Marcin Jędrysiak
(Uniwersytet Wrocławski)

O podstawach ideologii XIX-wiecznego miurydyzmu

Abstract

On the basis of the ideology of 19th century muridism

Presented article refers to the 19th century ideology of miuridism, which allowed Highlanders from the Northern Caucasus to unite in war against the Russian rule. This rebellion is known in the Russian historiography as a the Caucasian War.

The article presents religious, political and social basis of miuridism. The legal aspect has also been taken into account. At the beginning, an attempt to define miuridism as an ideology has been undertaken. Achievements of the soviet historiography have also been taken into consideration. In the farther parts of the paper, author analyses the history of the Sufi brotherhoods, whose teachings highly influenced the insurrection. Political and social aspects which led to the rebellion of the Caucasian Mountaineers were also shown and tied to the religious context.

Author analyses the legal aspects of the muridism: the way adats (customary law) were being fought, how the law of Shar'ia was being introduced and how the statutory law issued by the third Imam, Shamil, modified the existing legal system. The vision of the murid state expressed in so called „Main Nizam of the Caucasian Imamate" has also been described. That way, an outline of the ideology of muridism has been made. Author also negatively verified the thesis, that the murid declarations of creating the order based on the Koran were negated by the wartime conditions.

Keywords: Caucasus, Chechnya, Dagestan, Islam, Miuridism

Zjawisko miurydyzmu (murydyzmu) nie doczekało się w Polsce opracowania naukowego. Umieszczając je odpowiednio w czasie i przestrzeni, stwierdzić należy, że ideologia ta związana jest z walką górali kaukaskich (głównie

z terenów Czeczenii oraz Dagestanu) o uzyskanie niepodległości od carskiej Rosji, czyli tzw. Wojną Kaukaską z lat 1817–1864. To w dużej mierze dzięki oddziaływaniu miurydyzmu, przywódcom powstania udało się zjednoczyć we wspólnej walce skłócone i porozumiewające się rożnymi językami narody Kaukazu Północnego.

W Polsce miurydyzm wspominany jest głównie w literaturze pamiętnikarskiej, związanej z przymusową służbą wojskową Polaków na tym terenie podczas Wojny Kaukaskiej, rzadziej – w pracach XIX-stowiecznych polskich naukowców, badających Kaukaz. Do tego typu źródeł zaliczyć można m.in. zapiski Mateusza Gralewskiego[1], Karola Kalinowskiego[2], czy hr. Juliusza Srutyńskiego[3]. We współczesnej nauce wskazać można pojedyncze wzmianki dotyczące tego zjawiska, jednakże bez jego wyjaśnienia[4], co najwyżej ze zdawkowym wytłumaczeniem, czym Miurydyzm właściwie był.

Spór o naturę miurydyzmu w Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich

Z oczywistych względów, najwięcej uwagi miurydyzmowi poświęcono w Rosji oraz Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich. W ZSRR miurydyzm zdawał się nastręczać naukowcom pewnych problemów, nie pasował bowiem do obowiązującej marksistowskiej tezy o postępowym charakterze ruchów antykolonialnych. Związane to było z kontrastem między religijnym charakterem miurydyzmu a (mniej lub bardziej słusznym) doszukiwaniu się w nim haseł rewolucyjnych, ludowych i antyfeudalnych. Sowieccy naukowcy zdawali się zatem zajmować nie tyle samą ideologią miurydyzmu, ile właśnie jej docelowo reakcyjnym bądź feudalnym

1 M. Gralewski, *Kaukaz. Wspomnienia z dwunastoletniej niewoli,* Poznań 2015, http://www.kaukaz.net/cgi-bin/blosxom.cgi/polish/gralewski_rozdzialy (dostęp: 10.06.2018).

2 K. Kalinowski, *Pamiętnik mojej żołnierki na Kaukazie i niewoli u Szamila od roku 1844 do 1854,* Warszawa 1883.

3 J. Strutyński, *Kilka badań geologicznych i dziejowych Kaukazu,* Berlin 1857.

4 Zob. np. J. Borkowicz, *Kaukaska mozaika,* „Nowa Europa Wschodnia" 2011, nr 2 (XVI), s. 223; S. Ciesielski, *Rosja i Czeczenia. Krótka historia dramatu,* Ehtos 1995, nr 2–3, s. 102; L. Widerszal *Sprawy kaukaskie w polityce europejskiej w latach 1831–1864,* Warszawa 2011, s. 25.

charakterem. Nikołaj Smirnow uważał miurydyzm za ideologię reakcyjną[5], wskazując na jej nacjonalistyczny i fanatycznie religijny charakter. Smirnow widzi przyłączenie Kaukazu Północnego do Rosji jako pozytywny epizod w jego dziejach (w sensie marksistowskim – postępowy), uważając, nie negując kolonizatorskiej polityki władz carskich, że i tak była ona lepsza, niż irański czy turecki kolonializm, wspierany przez Francję i Anglię[6]. Miurydyzm miał przy tym być zjawiskiem wznieconym przez Imperium Osmańskie, dążące do opanowania tych terenów oraz wyzyskiwania lokalnej ludności[7]. Sugeruje także, że Imam Szamil oraz reszta kierownictwa powstania w istocie oddzieliła się od prawdziwych miurydów i stała się nową grupą wyzyskiwaczy, zastępującą panów feudalnych[8]. Zwolennicy tego podejścia przywoływali też niekiedy słowa Engelsa, który uważał, iż powstania pod islamskimi hasłami religijnymi są wywoływane czynnikami ekonomicznymi, jednak nawet w przypadku zwycięstwa, nie zmieniają rzeczywistych relacji ekonomicznych[9].

Inny pogląd na temat miurydyzmu wyrażał Michaił Pokrowski, dopatrując się w nim wielu elementów postępowych: Imamat miał stanowić formę bardziej zaawansowaną od tradycyjnego systemu społecznego i prawnego kaukaskiego społeczeństwa. Uważał też, że szariat jest prawem bardziej zaawansowanym od tradycyjnego, kaukaskiego prawa zwyczajowego (tzw. adatów) – miał lepiej chronić prawa kobiet czy chrześcijan. Szczególnie w pierwszej fazie miał też nie ujawniać swojego klasowego charakteru. Ten miał się ujawnić dopiero w ramach dostosowania prawa szariatu w drodze nizamów – prawa stanowionego przez Imama – do ekonomiczno-społecznych uwarunkowań na Kaukazie[10].

Niezależnie od podejścia, prace te jednak rzadko starały się opisywać dokładnie czym miurydyzm był, jakie miał cechy, cele, jaką rolę pełniło jego podłoże religijne.

---

5 N.A. Smirnow, *O reakcijnoj ideologii Miurydyzma,* (w:) W.D. Boncz-Brujewicz, P.G. Ryndzjunskij, M.M. Szejnman (red.), *Woprosy istorii religii i ateizma. Sbornik statej II*, Moskwa 1954, s. 45.

6 *Ibidem*, s. 45–46.

7 *Ibidem*, s. 47–48.

8 *Ibidem*, s. 53.

9 S.C. Umarow, *O socijalnoj pryrode kawkazkogo Miurydyzma,* (w:) *Archeologija i woprosy socialnoj istorii Sebernego Kawkaza*, Grozny 1984, s. 148.

10 A.D. Jandarow, *Sufizm i ideologija Nacijonal'no-oswoboditellnogo dwyżenija,* Ałma-Ata 1975, s. 97–98.

Wokół definicji miurydyzmu

Czym był miurydyzm? Według najprostszej definicji, stanowił on połączenie haseł o dżihadzie oraz nawoływania do życia w szariacie[11]. Bardziej rozbudowana definicja wskazuje, iż była to ideologia polityczno-militarna oparta na sufickich naukach drogi Nakszbandijja-Khalidija, wyrosłej na gruncie przemian społeczno-politycznych na terenie Kaukazu Północnego i wpływu czynników wewnętrznych, tj. sytuacją geopolityczną Kaukazu[12]. Definicja ta wskazuje już na różnorodne aspekty tego ruchu, które wymagają rozpatrzenia. Miurydyzm ma określony kontekst religijny, społeczny, polityczny a nawet prawny. Wszystkie te aspekty są ze sobą mocno związane. Problemem utrudniającym badanie myśli miurydów pozostaje jednak fakt, iż miurydzi nie zostawili po sobie zbyt licznego dorobku pisarskiego, który pozwalałby na prześledzenie ich poglądów. Większość źródeł przekazanych przez samych miurydów powstało za czasów trzeciego przywódcy powstania, Imama Szamila (1835–1859). Chodzi tu m.in. wydane przez niego akty prawne, tzw. Nizamy. Z wcześniejszych lat można wskazać na pewne źródła literackie (np. wiersz „Wezwanie do Kazawatu" pierwszego Imama Ghazi Mahometa). Zachowało się także wiele źródeł epistemologicznych, które jednak dotyczą w większości kwestii wojskowych, administracyjnych i rzadko pozwalają na prześledzenie w nich ideologii miurydów[13] – Imam Szamil był bardziej praktykiem, niż ideologiem. Pozostawia to konieczność oparcia się o dzieła świadków tych wydarzeń, w tym relacje uczestniczących w walkach Rosjan czy Polaków[14].

Definiowanie miurydyzmu natrafia także na komplikacje ze względu na to, że niektórzy rosyjscy autorzy widzą rozdzielają dwie kategorię miurydów: prawdziwych Sufich, podążających za *tariqą* (drogą) i skupionych na duchowym doskonaleniu się oraz tzw. miurydów naibskich (kazawackich), których celem była walka w świętej wojnie i służba państwu Imama[15].

---

11 M. Gralewski, *op. cit.*, rozdz. 5, przyp. 13 (dostęp: 10.06.2018).

12 T. Tsvetkova, *Muridism as a state forming element of Imam Shamil's Imamate (1834–1859)*, „Journal of Caucasian Studies", Vol. 3 No. 5, s. 95.

13 Zebrane zostały w tomach: A.M. Szychsaidow (red.), *100 pisem Szamilja*, Machaczkała 1997; R. Sz. Szarafutdynowa, *Arabojazycznyje dokumenty epochy Szamilja*, Moskwa 2001.

14 Wśród relacji rosyjskich zob. E.A. Berderewski, *Plen u Szamilja: prawdiwaja powest' o wos'mymesjachnom i szestydnewnom (w 1854–1855 g.)*, Sankt-Peterburg 1856; A.I. Runowskij, Zapiski o Szamilje, Moskwa 1989.

15 S.A. Musajew, *Kawkazkij tarikat Ili Miurydyzm Gazawatskij?*, „Izwestija Dagestanskogo gosudarstwennogo pedagogiczeskogo uniwersyteta. Obszczestwennye i humanitarnye nauki" 2011, nr 4, brak paginacji.

Abstrahując od opisanego wyżej marksistowskiego sporu o naturę ideologii miurydów, celem pracy jest dokonanie szkicu ideologii tego nurtu oraz wskazanie tego, w jaki sposób jego religijna geneza wpływała na cele polityczne oraz prawo stanowione w państwie ustanowionym przez miurydów. Tezą niniejszej pracy jest wskazanie, iż deklaracje ustanowienia porządku opartego na prawie koranicznym oraz sunnach, mimo początkowych twierdzeń, w dużym stopniu zostały zniweczone przez wymagania wojny z Rosjanami oraz specyficzny charakter społeczności północnego Kaukazu oraz górali kaukaskich.

Historia miurydyzmu i jego religijny kontekst

Miurydyzm wywodzi się z sufickiej drogi (*tariqa*) Nakszbandijja, powstałej w XIV wieku w Persji[16]. Droga to oparta była o 5 stadiów dążenia do perfekcji oraz specyficzną więź łączącą mistrza oraz ucznia (słowo miuryd oznacza w języku arabskim „pragnącego", „chcącego", zaś słowo „miurszyd" oznacza nauczyciela[17]). Sufi tego nurtu uważali, że człowiek może osiągnąć jedność z Bogiem, dzięki przejściu przez kilka stadiów. Pierwszym z nich było dochowywanie szariatu, czyli tzw. świecka perfekcja. Szejkowie (nauczyciele) zabraniali wstępu do bractwa osobom nie dochowującym ściśle szariatu[18]. Drugim stadium była *tariqa* – Droga, mistyczne dążenie do zjednoczenia z Allachem. Trzecim *Maarifat* – „Wiedza". W stopniu tym uczeń miał poznawać iluzoryczność i delikatność świata materialnego, co osiągano poprzez ascezę, medytację oraz głęboką koncentrację[19]. Ostatnią fazą było odcięcie się od spraw ziemskich i zjednoczenie z Bogiem, tzw. *Haqiqa*. W tej ostatniej fazie człowiek przebywa już nie na ziemi, lecz zawieszony jest między bytem a niebytem[20].

Nakszbandija rozprzestrzeniła się po całym niemal świecie muzułmańskim, w wieku XIX docierając również na Kaukaz. Jego ówczesny kształt był mocno inspirowany działalnością Szejka Diya al-Din Khalid al-Shahrazuri, od którego wzięła się nazwa jednego z wariantów tej drogi

16 *Ibidem*, s. 92.
17 J. Strutyński, *op. cit.*, przyp. 178 i 303.
18 S. Sychaliew, *Sufijskie wyrdy Nakszbandija I Szazylija w Dagestane*, „Westnik Jewrazji" 2007, nr 3, s. 139.
19 *Ibidem*, s. 140.
20 T. Tvetkova, *op. cit.,* s. 92.

– Nakszbandijja-Khalidija. Szejk Khalid (działający głównie w Damaszku) podkreślał, że współcześni mu muzułmanie zbyt mocno przywiązali się do spraw ziemskich, ograniczając swoją perspektywę życiową do tego, co najłatwiej dostrzec między ziemią a niebem[21]. Rzeczywistość – uczył – jest tylko iluzją wytworzoną przez Szatana i *dunyę* (świat ziemski). Nie oznaczało to jednak odcięcia od świata i popadnięcia w ascezę. Wręcz przeciwnie – konieczny był aktywizm, zaangażowanie się w sprawy ziemskie. Co istotne, szejk Khalid zalecał także tolerancję dla chrześcijan, Żydów oraz szyitów[22].

Ważnym elementem nauki Khalida była *rabita,* tj. więź duchowa między uczniem a nauczycielem. Ludzie mieli nawzajem oświecać się, a także szukać następnie własnych naśladowców, których przygotowywano by do życia w jedności z Allachem. W ten sposób muzułmanie mieli się nawzajem chronić oraz prowadzić do zbawienia i wewnętrznego oczyszczenia[23].

Nakszbandijja nie powinna być utożsamiana z miurydyzmem, jednak z pewnością stanowiła jego religijną podstawę. Jednak dopiero po uzupełnieniu tej *tariqi* szeregiem postulatów politycznych i dostosowaniem do warunków Kaukazu, może być nazywana miurydyzmem.

Miurydyzm na Kaukazie

Na Kaukaz miurydyzm dotarł dopiero w XIX wieku. Największe zasługi w jego propagowaniu miał Mułła Mahomet Al-Jaragi (znany też jako Mahomet Jaragski) z terenów obecnego Dagestanu, najwyższy sędzia (*kadi*) Chanatu Kurylskiego. Przed 1823 rokiem poznał on *tariqę* dzięki uczonemu bucharskiemu Kazi Mahometowi oraz naukom szyity Hadżiego-Ismaila[24]. Ukoronowaniem tej drogi było spotkanie uczonych muzułmańskich w Jarachu, gdzie przy świadkach Al-Jaragi rzucił hasło kazawatu – świętej wojny przeciw niewiernym (Rosjanom) w celu wyzwolenia wszystkich kaukaskich muzułmanów. Al-Jaragi swoim przykładem propagował życie w ubóstwie, równość majątkową wszystkich muzułmanów. Przede wszystkim jednak stwierdził, iż żaden muzułmanin nie może pozostawać pod

21 S. Foley, *The Naqshbandiyya-Khalidiyya, Islamic Sainthood, and Religion in Modern Times*, Journal of World History, Vol. 19, No. 4, s. 535.

22 *Ibidem*, s. 536.

23 B. Abu-Manneh, *Transformations of the Naqshbandiyya, 17th-20th Century: Introduction*, „Die Welt des Islams, New Series", Vol. 43, Issue 3, s. 306.

24 A.D. Jandarow, *op. cit.*, s. 50–51.

władzą nie-muzułmanów. Wyznawca Allacha żyć może bowiem jedynie w ramach jednego prawa – i jest to szariat. Nawet jednak wewnętrznie dochowując tego prawa, muzułmanin nie może doznać zbawienia, jeżeli nie dąży do wyzwolenia z ucisku Niewiernych w ramach kazawatu. Muzułmanin miał dwa obowiązki: pierwszym z nich był właśnie kazawat, drugim – dochowywanie szariatu.

Pewne wątpliwości może budzić relacja pojęcia „kazawatu" do pojęcia dżihadu (skojarzenie tych dwóch terminów nasuwa się intuicyjnie). Niekiedy podejmuje się próby rozróżnienia tych pojęć, jednak nie wydają się one do końca przekonujące. Dżihad jest uznawany przez niektóre odłamy Islamu za szósty najważniejszy obowiązek religijny muzułmanina. Zasadniczo pojęcie to ma dwa aspekty: pierwszy z nich to pokojowy dżihad poprzez sumienie (Dżihad wielki) – mający wymiar indywidualny i skupiający się na walce Muzułmanina z własnymi słabościami; drugi z nich to dżihad poprzez miecz, który ma charakter ofensywny lub defensywny (Dżihad mały)[25]. Prorok Mahomet dopuszczać miał walkę zbrojną jako w pełni dopuszczalny sposób zarówno szerzenia religii muzułmańskiej i nawracania niewiernych, jak i zwalczania odstępców wewnątrz muzułmańskiej społeczności[26]. Tak rozumiany dżihad jest obowiązkiem kolektywnym wszystkich wyznawców Allacha.

Spotkać można się z różnymi próbami odróżnienia dżihadu od kazawatu. Przykładowo rosyjski islamoznawca Ljoma Ahmadowicz Baszyrow widzi źródła kazawatu w czasach przedmuzułmańskich, gdzie miały być formą napadów rabunkowych dokonywanych wzajemnie przez arabskie plemiona, bez jakiegokolwiek akcentu religijnego[27]. Dżihad miał zaś pojawić się dopiero później (wraz z Mahometem) i mieć charakter religijny. Jednocześnie, mimo podobnej treści, różna miała być ranga kazawatu i dżihadu. Kazawat mógł być bowiem prowadzony np. przez wodza plemiennego, podczas gdy dżihad był czymś większym, co mogło być prowadzone jedynie przez Kalifa albo Imama[28]. Z kolei Enver F. Kisriev i Robert Bruce Ware porównują kazawat do chrześcijańskiej teologii wyzwolenia. Różnić miał się on od dżihadu w tym, że kazawat nie jest wojną w celu przyniesienia wiary poganom czy atakiem na niewiernych (czyli nie ma charakteru ofensywnego), lecz mieć charakter

---

25 M. Sadowski, *Islam. Prawo i religia,* Warszawa 2017, s. 138.

26 *Ibidem*, s. 141–142.

27 L.A. Baszyrow, *Islamskaja koncepcja Dżihada,* „Gosudarstwo, religija, cerkow' w Rosii i za rubieżom 2007", s. 213.

28 *Ibidem*, s. 214.

ściśle defensywny i wyzwoleńczy. Kazawat miał być zapałem Muzułmanina na jego drodze do Allacha i widziany być powinien jako walka z opresją, niezależnie od tego czy pochodziła ona ze zwyczajów lokalnych, miejscowej arystokracji czy też carskich żołnierzy[29]. Z kolei w swoich komentarzach do wspomnianej już pracy Gralewskiego, Przemysław Adamczewski utożsamia Kazawat z tzw. Dżihadem małym[30]. Nie jest jednak pewne, czy sami miurydzi odróżniali te dwa pojęcia. W listach Imama Szamila widać, że posługiwał się on pojęciem Dżihadu, co może sugerować taki stan rzeczy.

Niezależnie od interpretacji, wyraźnie widoczną cechą miurydyzmu jest podniesienie rangi kazawatu – w rozumieniu walki wyzwoleńczej – do podstawowego obowiązku wiernego, bez którego niemożliwe jest zbawienie.

Rzeczywiście jednak wiele przemawia za bardziej defensywnym charakterem miurydyzmu – w żadnych pismach miurydzi nie wskazują, że ich celem jest niesienie Islamu niewiernym czy walka z chrześcijanami na ich ziemiach. Jednoznacznie wskazywane jest za to, że ich celem jest wyzwolenie się spod obcego panowania i zjednoczenie z muzułmanami z innych ziem.

Polityczne cele i metody miurydyzmu

Na czele powstania miurydów stanął Ghazi Mahomet, który przyjął miano Imama. Pełnił on tą funkcję w latach 1828–1832. Po jego śmierci zastąpił go drugi Imam – Gamzat Bek (1832–1834). Najbardziej znanym przywódcą powstania stał się jednak trzeci Imam – Szamil (1834–1859). To za jego rządów powstało funkcjonujące, scentralizowane państwo, nazywane Imamatem Kaukaskim, które objęło swym terytorium większość terenów Czeczenii oraz Dagestanu.

Zasadniczo program miurydów nie był zbyt skomplikowany i dość dobrze pokazują go słowa Mahometa Jaragskiego, spisane przez jednego ze świadków i rozprowadzane w całym Dagestanie. Stanowią one najważniejszy wyraz ideologii miurydyzmu:

> Mahometanin nie powinien być niczyim sługą i nie powinien płacić haraczu nikomu, nawet swemu współwyznawcy. Wszyscy muzułmanie są równi. Wszyscy muszą być wolni! Pierwszym obowiązkiem prawowiernego jest

29 E.F. Kisriev, R.B. Ware, *Russian hegemony and Islamic resistance; Ideology and political organization in Dagestan 1800–1930,* „Middle Eastern Studies" 2006, nr 42, s. 496.

30 M. Gralewski, *op. cit.*, s. 259, s. 16.

kazawat. — Drugim zachowanie szariatu. Nie ma zbawienia bez kazawatu!
Kto wierzy w szariat, bierze broń, opuszcza dom, familję i nie szczędzi życia[31].

Słowa te współgrają ze słowami wiersza autorstwa Imama Gazi Mahometa „Wezwanie do Świętej Wojny". Gazi Mahomet pisze tam m.in.:

Prawa niewiernych to zbiór prac Szatana
Kto ich przestrzega zostanie złożony w piekle
Wręczył ludziom prorok drogę wskazującą nić
kto myśli proroka nie pojął – zmuszony jest żyć u diabła (...)
Jak poświęcają się ludzie do błahych drobnych spraw
Bezmyślność wzrasta i niszczy wiarę – Islam
Zaczęli raz jeszcze między sobą Muzułmanie spory
Popadli w pułapki niewiernych i cierpią biedę
Płaczę za wami Górale! I współczuję Wam
Staliście się niewolnikami, sługami wrogów
Jeśli nie wrócicie znów do Allacha
Wasi dręczyciele depczą was jak pył pod stopami
Od otchłani wstydu, tylko Dżihad nas wybawi
„Nie ma innych dróg" – mówi Wam Gazi Mahomet
Wzniecaj wszędzie święty płomień
Ostrzcie kindżały, módlcie się, Bóg jest wielki[32].

Jak zatem widać, podstawą miurydyzmu była negatywna ocena rządów rosyjskich oraz bierności i podziałów wśród górali kaukaskich. Mahometanin nie może żyć pod władzą i prawami niewiernych, gdyż uniemożliwia mu to życie zgodne z prawem szariatu. W związku z tym, pierwszym obowiązkiem wyznawcy proroka jest kazawat, w celu wywalczenia warunków do jego praktykowania. Bez świętej wojny Muzułmanin nie może zatem dostąpić zbawienia. Cel polityczny był tutaj zatem środkiem do osiągnięcia celu duchowego.

Drugim ważnym aspektem miurydyzmu był egalitaryzm, wątek ten nie jest jednak zbyt mocno rozwijany. W praktyce objawiał się on na kilku płaszczyznach: pierwsza z nich objawiała się na gruncie praktyki, w zniweczeniu pozycji lokalnych możnowładców: chanów, beków itp., którzy nie utrzymali

31 Zob. J. Strutyński, *op. cit.*, por. A. von Haxthausen, *The tribes of the Caucasus: with an account of Schamyl and the Murids*, London 1855, s. 83.

32 *„Kłycz k Gazawatu" ot perwogo Imama Dagestana*, http://www.moidagestan.ru/blogs/30781/17222 (dostęp: 20.06.2018).

w Imamacie żadnych specjalnych praw, zaś władza powierzona została zhierarchizowanej administracji opartej o tzw. naibów. Muzułmanin miał być też wolny od ucisku ze strony współwyznawcy. Drugim przejawem tej równości, który to temat zdaje się być zaniedbany przez rosyjskich naukowców, często jednak przywoływany jest przez innych obserwatorów (np. niemieckiego badacza barona Augusta von Haxthausena), jest ignorowanie podziału na sunnitów i szyitów, przy uznaniu Sułtana Turcji za prawowitego Kalifa[33]. Jest to spełnienie postulatów egalitarystycznych oraz solidarności wśród wyznawców Allacha. Odbija także poglądy wspomnianego szejka Khalida.

Powyższe potwierdza, że cele polityczne miurydyzmu wyraźnie wynikały z określonej interpretacji religijnych założeń Islamu. Wskazać też można wzajemne sprzężenie obu tych sfer: wyzwolenie i równość wszystkich wyznawców Allacha miały mieć na celu zapewnienie Muzułmanom odpowiedniego poziomu życia duchowego, co było ostatecznym celem powstańców. Wypędzenie Rosjan było tutaj raczej środkiem do tego duchowego celu, niż celem samym w sobie.

Uwarunkowania społeczno-polityczne działalności miurydów na Kaukazie Północnym

Większość terenów Kaukazu Północnego znalazła się bezpośrednio lub pośrednio pod władzą Rosji na początku XIX wieku. Na terenie tym nie istniała wcześniej zorganizowana władza centralna[34]. Na terenie Dagestanu społeczności zorganizowane były w samorządne wspólnoty, *dżaamaty*[35]. Niektórzy badacze dopatrują się przyczyn powstania górali kaukaskich w ich niewyrobieniu państwowym lub w działaniach władz rosyjskich mających zabezpieczyć handel czy też wprowadzić bardziej pokojowy sposób rozwiązywania sporów oraz zwalczać napady rabunkowe[36]. Rosjanie mocno zmienili dotychczasowe warunki życia na Kaukazie: zabronili handlu niewolnikami, ograniczyli prawa niektórych wspólnot do korzystania

33 A. von Haxthausen, *op. cit.*, s. 72–73.

34 Z.S. Gacrebekowa, *Kawkazskaja wojna – syntez processsow wojennego konflikta i politiczeskoj konsolidacii*, „Westnik Leningradskogo gosudarstwennogo uniwersytet um. A.C. Puszkina" 2013 nr 3, s. 72–73.

35 E.F. Kisriev, R.B. Ware, *op. cit.*, s. 493.

36 Z.S. Gacrebekowa, *op. cit.*, s. 75–76.

z pastwisk i ziemi rolnej, przyczyniając się do zubożenia lokalnej ludności[37]. Rosjanie budowali także rosyjskie osady i osadzali na terenie Kaukazu Północnego kozaków, co miało służyć dalszej pacyfikacji tych ziem. Wreszcie, Rosjanie oparli swoje rządy na przywilejowaniu lokalnych możnowładców (chanów, beków, sułtanów, agów)[38] i warstw rządzących, nadając im ziemię, tytuły, rangę, pieniądze i zapewniając wsparcie militarne[39]. Rosjanie ingerowali też w ustrój własności ziemskiej. Działania te stanowiły podłoże ekonomiczno-społeczne buntu górali kaukaskich.

Jednocześnie, miurydzi diagnozowali na Kaukazie upadek obyczajów i religijności społeczności muzułmańskiej. Przede wszystkim, górale mieli za bardzo skupiać się na codzienności oraz ziemskim życiu. Jednocześnie, nie przestrzegali prawa szariatu, które w XIX wieku traciło znaczenie na rzecz *adatów* – norm prawa zwyczajowego[40]. Mieszkańcy Kaukazu często popadali też w pewien synkretyzm wyznaniowy, łącząc Islam z kultami politeistycznymi. Próby zapobiegnięcia temu zjawisku podjął już w XVIII na terenie Czeczenii wieku szejk Mansur[41]. Mimo jego wysiłków, wciąż wyznawcy Islamu na tym terenie nie przestrzegali większości postanowień prawa religijnego. Powszechne miało być picie alkoholu, wciąganie tabaki, czy też krwawa zemsta rodowa[42].

Na takim tle społeczno-politycznym bardzo istotna była działalność miurydzkich bractw muzułmańskich, propagujących życie zgodne z szariatem, ubóstwo i hasła walki o równość wyznawców Allacha. Sytuacja polityczna i ekonomiczna sprawiała, że trafiły one na podatny grunt. Jak powiedział w Jarachu Mahomet Al Jaragi:

---

37 T. Tsvetkowa, *op. cit.*, s. 91–92.

38 *Ibidem*, s. 99.

39 I.L. Babicz, *Dejatelnost' rossjskogo gosudarstwa po wkluczeniju gorcew sewerogo Kawkaza w obszczerossyjskoe kulturnoe prostrapnstwo w Konce XVIII – naczale XX wieka*, „Narody Kawkaza: Tradycii i sowremennost'" 2008, nr 4, s. 45.

40 *Adaty – kultura etnosa nochczo. Swod czeczenskich adatow*, http://minnac-chr.ru/images/Адаты.pdf, s. 13–14 (dostęp: 24.06.2018).

41 *Ibidem*, s. 15.

42 F.A. Agajew, *Szejch Ismail Al-Kjurdamiri i miurydyzm na Kawkazie w perwoj polowine XIX wiek*a, „Baki Universitetinin Xəbərləri" 2011, nr 3, s. 162. Szamil bardzo piętnował tego typu zachowania, zob. *Pis'o Imama Szamilja i Taszewa-Hadży obszczestwu Kenaka i Kadijam o neobchodimosti sobludenija norm Szariata*, (w:) *Narodno-Oswoboditel'naja bor'ba DAgestana i Czeczni pod rukowodstwom Imama Szamilja. Pereczen' dokumentow*, Machaczkała 2005, http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Kavkaz/XIX/1800-1820/Nar_osv_borba/101-120/111.htm (dostęp: 01.07.2018).

> Brałem od was dziesięciny (zekat) a że duchowni nie powinni jej brać, więc popełniłem straszne przestępstwo. Mój majątek do was należy. – Przyznaję się do winy i proszę was, abyście moje mienie wzięli jako swoją własność i rozdzielili między sobą[43].

Stanowisko Jaragskiego dobrze przedstawia relacja przekazana przez barona Haxthausena i dotycząca rozmowy mułły z lokalnym możnowładcą Arslan Chanem. Mułła zapytany czy zdaje sobie sprawę, że kazawat może oznaczać dla wielu nieszczęście, odpowiedzieć miał: „Moi miurydzi zdają sobie sprawą z prawdy Pisma; tylko przypominają ludziom przykazania Allacha i Proroka; jeśli ich zapał doprowadzi ich do czynów, które są niedopuszczalne w codziennym życiu, to tym silniej pokazują ludziom co jest konieczne. Ciebie też, O chanie, wzywam do odrzucenia trosk ziemskich". Chan stwierdzić miał, że spełnia punktualnie swoje obowiązki religijne zawarte w Koranie i modlitwy zapisane w Szariacie. Miurszyd miał odpowiedzieć: „kłamiesz! Jesteś niewolnikiem niewiernych; twoje dochowywanie rytuałom jest bezwartościowe i bezowocne!"[44].

Miurydyzm stał się zatem elementem ideowym, którego hasła społeczne, egalitarystyczne oraz obyczajowe trafiły na podatny grunt. Jednocześnie jego religijny charakter pozwoliła bycie spoiwem, łączącym różnorodne rody i gminy Czeczeni oraz Dagestanu, które nie tworzyły nigdy wspólnie organizmu państwowego.

Organizacja państwa miurydów oraz jego prawa

Jak wspomniano sukcesy powstańców doprowadziły do powstania na terenie Kaukazu islamskiego państwa – Imamatu.

Dzięki trzeciemu Imamowi – Szamilowi – i jego zachowanym archiwom wiemy najwięcej o administracji, wizji państwa i prawie stosowanym w Imamacie. Wydał on 14 tzw. Nizamów, czyli aktów prawa stanowionego. Część z nich reguluje kwestie administracyjne i organizacyjne, część odnosi się do kwestii obowiązywania *adatów* lub kodyfikuje część norm prawa religijnego. Na szczególną uwagę zasługuje tzw. Główny Nizam Imamatu Kaukaskiego, który jest aktem przypominającym pod względem treści

43 M. Gralewski, *op. cit.*, rozdz. 5 (dostęp: 10.06.2018).
44 A. von Haxthausen, s. 87–88.

konstytucję (nie będąc nią pod względem mocy prawnej, przynajmniej deklaratoryjnie najwyższym prawem pozostawało prawo boskie, a nie stanowione). Treść nizamów pozwala na oddanie nie tylko ustroju państwa Szamila, ale także ideologii miurydów, która się przez ten ustrój uzewnętrzniała – mimo faktu, że sam „Główny Nizam" nie funkcjonował w praktyce.

Jak wynika z „Głównego Nizamu", Szamil zachowywał islamską perspektywę patrzenia na państwo. Imamat Kaukaski miał być bowiem organizmem istniejącym jedynie tymczasowo, do czasu utworzenia jednego Kalifatu[45]. Zapewne ze względów geopolitycznych Szamil wymienił Ottomańską Portę jako prawowitego Kalifa, lidera świata muzułmańskiego. Jedynie zatem tymczasowo Imam występował jako głowa niezależnego państwa. Jego rolą miało być zjednoczenie wszystkich Muzułmanów Kaukazu w jednym organizmie. Jednocześnie obowiązkiem każdego wiernego mieszkańca Kaukazu miało być zjednoczenie wokół tego państwa. Wagę tego obowiązku pokazuje z resztą list Imama do mieszkańców Kajtagi i Tabarasanu z 1853 roku, gdzie Imam wprost wskazuje, ze jeżeli mieszkańcy nie przyłączą się do wojny z Rosjanami, obróci się przeciw nim i nawet po skruszeniu się, nie będzie miał dla nich litości[46].

W preambule do Nizamu stwierdza się, iż celem jest stworzenie jednego islamskiego państwa, którego mieszkańcy będą mogli żyć zgodnie z prawem szariatu. Państwo miało być także odpowiedzialne za szerzenie słów Allacha na ziemi, co wskazuje na jego wyznaniowy charakter. W nizamie stwierdzono ponadto, że państwo jest tak naprawdę własnością Allacha i w związku z tym nie może przestać istnieć i nie miała tu znaczenia nawet wola samych muzułmanów. Uzasadnienie istnienia Imamatu miało więc charakter ściśle teokratyczny, istniał on z woli Boga.

Zasadniczo „Główny Nizam Imamatu Kaukaskiego" stanowi dość specyficzną wypadkową norm prawa religijnego oraz prób stworzenia nowoczesnej administracji, ignorującej tradycyjną pozycję i przywileje chanów, beków czy innych kaukaskich możnowładców. Nizam ten pokazuje jak łącznik w postaci religii muzułmańskiej i wspólnego dziedzictwa cywilizacyjnego pozwalał na pominięcie zadrażnień w stosunkach między różnymi grupami etnicznym. Dobrym przykładem jest kwestia języka państwowego,

---

45 Osnownoj nizam Kawkazkogo Imamata, http://rv-pashkov.ru/?p=371 (dostęp: 12.06.2018).

46 *Pis'mo Szamilja żyteljam Kaitaga i Tabasarana*, (w:) R. Sz. Szarafutdynowa *op. cit.*, http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Kavkaz/XIX/1840-1860/Arab_pisma_Samil_epoch/81-100/85.htm (dostęp: 02.07.2018).

którym miał być język arabski. Imam pozwalał jednak na korzystanie z kaukaskich języków dla celów administracji.

Pozycja Imama i Naibów

„Główny Nizam" określał także rolę Imama, ustrój administracji, kwestie finansowe a także porządkował system prawny.

Zgodnie z art. 6 „Głównego Nizamu", Imam jednoczył w sobie władzę duchową oraz świecką, występując jako duchowe oblicze państwa oraz polityczny lider muzułmanów Kaukazu. Imam przewodził zewnętrznej i wewnętrznej polityce państwa, biorąc na siebie odpowiedzialność za przyszłość muzułmanów Kaukazu. Imamowi należała się najwyższa władza, której nikt nie mógł ograniczyć, z wyjątkiem szczególnych sytuacji, takich jak choroba, niepoczytalność, zdrada czy też jego zła wola. Imam miał być wybierany przez mieszkańców Kaukazu na podstawie jego nadzwyczajnych zasług i walorów moralnych, spośród *alimów* (uczonych), *naibów* i przedstawicieli duchowieństwa. Legitymizacja jego władzy nie miała zatem charakteru religijnego, lecz merytokratyczno-demokratyczny (co potwierdza z resztą fakt, że przynajmniej dwóch ostatnich Imamów zostało wybranych). Imam nie rządził zatem z woli Allacha, brakowało jakiegokolwiek mistycznego uzasadnienia jego władzy. Władzę mógł objąć za zasługi oraz osobiste przymioty moralne. Mimo to jego władza była ograniczona jedynie przez szariat, nie mogąc być ograniczona ziemskimi prawami stworzonymi przez muzułmanów. Jednocześnie Imam z racji swojego religijnego statusu, pełnił funkcję najwyższego muftiego[47].

Nizam wskazywał na pożądany model relacji między Imamem a naibami – naczelnikami naibstw, czyli prowincji – naśladujący sposób organizacji bractw muzułmańskich: mieli obowiązek podążać za Imamem, bez kwestionowania jego poleceń. Naibowie oraz Nauczyciele (miurszydzi) byli wybierani przez Imama według jego uznania na ustanowiony przez niego okres. Imam wybierał także sędziów – *kadich*.

W „Głównym Nizamie" wskazywano także na powołanie do życia *Dywan-chanu* – wyższej rady *alimów*, muzułmańskich mędrców. Było to ciało doradcze, mające analizować poszczególne decyzje pod kątem ich zgodności z szariatem. Zasadniczo jednak jego kompetencje ograniczała jedynie

47 Osnownoj nizam..., art. 11, ust. 2.

wola Imama oraz sam szariat. *Dywan-Chane* miał nawet prawo przyjmować nizamy w imieniu Imama, z których tworzył korpus prawa Kaukaskiego Imamatu.

Jak zostało już wskazane, w Nizamie zupełnie zignorowano dotychczasowa rolę lokalnych możnowładców, a władza została oderwana od zarządu plemiennego czy rodowego, co nie oznaczało zupełnego zniszczenia lokalnych, samorządnych gmin. Brakuje też jakichkolwiek informacji o tym, by istnieć miały jakiekolwiek klasy społeczne. Administracja została powierzona naibom, którzy czuwali nad okręgami państwa – naibstwami. Naib był podległy jedynie Imamowi i miał prawo do zarządzania swoim okręgiem i wydawania w jego granic rozporządzeń. Przy naibach funkcjonować mieli *mufti* oraz *kadi*. Naibstwa dzieliły się z kolei dalej na Muzany, składające się z kilku gmin (aułów).

Nizam zawierał także regulacje dotyczące sądów. Sądy działały na podstawie szariatu, jako słowa Allacha na ziemi. Kadi mieli działać jedynie na podstawie szariatu, nie kierując się własnym interesem. Nizam gwarantował im także niezależność od władz lokalnych. Sędziowie byli mianowani przez Imama, jednak nic nie wskazywało, by mogli być przez niego w jakikolwiek sposób kontrolowani, chociaż można wskazać na listy Szamila, w których kieruje on ogólne uwagi do sędziów[48]. Imam mianował przy tym Głównego *Kadiego* do rozpatrywania najcięższych przestępstw. Instancją odwoławczą od wyroków *kadiego* był mufti danego naibstwa. Imam zachowywał prawo łaski.

System prawny

Nizam wyjaśnia także kwestie źródeł prawa oraz prawnej mocy samych nizamów. Miały być one formą skodyfikowanego prawa Imamatu, na podstawie którego działać mieli sędziowie. Jednocześnie wszystkie nizamy, łącznie z głównym, musiały być zgodne z szariatem. W Nizamie wskazano także określoną szkołę prawa koranicznego, za którą podążać mieli sędziowie: wybór padł na szkołę *Shafi'i madhhab*[49].

---

48 Zob. np. *Pis'mo Szamilja kadi* Ismailu (13 marta 1857 g.), A.M. Szychsaidow (red.) *op. cit.,* http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Kavkaz/XIX/1820-1840/100_pisem_samila/41-60/55.htm.

49 Osnownoj nizam..., art. 3.

Najważniejszym źródłem prawa miał być szariat, jako słowo Allacha oparte na Koranie i sunnach. Nizam wprost wskazywał ponadto, że Imamat podąża za pierwszymi *mazhabami* – szkołami prawa koranicznego – oraz opinią islamskich uczonych – *mudżtahidów*. Grupie tej powierzono także prawo do interpretacji prawa na podstawie *fatw* (wyjaśnienie problemu z zakresu prawa koranicznego dokonane przez muzułmańskiego teologa) w przypadku wątpliwości. Prawo szariatu nie mogło zostać zmienione, gdyż uznane było za niezmienne i wieczne. Oprócz tego istnieć miały wspomniane nizamy. Artykuł 38 głównego nizamu mówił wprost, że stanowią one skodyfikowane prawa Imamatu. Sam Imam miał stwierdzić, że nizamy stanowią „rozmaite prawne środki dotyczące bezpieczeństwa, praw, dobrobytu społeczeństwa oraz wzmocnieniu środków przeciw wrogom zewnętrznym"[50]. Zasadniczo było to więc prawo stanowione, regulujące kwestie niewynikające z Koranu i sunny. Wspomniany główny nizam odpowiadać miał szariatowi – logiczne więc, że i pozostałe nizamy miały być z nim zgodne. Oprócz tego „Główny Nizam" wskazywał na istnienie źródła prawa w formie wspomnianych już rozporządzeń naibów[51]. Całkowicie, przynajmniej w sferze deklaracji, wykluczono adaty jako źródło prawa. W żadnym wypadku nie uznawano prawa ustanowionego przez Rosjan.

Ogółem Szamil wydał 14 Nizamów. Zasadniczo zdają się on regulować kwestie administracyjne, modyfikować adaty, kodyfikować przepisy szariatu. W niektórych sytuacjach jednak nizamy zdają się jednak nie tylko kodyfikować prawo religijne, ale aktywnie je zmieniać.

Jeden ze znanych nizamów zawiera 8 punktów[52]. Stanowi on mieszankę różnych nakazów i zakazów administracyjnych, kwestii obyczajowych oraz kwestii związanych z karaniem. Ustalono np. zakaz wyrębu drzew bez pozwolenia *naibów* oraz zakaz handlu drzewem z Rosjanami[53]. Ciekawsza jest jednak treść nizamu odnosząca się do kwestii obyczajowych. Zakazywano m.in. palenia fajki, wciągania tabaki nosem a także „zabaw mężczyzn i dziewcząt w domu jednego z nich, którzy by tańcowali z krzykami przypominającymi [krzyki] osiołków, które uciekają od oślicy, a zaraz potem

50 A. Runowski, *Kodeks Szamilja,* (w:) Wojennyj sbornik, t. XXIII, Sankt Petersburg, 1862, s. 330.

51 Osnownoj nizam..., art. 29 ust. 1.

52 R.Sz. Szarafutdinow, *Jeszczjo Odyn „Nizam" Szamilja*, „Pis'mennye pamjatniki Wostoka. Eżegodnik" 1975, s. 170.

53 *Ibidem*, s. 171–172.

do niej wracają. Boże chroń nas od wyglądania jak one i by nas z nimi nie mylono"[54].

Również do prawa zwyczajowego, a konkretnie do instytucji tzw. kunactwa (kunaku), odnosiło się ostatnie wskazanie tego nizamu. Był to kaukaski obyczaj zawierania przyjaźni między mężczyznami z różnych plemion, wspólnot i rodów[55]. Kunacy zobowiązani byli do udzielenia sobie pomocy w każdej sytuacji, jak bracia[56] oraz wzajemnej gościnności. Nizam ten dotyczył do odpowiedzialności (a konkretnie karze grzywny) za szkody (kradzież) wyrządzone przez cudzego kunaka. Odpowiadać miał nie tylko cudzy kunak, ale także osoba, która sprowadziła swojego kunaka do cudzego domu, która pomogła mu coś ukraść lub swoją ręką oddała mu coś należącego do majątku muzułmanów[57].

Zauważyć należy, że przepis ten nie do końca odpowiadał szariatowi. Z Koranu wynika bowiem zasadniczo (przy spełnieniu szeregu warunków), iż kradzież powinna być karana ucięciem ręki – jest to tzw. *hadd,* kara wymaga przez Boga, od której nie może być odstępstwa[58]. W nizamie Szamila dokonano zatem znacznego złagodzenia kary, w porównaniu z karą przewidywaną wprost przez Koran. Nizam wkraczał więc nie tylko w kwestie prawa zwyczajowego, ale także modyfikował zasady odpowiedzialności przewidziane przez prawo islamskie.

Treść tego nizamu wskazuje także na respektowanie przez Szamila prawa zwyczajowego, jednak przy jego modyfikacji i dostosowaniu do określonych warunków. Wskazuje na to fakt nadania skutków prawnych instytucji kunactwa, które było przecież instytucją wynikającą z prawa zwyczajowego. Szamil nie usuwał więc całkowicie *adatów*, a raczej starał się umniejszyć ich pozycję zarówno przy wykorzystaniu norm prawa szariatu jak i prawa stanowionego przez siebie.

Pozostałe znane nizamy zdają się skupiać na zagadnieniach administracyjnych, wojskowych i ustrojowych. Tzw. nowy nizam z 10 stycznia 1845 r.,

---

54 *Ibidem*, s. 172.

55 Ch. Bram, *Caucasus Jews and their Neighbors: Social Network in a Multi-Ethnic Society*, (w:) *The North Caucasus, Histories, Diasporas and Current Challenges*, E. Ozgur (red.), New York 2009. Skorzystano z wersji elektronicznej pracy: https://www.academia.edu/7876834/Caucasus_Jews_and_their_Neighbors_Social_Network_in_a_Multi-Ethnic_Society, s. 13 (dostęp: 12.06.2018).

56 M. Gralewski, *op. cit.*, rozdz. 6, przyp. 30 (dostęp: 10.06.2018).

57 R.Sz. Szarafutdinow, *op. cit.*, s. 170.

58 D.F. Forte, *Islamic Law and the Crime of Theft: An Introduction,* "Cleveland State Law Review" 1985–1986, 47, s. 48–49.

wydany został specjalnie dla terenów Dagestanu, w celu zachowania porządków w miastach i podtrzymania wyznawców Allacha w wierze[59]. Składa się z 13 części, z których większość dotyczy obowiązków wojskowych, administracji i ustroju sądowym. Interesujące treści niesie ze sobą część 6 nizamu, w której regulowane są obowiązki urzędników. Wskazywano w nim, że ich obowiązkiem jest wiernie i prawdziwie służyć religii i państwu i przykładać wszelkie wysiłki by spłonić swoje obowiązki. Byli zobowiązani do dbania o dobro ludzi, cnotliwego nimi postępowania, zarządzania nimi w pokoju i harmonii ale także ostrzeżenie ich przed zakazanym, nauczania dobrych uczynków i ochrony przed szkodami ze strony wrogów i głupców[60]. Pokazuje to, że urzędnicy mieli także obowiązki natury religijno-moralnej. Mieli także obowiązek wierności swoim przełożonym. Zasadniczo nizamy zawierały bardzo wiele elementów prawa regulującego status urzędników świeckich i religijnych.

Kwestie ustroju regulował także nizam o naibach, który regulował ich relacje do Imamów oraz muftich (zakazując im decydować w sprawach interpretacji szariatu; Nizam zakazywał także łączenia dwóch urzędów w rękach jednej osoby)[61]. Inny Nizam regulował funkcje muftich i *kadich*. Nizam dawał *kadim* kompetencje do uchylenia i „naprawiania" wyroku, w którym widzi on odstępstwo od zasad szariatu, tak by odpowiadała temu prawu[62]. Odnośnie muftich, przewidziano ich specyficzną apolityczność: nie mieli prawa potępiać działań naibów i mieli skupić się na sprawach meczetu w swoim okręgu oraz weryfikować decyzje *kadich*[63]. Znane nizamy dotyczyły dotyczył kwestii budżetowych, podziału łupu wojennego, organizacji wojska, spraw małżeńskich, rozwodowych, handlowych, dziedziczenia, norm zachowania się w miejscach publicznych, fałszywych monet, nakazów i zakazów obyczajowych, kar pieniężnych. Niektóre z nich również mocno ingerowały w prawo zwyczajowe lub modyfikowały prawo szariatu. W nizamie dot. małżeństw Imam regulował np. wysokość sumy należnej rodzinie przyszłej małżonki górala, tzw. Kalimu (tradycyjna wysokość była zbyt wygórowana, co powodowało według Imama zbyt duża ilość osób,

59 M.G. Szechmagomedow, „Laixa Nizam Al.-Dżadid" – „Swob Nowogo Nizama Szamilja", „Westnik Instyuta IAE 2014, Nr 2, s. 44.

60 *Ibidem*, s. 46.

61 L.E. Gumaszwili, *Analiz konstytucji Szamilja*, „Sewero-Kawkazskij jurydycheskij westnik" 2015, nr 2, s. 28.

62 *Ibidem*, s. 29.

63 *Ibidem*, s. 30.

które nie weszły w związek małżeński)[64]. Szamil dokonał także zmian sposobu podziału łupów wojennych, co w prawie muzułmańskim także regulowane jest przez szariat.

Podsumowanie

Nizamy państwa Szamila stanowią bardzo ciekawe pole do badań nad historią prawa muzułmańskiego, szczególnie, że rozwijanego na jego cywilizacyjnej rubieży, w ramach specyficznego ruchu, jakim był miurydyzm. Na uwagę zasługuje szczególnie wizja administracji, oparta na prawie religijnym ale przy uwzględnieniu XIX-wiecznych wymogów.

Powyżej wskazana została ogólna charakterystyka podstaw ideologicznych miurydyzmu oraz próby praktycznego urzeczywistnienia jego założeń w Imamacie Kaukaskim. Na podstawie przytoczonego materiału stwierdzić należy, że praktyka ta była zasadniczo wierna swoim podstawom. Imam Szamil jasno dawał do zrozumienia, że urzędnicy byli zobowiązani nie tylko do odpowiedniego administrowania, ale też, że ciążył na nim szereg obowiązków o charakterze moralnym i religijnym, czuwać mieli także nad kondycją duchową społeczeństwa. Organizacja państwa odpowiadała organizacji samych sufich: na czele ruchu stał Imam jako naczelny nauczyciel, miurszyd, reprezentujący odpowiednie cnoty moralne. Naibowie, jego pomocnicy i naśladowcy, również mieli za zadanie opiekę duchową nad ludźmi i prowadzenie ich na kazawat oraz do zbawienia. Nieuzasadnione wydaje się więc rozdzielanie „Miurydów tarikackich" od „Miurydów naibskich". Niezależnie od tego, jak w rzeczywistości zachowywali się sami naibowie czy mufti, ich zasadnicze cele i sposób określenia ich pozycji, odpowiadał założeniom miurydyzmu.

Jednocześnie można mieć zastrzeżenia co do spełnienia jednego z podstawowych założeń, jakimi była walka z instytucjami *adatu* oraz wprowadzanie szariatu. Rola prawa zwyczajowego w państwie Szamila znacznie spadła, jednak nie została wyeliminowana całkowicie. Imam zachował je jako źródło prawa, jednak pozwalał sobie na jego modyfikację lub uzupełnianie, bez naruszania istoty samych tradycji. Pokazuje to jednak jak mocna była jego pozycja jako suwerennego władcy. Zupełna eliminacja prawa zwyczajowego w ówczesnych warunkach byłaby z resztą raczej niemożliwa.

---

64 *Ibidem*, s. 36.

Imam zdecydował się zatem jedynie na wykorzenienie najbardziej szkodliwych obyczajów. Podobnie potraktowane zostały normy wynikające z szariatu. Imam pozwalał sobie na ich lekkie modyfikacje w swoich nizamach, mimo że miały być one docelowo jedynie pewnymi kodyfikacjami, bądź uzupełnieniami. Wynikało to zapewne z uwarunkowań wojennych, które nie pozwalały na całkowitą adaptację norm szariatu. Z resztą, dopiero w wolnym państwie kaukaskim, najlepiej będącym częścią kalifatu, muzułmanin mógł prawdziwie żyć w zgodzie z tym prawem, na co wskazywali też sami miurydzi. Stąd wydaje się fałszywa teza, iż hasła walki o Szariat i odnowę duchową ludności Kaukazu Północnego pozostały w Imamacie jedynie pustym hasłem.

Bibliografia

Materiały źródłowe

Berderewski E.A., *Plen u Szamilja: prawdiwaja powest' o wos'mymesjachnom i szestydnewnom (w 1854–1855 g.*), Sankt-Peterburg 1856.

Gralewski M., *Kaukaz. Wspomnienia z dwunastoletniej niewoli*, Poznań 2015.

Kalinowski K., *Pamiętnik mojej żołnierki na Kaukazie i niewoli u Szamila od roku 1844 do 1854,* Warszawa 1883.

Runowski A., *Wojennyj sbornik*, t. XXIII, Sankt Petersburg, 1862.

Runowskij A.I., *Zapiski o Szamilje*, Moskwa 1989.

Strutyński J., *Kilka badań geologicznych i dziejowych Kaukazu,* Berlin 1857.

Szarafutdynowa R.Sz., *Arabojazycznyje dokumenty epochy Szamilja*, Moskwa 2001.

Szychsaidow A. M., (red.), *100 pisem Szamilja*, Machaczkała 1997.

von Haxthausen A., *The tribes of the Caucasus: with an account of Schamyl and the Murids*, London 1855,

Monografie

Jandarow A. D., *Sufizm i ideologija Nacijonal'no-oswoboditellnogo dwyżenija*, Ałma-Ata 1975.

Sadowski M., *Islam. Prawo i religia*, Warszawa 2017.

Widerszal L. *Sprawy kaukaskie w polityce europejskiej w latach 1831–1864*, Warszawa 2011.

Artykuły w czasopismach

Abu-Manneh B., *Transformations of the Naqshbandiyya, 17th-20th Century: Introduction*, „Die Welt des Islams, New Series", Vol. 43, Issue 3.

Agajew F.A., *Szejch Ismail Al-Kjurdamiri i miurydyzm na Kawkazie w perwoj polowine XIX wieka*, „Baki Universitetinin Xəbərləri "2011, nr 3.

Babicz I.L.*, Dejatelnost' rossjskogo gosudarstwa po wkluczeniju gorcew sewerogo Kawkaza w obszczerossyjskoe kulturnoe prostrapnstwo w Konce XVIII – naczale XX wieka*, „Narody Kawkaza: Tradycii i sowremennost'" 2008, nr 4.

Baszyrow L.A., *Islamskaja koncepcja Dżihada,* „Gosudarstwo, religija, cerkow' w Rosii i za rubieżom" 2007.

Borkowicz J., *Kaukaska mozaika,* „Nowa Europa Wschodnia" 2011, nr 2 (XVI).

Bram Ch., *Caucasus Jews and their Neighbors: Social Network in a Multi-Ethnic Society*, (w:) *The North Caucasus, Histories, Diasporas and Current Challenges*, E. Ozgur (red.), New York 2009.

Ciesielski S., *Rosja i Czeczenia. Krótka historia dramatu,* Ehtos 1995, nr 2–3.

Foley S., *The Naqshbandiyya-Khalidiyya, Islamic Sainthood, and Religion in Modern Times,* „Journal of World History", Vol. 19, No. 4.

Forte D. F., *Islamic Law and the Crime of Theft: An Introduction*, „Cleveland State Law Review" 1985–1986, 47.

Gacrebekowa Z.S., *Kawkazskaja wojna – syntez processsow wojennego konflikta i politiczeskoj konsolidacii*, „Westnik Leningradskogo gosudarstwennogo uniwersytet um. A.C. Puszkina" 2013 nr 3.

Gumaszwili L E., *Analiz konstytucji Szamilja*, „Sewero-Kawkazskij jurydycheskij westnik 2015, nr 2.

Kisriev E.F., Ware R.B., *Russian hegemony and Islamic resistance; Ideology and political organization in Dagestan 1800–1930*, „Middle Eastern Studies" 2006, nr 42.

Musajew S.A., *Kawkazkij tarikat Ili Miurydyzm Gazawatskij*?, „Izwestija Dagestanskogo gosudarstwennogo pedagogiczeskogo uniwersyteta. Obszczestwennye i humanitarnye nauki" 2011, nr 4.

Smirnow N.A., *O reakcijnoj ideologii Miurydyzma,* (w:) W.D. Boncz-Brujewicz, P.G. Ryndzjunskij, M.M. Szejnman (red.), *Woprosy istorii religii i ateizma. Sbornik statej II*, Moskwa 1954.

Sychaliew S., *Sufijskie wyrdy Nakszbandija I Szazylija w Dagestane*, „Westnik Jewrazji" 2007 nr 3.

Szarafutdinow R.Sz., *Jeszczjo Odyn „Nizam" Szamilja*, „Pis'mennye pamjatniki Wostoka. Eżegodnik" 1975.

Szechmagomedow M.G., *„Laixa Nizam Al.-Dżadid" – „Swob Nowogo Nizama Szamilja"*, „Westnik Instyuta IAE" 2014, Nr 2.
Tsvetkova T., *Muridism as a state forming element of Imam Shamil's Imamate (1834–1859)*, „Journal of Caucasian Studies (JOCAS)" Vol. 3 No. 5.
Umarow S.C., *O socijalnoj pryrode kawkazkogo Miurydyzma,* (w:) *Archeologija i woprosy socialnoj istorii Sebernego Kawkaza*, Grozny 1984.

Źródła internetowe

„Kłycz k Gazawatu" ot perwogo Imama Dagestana, http://www.moidagestan.ru/blogs/30781/17222.
Adaty – kultura etnosa nochczo. Swod czeczenskich adatow, http://minnac-chr.ru/images/Адаты.pdf.
Osnownoj nizam Kawkazkogo Imamata, http://rv-pashkov.ru/?p=371.

Abstrakt

O podstawach ideologii XIX-wiecznego miurydyzmu

Artykuł dotyczy XIX-stowiecznej ideologii miurydyzmu, która pozwoliła góralom z północnego Kaukazu zjednoczyć się w ramach wojny przeciwko Rosji. Wydarzenia te znane są w rosyjskiej historiografii jako Wojna Kaukaska.

W artykule wskazano religijne, polityczne oraz społeczne podstawy miurydyzmu, przy wzięciu pod uwagę także jego aspektu prawnego. W pierwszej kolejności podjęto próbę zdefiniowania tej ideologii, przy wzięciu pod uwagę dorobku nauki radzieckiej. W dalszej części pracy przedstawiono historię bractw sufickich, których nauki stały się zarzewiem powstania. Następnie, wskazano na aspekty polityczne i społeczne, które doprowadziły do buntu górali kaukaskich oraz ich powiązanie z aspektem religijnymi.

Przeanalizowano także aspekty prawne: sposób zwalczania adatów (prawa zwyczajowego), wprowadzenie szariatu oraz akty prawa stanowionego (nizamy) wydawane przez trzeciego przywódcę powstania – Imama Szamila, w szczególności tzw. Główny Nizam Imamatu Kaukaskiego, w którym pokazana została wizja państwa, które chcieli zbudować powstańcy.

W ten sposób zarysowana została ideologia miurydyzmu oraz teza, iż deklaracje ustanowienia porządku opartego na prawie koranicznym w dużym stopniu zostały zniweczone przez wymagania wojny z Rosjanami.

Słowa kluczowe: Kaukaz, Czeczenia, Dagestan, Islam, Miurydyzm