. Bartosz Bojarczyk, Agata Ziętek, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2008.
- Falkowski Maciej, *Rosyjski „Bliski Wschód”: eskalacja konfliktów religijnych na Kaukazie Północnym*, https://www.osw.waw.pl/sites/default/files/komentarze_207_0.pdf (dostęp: 12.06.2020).
- Faryno Jerzy, *Internacjonalizm*, [w:] *Идеи в России. Идеи в России. Идеи в России: лексикон росийско-польско-английский*, red. Andrzej de Lazari, t. 3, Ibidem, Łódź 2000, s. 178–181.
- The Forgotten Heroes 14–19 Foundation*, <http://www.muslimsinww1.com/> (dostęp: 1.08.2017).
- Frank Allen J., *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*, Brill, Boston 2012.
- Gencer Mustafa, *The Congress of Berlin (1878) in Context of Ottoman-German Relations*, „Pursuit of History” 2014, No. 12, s. 293–313.
- Gołowska Inga, *Naturalizm-antynaturalizm jako spór o charakterze metodologicznym*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2003, z. 1, s. 5–11.
- Górak-Sosnowska Katarzyna, *Muzułmańska kultura konsumpcyjna*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2011.
- Górak-Sosnowska Katarzyna, *Wielość Arabskich Wiosen. Próba typologii*, [w:] *Arabska Wiosna. Kulturowy obraz przemian w świecie arabskim po 2000 roku*, red. Katarzyna Górak-Sosnowska, Wydawnictwo Smak Słowa, Sopot 2016, s. 12–25.
- Górak-Sosnowska Katarzyna, Kubicki Paweł, *Zabezpieczenie społeczne w islamie*, „Polityka Społeczna” 2005, nr 2, s. 24–25.
- Górak-Sosnowska Katarzyna, Masiukiewicz Piotr, *Bankowość muzułmańska*, Oficyna Wydawnicza SGH, Warszawa 2013.

Bibliografia

- Hallaq Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Hanne Eric J., *Putting the Caliph in His Place: Power, Authority, and the Late Abbasid Caliphate*, Fairleigh Dickinson University Press, Madison 2007.
- Hashas Mohammed, *The Idea of European Islam: Religion, Ethics, Politics and Perpetual Modernity*, Routledge, New York 2018.
- Hashmi Sohail H., Miles Jack, *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict*, Princeton University Press, Princeton 2002.
- Haq Ghiasul S., *Distribution of income and health in islam*, „South East Asian Journal of Contemporary Business, Economics and Law” 2013, No. 2, s. 34–40.
- Heywood Andrew, *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Heywood Andrew, *Teoria polityki. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Hourani Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- Hunter Shireen, *Islam in Russia: The Politics of Identity and Security*, Routledge, New York 2004.
- Jackson Robert, Sorensen Georg, *Wprowadzenie do stosunków międzynarodowych. Teorie i kierunki badawcze*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Jaques R. Kevin, *Authority, Conflict, and the Transmission of Diversity in Medieval Islamic Law*, Brill, Leiden 2006.
- Jamsheer Hassan Ali, *Historia powstania islamu jako doktryny społeczno-politycznej*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2009.
- Jamsheer Hassan Ali, *Ibn Chaldun i jego Muqaddima. Antologia myśli społeczno-politycznej*, Ibidem, Łódź 2002.
- Jamsheer Hassan Ali, *Reforma władzy i społeczeństwa w arabsko-muzułmańskiej myśli politycznej wieków XIX i XX*, Ibidem, Łódź 2008.
- Jones-Leaning Melanie, Pratt Douglas, *Islam in China: From Silk Road to Separatism*, „The Muslim World” 2012, No. 102, s. 308–334.
- Kanlidere Ahmet, *Reform within Islam. Intellectual Awakening*, https://www.indiana.edu/~cahist/Readings/2010Fall/Islam_and_Modernity/Kanlidere_Reform_within_Islam (dostęp: 1.04.2017).
- Kassab Elizabeth Suzanne, *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*, Columbia University Press, New York 2009.
- Kennedy Hugh N., *The Early Abbasid Caliphate: A Political History*, Routledge, New York 1981.
- Kepel Gilles, *Terror we Francji. Geneza francuskiego dżihadu*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2017.

Bibliografia

- Khadduri Majid, *The islamic law of nations. Shaybani's Siyar*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1966.
- Knysh Alexander, *Islam in historical perspective*, Pearson Education, Boston 2011.
- Kobyliński Andrzej, *Pytanie o epokę postsekularną*, „Studia Płockie” 2003, nr 31, s. 111–116.
- Kończak Izabela, *Dżadidyzm, czyli islam po rosyjsku*, [w:] *Rosja, Chiny, Japonia w polityce globalnej. Materiały konferencyjne 1/2008*, Piotrków Trybunalski 2008, s. 221–231.
- Kończak Izabela, *Halal we współczesnej Rosji*, [w:] *Międzynarodowe studia polityczne i kulturowe wobec wyzwań współczesności*, red. Tomasz Domański, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2016, s. 227–244.
- Kończak Izabela, *Hidżab w Rosji*, [w:] *Islam w Europie. Nowe kierunki badań. Księga ku czci Profesora Anny Parzymies*, red. Marta Widy-Behiesse, Konrad Zasztowt, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2015, s. 227–240.
- Kończak Izabela, *Związek Muzułmanek Tatarstanu i jego rola w odrodzeniu poczucia tożsamości religijnej kobiet*, [w:] *Wymiary tożsamości. Język. Religia. Tożsamość*, t. 5, red. Grzegorz Cyran, Elżbieta Skorupska-Raczyńska, Gorzów Wielkopolski 2011, s. 89–102.
- Król Marcin, *Historia myśli politycznej od Machiavellego po czasy współczesne*, Gdańsk 1998.
- Kurzman Charles, *Modernist Islam, 1840–1940: A Sourcebook*, Oxford University Press, New York 2002.
- Lane Jan-Erik, *Religion and Politics: Islam and Muslim Civilization*, Routledge, New York 2009.
- Lewicka Magdalena, *Wzory europejskie a muzułmańska tradycja polityczna hayr ad-Dīn at-Tūnūsī (1822–1890)*, „Dialogi Polityczne” 2011, s. 59–79.
- Łabenda Michał, *Muzułmanie w Rosji i europejskiej części byłego ZSRR*, [w:] *Muzułmanie w Europie*, red. Anna Parzymies, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2005, s. 241–272.
- Manan Siti Khadijah Ab., Rahman Fadilah Abd, Sahri Mardhiyyah, *Contemporary Issues and Development in the Global Halal Industry*, Springer Science+Business Media, Singapore 2016.
- Mandaville Peter, *Islam and Politics*, Routledge, New York 2014.
- Marek Agata, Nalborczyk Agata S., *Nie bój się islamu. Leksykon dla dziennikarzy*, Towarzystwo Więź, Warszawa 2005, s. 87.
- Mazanec Jakub, *The Ottoman Empire at the Beginning of Tanzimat Reforms*, „Prague Papers on the History of International Relations” 2016, No. 2, s. 21–45.
- Memarian Gholam Hossein, Togholjerdi Seyed Majid Hashemi, Ranjbar-Kermani, *Privacy of house in islamic culture: A comparative study of pattern of privacy in houses in Kerman*, „International Journal of Architectural Engineering & Urban Planning” 2011, No. 2, s. 69–77.

Bibliografia

- Mirys-Kijo Karolina, *Kulturowe uwarunkowania mody oraz wpływ Zachodu na strój współczesnej muzułmanki* [praca doktorska powstała na UŁ], Łódź 2015.
- Nalborczyk Agata, *Muzułmanie w Austrii: od wojen z Turcją po lekcje islamu w szkołach*, [w:] *Muzułmanie w Europie*, red. Anna Parzymies, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2005, s. 281–316.
- Nasr Seyyed Hossein, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*, Kazi Publications, Inc., London 1968.
- Navari Cornelia, *The great illusion revisited: the international theory of Norman Angell*, „Review of International Studies” 1989, No. 15, s. 341–356.
- Nowak Leszek, *Marksizm versus liberalizm: pewien paradoks*, http://www.staff.amu.edu.pl/~epistemo/Nowak/mark_ram.htm (dostęp: 10.09.2017).
- Paprocki Henryk, *Bucharin Mikołaj (1888–1938)*, [w:] *Идеи в России. Идеи в Росji. Ideas in Russia: leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. Andrzej de Lazari, t. 3, Ibidem, Łódź 2000, s. 76–77.
- Pestritto Ronald, *Woodrow Wilson: Godfather of Liberalism*, <https://www.heritage.org/political-process/report/woodrow-wilson-godfather-liberalism> (dostęp: 1.08.2017).
- Ramadan Tariq, *To Be a European Muslim*, The Islamic Foundation, Leicester 2015.
- Rashid Ahmed, *Dżihad. Narodziny wojującego islamu w Azji Środkowej*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003.
- Reychman Jan, *Historia Turcji*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1973.
- Riasanovsky Nicholas V., Steinberg Mark D., *Historia Rosji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Rogan Eugene, *Rival jihads: Islam and the Great War in the Middle East, 1914–1918*, „Journal of the British Academy” 2016, No. 4, s. 5–20.
- Rohoziński Jerzy, *Bawelna, samowary i Sartowie. Muzułmańskie okrainy carskiej Rosji 1795–1916*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2014.
- Rorlich Azade-Ayse, *The Volga Tatars: A Profile in National Resilience*, Hoover Press, Stanford 1986.
- Sadowski Jakub, *Rewolucja i kontrrewolucja obyczajów. Rodzina, prokreacja i przestrzeń życia w rosyjskim dyskursie utopijnym lat 20. i 30. XX wieku*, Ibidem, Łódź 2005.
- Samman Khaldoun, Al-Zo’by Mazhar, *Islam and the Orientalist World-System*, Routledge, New York 2008.
- Sanghani Radhika, *Why British Muslims need a ‘poppy hijab’ to remember World War One*, <https://www.telegraph.co.uk/women/womens-life/11985648/World-War-One-Remembrance-Day-British-Muslims> (dostęp: 10.09.2017).
- Schacht Joseph, *An introduction to islamic law*, Clarendon Press, Oxford 1982.

Bibliografia

- Schwanitz Wolfgang, *The German Middle Eastern Policy, 1871–1945*, [w:] *Germany and the Middle East, 1871–1945*, ed. Wolfgang Schwanitz, Markus Wiener Publishers, Princeton 2004.
- Shaw Stanford J., Kural Shaw Ezel, *Historia Imperium Osmańskiego i Republiki Tureckiej*, t. 2: 1808–1975, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2002.
- Sierocińska Katarzyna, *Kapitał społeczny. Definiowanie, pomiar i typy*, „Studia Ekonomiczne” 2011, nr 1, s. 69–84.
- Stępniewska-Holzer Barbara, *Życie codzienne na Bliskim Wschodzie w XIX wieku*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2002.
- Stępniewska-Holzer Barbara, Holzer Jerzy, *Egipt. Stulecia przemian*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2006.
- Suchanek Lucjan, *Kultura masowa Rosji i radziecki eksperyment antropologiczny*, „Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU” 2016, t. 12, s. 7–26.
- Thompson Michael J., *Islam and the West: Critical Perspectives on Modernity*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2006.
- Tokarczyk Roman, *Komparatystyka prawnicza*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2008.
- Wallerstein Immanuel, *Islam in the Modern World-System*, „Sociologisk Forskning” 2006, No. 43, s. 66–74.
- Wallerstein Immanuel, *Islam, the West, and the World*, <http://www.webalice.it/michele.castellano/politica/Note/Wallerstein/Islam,%20the%20West,%20and%20the> (dostęp: 1.08.2017).
- Waltz Kenneth N., *Theory of International Politics*, Waveland Press, Long Grove 2010.
- Waltz Kenneth N., *The Politics of Peace*, „International Studies Quarterly” 1967, No. 11, s. 199–211.
- White Lynn Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, „Science” 1967, No. 155, s. 1203–1207.
- Wierzbicki Andrzej, *Rosja. Etniczność i polityka*, Oficyna Wydawnicza Aspra, Warszawa 2011.
- Wright Quincy, *A Study of War*, University of Chicago Press, Chicago 1983.
- Zbidi Monika, *The Call to Eco-Jihad*, <https://en.qantara.de/content/islamic-environmentalism-the-call-to-eco-jihad> (dostęp: 10.09.2017).
- Zdanowski Jerzy, *Muzułmanie we Francji*, [w:] *Muzułmanie w Europie*, red. Anna Parzymies, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2015, s. 433–449.
- Zubaida Sami, *Law and Power in the Islamic World*, I.B. Tauris, London 2005.
- Zuzankiewicz Piotr, *Elita władzy politycznej Tatarstanu*, Oficyna Wydawnicza Aspra, Warszawa 2015.