

dr hab. Agata Nalborczyk

Zakład Islamu Europejskiego
Wydział Orientalistyczny
Uniwersytet Warszawski

Recenzja rozprawy doktorskiej

mgr Andrzeja Stopczyńskiego

Myśl społeczno-polityczna Musy Bigijewa i jej recepcja w Federacji Rosyjskiej

napisanej na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politologicznych

w Katedrze Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki

Uniwersytetu Łódzkiego

pod kierunkiem dr hab. Izabeli Kończak, prof. UŁ

(promotor pomocniczy: dr Marta Woźniak-Bobińska)

W porównaniu do mniejszości muzułmańskich w innych państwach na kontynencie europejskim muzułmanie rosyjscy są obecnie grupą stosunkowo liczną (ok. 20 mln – z tego 15 mln to rdzenni muzułmanie rosyjscy, a ok. 5 mln to gastarbeiterzy m.in. z Azji Centralnej; pada także liczba 25 mln) i stanowią znaczący odsetek całej ludności państwa – szacunki podają od 10 do 15%.¹ Etnicznie są także bardzo zróżnicowaną grupą, jednak najwięcej jest wśród nich Tatarów – 20,3%.²

Islam i muzułmanie w Rosji stanowią także pod wieloma innymi względami bardzo specyficzne i osobne zjawisko. Po podboju przez państwo rosyjskie stosunkowo wcześniej znaleźli się pod panowaniem niemuzułmańskim, w strukturach, które ukształtowały ich życie religijne w specyficzny sposób, odmienny od tego, jaki wykształcił się np. na Bliskim Wschodzie, będącym kolebką islamu. Szczególnie na uwagę zasługuje stworzenie pod koniec XVIII w. przez państwo struktur przywództwa religijnego – muftiatów, jednak o innym charakterze niż muftiaty w państwach muzułmańskich. Mufti pełnili tu nie tylko rolę religijno-prawną (*ifta'*), ale także, a może głównie, administrowali podległymi sobie społecznościami muzułmańskimi, należąc jednocześnie do korpusu urzędników państwowych. Taka struktura przetrwała upadek imperium rosyjskiego, przymusową ateizację w ramach ZSRR i dotrwała

¹ E. Akhmetova, *Russia* [w:] O. Scharbrodt, S. Akgönül, A. Alibašić, J. S. Nielsen, E. Račius (red.), *Yearbook of Muslims in Europe*, t. 9, Brill, Leiden 2017, s. 583.

² Ibidem.

do naszych czasów na tym obszarze. Jednak obecnie, w dobie globalizacji, na te tereny docierają wpływy religijne ze świata islamu, kształtując nowe podejście do spraw religijnych.

Przez wieki funkcjonowania w granicach imperium rosyjskiego muzułmanie wykształcili specyficzną kulturę, w której niebagatelną rolę oprócz języków rodzimych odgrywał język rosyjski. Pojawiło się wśród nich także wielu intelektualistów, szczególnie od XIX w., którzy w swoich pracach prezentowali interesujące podejście do zagadnień związanych z islamem, rolą tej religii w życiu codziennym i publicznym oraz jej funkcjonowaniem w ramach państwa niemuzułmańskiego. Wielu z nich było także aktywistami społecznymi, zaangażowanymi w życie społeczności muzułmańskiej, troszczącymi się o poziom wykształcenia jej przedstawicieli i jakość ich życia. A wszystko to prezentowali na tle islamu i prawa muzułmańskiego, w nich szukając źródła dla modernizacji i dostosowania się do nowoczesnej cywilizacji. Ich poglądy i idee stanowią część dziedzictwa muzułmańskiego, ale z drugiej strony wciąż są obecne w rosyjskiej debacie muzułmańskiej.

Dlatego zajęcie się w ramach rozprawy doktorskiej myślą polityczno-społeczną tatarskiego intelektualisty i działacza Musy Bigijewa przez mgr. Andrzeja Stopczyńskiego, którego bardzo dobra kompetencja w języku rosyjskim predestynowała do zajęcia się tym tematem, jest inicjatywą godną pochwały. Inicjatywa ta przyniosła także bardzo dobrej jakości efekty, o czym poniżej.

1. Ocena merytoryczna

Rozprawa doktorska mgr. Andrzeja Stopczyńskiego to 238 stron samego tekstu rozprawy oraz 23,5 stron bibliografii.

1.1. Struktura pracy – obejmuje: wstęp, cztery rozdziały, podsumowanie zatytułowane „Zakończenie”, bibliografię.

Obszerny *Wstęp*, zajmujący 17 stron, nakreśla ideę pracy, podstawowe zagadnienia,³ jakie zostały w niej omówione, a także charakteryzuje źródła i materiały, z których Doktorant korzystał. Jak sprecyzowano we *Wstępie*, praca ma za zadanie przybliżyć najważniejsze założenia „myśli społeczno-politycznej Musy Bigijewa w kontekście niezwykle ważnego dla rosyjskich muzułmanów przełomu XIX i XX wieku ruchu społeczno-politycznego, jakim był dżadydyzm”. W tej części znajduje się także omówienie dotychczasowego stanu badań, które rozpoczyna się od prac w języku polskim, a następnie przechodzi do prac rosyjskojęzycznych. Pewien niedosyt budzi tu metoda przyjęta przez Doktoranta, polegająca głównie na wymienianiu autorów i tytułów opracowań, na które warto zwrócić uwagę, ale rzadko dodany jest opis treści, który pozwala nam zrozumieć, dlaczego tę uwagę warto zwrócić. Jest to jednak część niewątpliwie ukazująca odczytanie autora i jego orientację w temacie., chociaż zabrakło odniesienia się np. do publikacji Jerzego Rohozińskiego na temat islamu w ZSRR i Rosji,

³ Przytoczone na s 4 dane liczbowe na temat liczby muzułmanów w Rosji pochodzą z 2007 r., a zatem mają ponad 10 lat, co sprawia, że dane te są jednak przestarzałe.

takich jak *Święci, biczownicy i chanowie. Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim Azerbejdżanie* (Wyd. Uwr, Wrocław 2005; 377 s.), a szczególnie *Bawetna, samowary i Sartowie, Muzułmańskie okrainy carskiej Rosji 1795-1916* (Dialog, Warszawa 2014; 806 s.). Ta ostatnia, niezwykle obszerna pozycja omawia także ruch dżadidyżmu, instytucjonalizację islamu dokonaną przez Katarzynę II czy postać Ismaila Gasprinskiego. Nie wiadomo również, dlaczego nie wszystkie pozycje wymienione w tej części w przypisach trafiły do bibliografii, mimo że znalazły się w bibliografii inne pozycje, z innych fragmentów pracy, mające mniejszy związek z tematem i także występujące jeden raz. Przykładem takich pozycji, występujących tylko w przypisach, jest artykuł Marka M. Dziekana *Z dziejów tatarskiej myśli politycznej Musy Dżarullaha Bigijewa uwagi o państwie muzułmańskim* („Życie Tatarskie” 2014, nr 39, s. 2-17) czy kilka pozycji autorstwa Izabeli Kończak.

Rozdział pierwszy poświęcony jest zjawisku dżadidyżmu, jego pochodzeniu, historii, związkom z modernizacją islamu w Rosji. Omówione zostały tu najważniejsze dla tego zjawiska postaci, ich poglądy oraz działalność, a także związki dżadidyżmu z rozwojem edukacji i reformą szkolnictwa muzułmańskiego, jak również z działalnością społeczną rosyjskich muzułmanów. Rozdział ten nakreśla szeroko tło historyczno-społeczne oraz intelektualne dla działalności i pisarstwa Musy Bigijewa, głównego tematu pracy. Jest on obszerny i wyczerpujący, pozwala spojrzeć na Bigijewa jako na człowieka danej epoki i sytuacji społeczno-politycznej i umiejscowić jego poglądy na intelektualnej mapie tego okresu i obszaru. Także ten rozdział jest dowodem na niezwykle odczytanie Doktoranta w literaturze przedmiotu, głównie rosyjskojęzycznej. Nierzadko, co warte podkreślenia, poglądy omawianych myślicieli prezentowane są na podstawie literatury pierwszorzędnej, czyli ich własnych tekstów, a nie z drugiej ręki, z opracowań.

Rozdział drugi zawiera życiorys Musy Bigijewa, kreśli w sposób erudycyjny i wyczerpujący losy jego życia od narodzin przez edukację, działalność pisarską i polityczną aż po śmierć. Jest o obraz tej postaci bogaty i głęboki, napisany żywo i zbudzający zainteresowanie czytelnika. Jest on także oparty na bogatej literaturze źródłowej.

Rozdział trzeci to charakterystyka poglądów Bigijewa na państwo i społeczeństwo. Refleksje Bigijewa na te tematy oparte są na ideach religijnych, muzułmańskich, ale wyraźnie widać w nich wiarę w siłę rozumu i racjonalne podejście do wielu zagadnień, jak prawa człowieka, godność ludzka, stosunki międzynarodowe. Szuka on także remedium na podległość kolonialną narodów muzułmańskich, a Turcji przypisywał szczególną rolę w polityce międzynarodowej jako reprezentanta muzułmanów i jedyne państwo mające prawo do kalifatu. Wywód w tym rozdziale opiera się nie tylko na pismach samego Bigijewa, ale również na opracowaniach traktujących o ówczesnych zjawiskach, do których on się odnosi. Szczególnie interesujący jest podrozdział na temat kobiet i ich równouprawnienia. Poglądy Bigijewa, jednocześnie postępowe (prawo głosu dla kobiet, zachęta do kształcenia się, pracy zawodowej i zarabiania własnych pieniędzy) i konserwatywne (rolą kobiety jest rodzenie i wychowywanie

dzieci, a tradycyjna rodzina jest podstawą społeczeństwa) zostały tu pokazane na tle ówczesnej sytuacji społecznej, a także myśli i działań innych aktywistów, działających na tym polu. Doktorant przedstawił także poglądy Bigijewa na temat funkcjonowania ZSRR, a także jego ideologii.

Rozdział czwarty to konfrontacja poglądów Bigijewa z rzeczywistością islamu rosyjskiego, ramami prawnymi, w jakich funkcjonuje oraz życiem organizacyjnym, systemem edukacji oraz z rozważaniami współczesnych badaczy na temat roli i percepcji jego myśli wśród muzułmanów współcześnie. Także ten rozdział opiera się na bogatej literaturze przedmiotu i jest bardzo interesujący, choć może część na temat organizacji muzułmańskich jest może nieco za długa (s. 202-220) i trudno w jej treści znaleźć wyraźne związki z tematem pracy, zaś część poświęcona ramom prawnym jest tak sformułowana, że rodzi się pytanie, czy Doktorant uważa, że tworząc te ramy władze rosyjskie kierowały się wskazówkami Bigijewa. Jednak cały ten rozdział jest ciekawy, przynosi dużo informacji i bardzo dobrze się czyta.

Podsumowanie przynosi syntezę odpowiedzi na postawione we *Wstępie* pytania badawcze, pokazuje, w jakim zakresie Musa Bigijew był myślicielem oryginalnym i co z jego spuścizny jest wciąż aktualne w odniesieniu do społeczności muzułmanów rosyjskich, szczególnie Tatarów.

Przy omawianiu struktury pracy należy wspomnieć, że w rozprawie nie ma rozdziału metodologicznego, który by nam pozwolił zapoznać się z metodami badawczymi, przy użyciu których Doktorant podszedł do opisywanego zagadnienia. We *Wstępie* na s. 6 znajdujemy jedynie zdanie, że zamierza on zrealizować cele badawcze „dzięki wykorzystaniu metody analizy krytycznej wyselekcjonowanych z dorobku myśliciela utworów”, zaś na s. 7 mamy jeden akapit na ten temat, który mówi o „analizie materiału źródłowego”, „analizie wewnętrznej i zewnętrznej tekstu”, „metodzie porównawczej” w rozdziale trzecim i czwartym oraz „metodzie genetycznej” w trzecim rozdziale pracy. W sumie jest to jedyny fragment, 6 zdań, w których mowa jest o metodologii. Nie znajdujemy zatem rozwinięcia, na czym te metody polegają i dlaczego zostały wybrane przez Doktoranta.

Bibliografia jest niezwykle bogata, choć, jak napisałam wyżej, nie trafiły do niej wszystkie pozycje wymienione w przypisach. Tak przy okazji warto by zastosować w bibliografii formatowanie polegające na cofnięciu kolejnych linijek rekordu, poczynając od drugiej – bez tego zabiegu nie wiadomo, gdzie dany rekord bibliograficzny się zaczyna, a gdzie kończy.

1.2. Tezy

Należy od razu zauważyć, że Doktorantowi udało się w rozprawie odpowiedzieć na zadane we *Wstępie* pytania badawcze:

- w jakim zakresie myśl społeczno-polityczna Musy Bigijewa czerpie dorobku innych muzułmańskich uczonych;

- w jakim stopniu myśl społeczno-polityczna Musy Bigijewa jest nowatorska odniesieniu do powstałych dotąd koncepcji;
- czy możliwe jest – według niego ~ funkcjonowanie społeczności muzułmańskiej w krajach niemuzułmańskich;
- czy istnieje w dzisiejszych czasach i jak wygląda recepcja myśli Musy Bigijewa oraz czy ma miejsce zastosowanie założeń myśli Musy Bigijewa do wyzwań współczesności, szczególnie w kontekście współczesnej sytuacji społeczności muzułmańskiej Federacji Rosyjskiej.

Wątpliwości budzi jedynie założenie Doktoranta na temat praktycznego wymiaru pracy, który ma się wyrażać w tym, że „przedstawiony w pracy model stosunków państwa z grupą wyznaniową może okazać się przydatny z punktu widzenia polskich władz, szczególnie w kontekście budowania relacji z grupami ludności wyznającymi islam.” Polska mniejszość muzułmańska ma zupełnie inną specyfikę, jest w inny sposób zróżnicowana (stanowią ją Tatarzy polsko-litewscy, Arabowie, Turcy, Polacy konwertyci) i nieporównywalna liczebnie – ok. 35 tys. osób, co stanowi 0,09% całej ludności Polski. Inny jest także model stosunków państwo-religie; nie można także pominąć faktu, że Polska jest demokratycznym państwem-członkiem Unii Europejskiej, zaś demokracja i przestrzeganie praw człowieka w Rosji to osobny temat. Polskie władze zatem w żaden sposób nie mogą skorzystać z modelu rosyjskiego.

Rozprawa jednoznacznie pozytywnie postrzega instytucjonalizację islamu, przeprowadzoną przez carycę Katarzynę II jako efekt jej liberalnego i tolerancyjnego podejścia do islamu i muzułmanów.⁴ Galina Yemelianova, badaczka zajmująca się islamem w Rosji ma bardziej krytyczne zdanie na temat rozwiązań wprowadzonych przez tę władczynię.⁵ Uważa ona, że celem było uspokojenie nastrojów po powstaniu Pugaczowa w latach 1773-1775 (które niemal pozbawiło ją władzy) i zapobieżenie udziałowi muzułmanów w ewentualnych kolejnych rozruchach, objęcie życia religijnego muzułmanów kontrolą i w razie potrzeby stosowanie wobec nich represji. Wzmocniła ona oczywiście pozycję Tatarów, włączając ich elity w struktury urzędnicze państwa, zezwalając im na działalność edukacyjną i kulturalną, jednocześnie licząc na ich udział w pacyfikacji i „ucywilizowaniu” kazachskich koczowników. Zupełnie inaczej potraktowała kaukaskich muzułmanów, przeprowadzając bezwzględną aneksję ich ziem, co skończyło się krwawą i kosztowną wojną, która trwała cały wiek.⁶

⁴ Anachronizmem jest nazywanie przez Doktoranta poddanych dziewiętnastowiecznej monarchii rosyjskiej ‘obywatelami’ (s. 22).

⁵ G. Yemelianova, *Islamic leadership: the Russian and Soviet legacy* [w:] E. Račius, A. Zhelyazkova (red.), *Islamic Leadership in the European Lands of the Former Ottoman and Russian Empires. Legacy, Challenges and Change*, Brill, Leiden 2018, s.226-227.

⁶ Ibidem, s. 228.

Opis sytuacji prawnej islamu i muzułmanów w Federacji Rosyjskiej na stronach 164-180 wydaje się również nieco idealistyczny, dopiero na s. 228 znajdujemy wyrażoną opinię, że Rosja nie jest państwem, przestrzegającym praw człowieka i że daleko jej do demokracji.

Natykamy się także na kilka nieścisłości np. na temat losów rękopisu przekładu Koranu pióra Bigijewa na s. 84 znajdujemy informację, że nie wiadomo, co się stało z tym rękopisem, a na s. 234, że pokazano go na wystawie o Bigijewie w Kazaniu w 2015 r., a po raz pierwszy został on zaprezentowany oficjalnie w 2010 r. Na s. 112 w przypisie 398 czytamy o „tradycji (sunnie) proroka Mahometa, zawierającej zbiór wiadomości na temat życia Mahometa”, tymczasem jest to raczej zbiór relacji o czynach, wypowiedziach, decyzjach i wydarzeniach z życia Proroka. Wiadomości o jego życiu znaleźć można raczej w *As-Sira an-Nabawiyya*.

Zasadniczo jednak tezy rozprawy są dobrze udokumentowane, sprawnie opisane i opierają się na bogatej literaturze przedmiotu.

2. Ocena formalna

Przedstawiona do oceny rozprawa napisana jest poprawnym językiem, styl tekstu jest sprawny, ładny stylistycznie i dobrze się go czyta. Interpunkcja jest bardzo poprawna, prawie nie występują literówki, staranne sformatowanie pracy ułatwia jej lekturę i nawigowanie po niej. Wyraźnie widoczna jest godna pochwały staranność w przygotowaniu pracy. Podział pracy na rozdziały i podrozdziały jest także odpowiedni do treści.

Na pochwałę zasługuje przyjęcie uproszczonej polskiej transkrypcji języka arabskiego i jej zasadniczo konsekwentne stosowanie – odbiorcy pracy nie są arabistami, podobnie, jak podejrzewam, jej Autor, więc i tak nie ma sensu zaznaczanie fonemów nieobecnych w języku polskim, a do tego trudnych w wymowie. Jednak nigdzie w rozprawie nie ma zaznaczonej decyzji, jaki rodzaj transkrypcji z języka arabskiego został w niej zastosowany, a należałoby to zrobić.

Chyba jednak żadna praca nie jest doskonała i znaleźć można w niej jakieś drobne potknięcia i mamy z nimi do czynienia w tym przypadku. Mam nadzieję, że wyszczególnienie ich poniżej pomoże Doktorantowi w ewentualnym przygotowaniu jego rozprawy do druku.

Autorowi sprawił trochę problemów język arabski – czasami widać brak jego znajomości oraz niekonsekwencję w stosowaniu zapisu. Taka sytuacja występuje w przypadku nazwiska arabskiego myśliciela Dżamal ad-Dina al-Afghaniego, które Doktorant zapisuje jako ‘Al-Afgani’ (np. na s. 112, 113, 120, 144, 147, 239). Jest to ważne, gdyż w języku arabskim literackim (a w takiej formie jest to nazwisko używane) nie występuje fonem ‘g’, zaś w dialekcie egipskim, w którym występuje, zastępuje on fonem ‘dż’. Inne przykłady błędów w zapisie terminów i nazwisk arabskich: np. na s. 181 ‘Al-Buhari (powinno być ‘Al-Buchari’), na s. 38 Nakszbandija (powinno być Nakszbandijja).

W rozprawie natykamy się także na inne problemy związane z językiem arabskim, jak np. na s. 76 uczeni muzułmańscy nazywani są ‘ulemami’, tymczasem arabska liczba pojedyn-

cza to *alim*, a liczba mnoga to *ulama*, zatem w języku polskim powinniśmy używać formy ‘alim’ (l.poj)/‘alimowie’ (l.mn.); razi także używanie wyrazu ‘Allah’ (np. na s. 42) na określenie Boga muzułmanów w polskojęzycznym tekście, gdy tymczasem wyraz ‘Allah’ znaczy po arabsku ‘Bóg’ (z rodzajnikiem określonym) i jest także używany przez arabskojęzycznych chrześcijan. Na korzyść Autora przemawiać tu może fakt, że takie potknięcia spotyka się w wielu tekstach.

Konieczność transkrypcji z cyrylicy nazwisk o etymologii arabskiej była także przyczyną pewnych zawirowań i kłopotów. Otóż w języku arabskim mamy trzy fonemy ‘h’, ‘h’ i ‘ḥ’, oddawane w zapisie cyrylicą przez ‘x’ i bywa problemem decyzja, czy dostosować się do źródła arabskiego, czy wszystkie takie terminy transkrybować jednakowo. Zamieszanie to widoczne jest w rozprawie: nazwisko Gajaza Ishakiego (ros. Гаяз Исхаки) pochodzące od arabskiego imienia ‘Ishāq’, w transkrypcji uproszczonej występujące jako ‘Ishak’, znajdujemy w rozprawie w następujących wersjach: Gajaz Ischaki (najwięcej, np. na s. 52, 61, 148), Gajaz Ishaki (np. s. 90), Ajaz Ishaki (s. 75); tymczasem najczęściej w tekstach w alfabecie łacińskim występuje ta ostatnia postać. Inne tego typu to: Faizhanow (s. 48) i Amirchan (s. 59) od tego samego morfemu tureckiego ‘chan’ (*hān*). Zdarza się także oddawanie fonemu ‘h’ przez ‘r’, ale tu mgr Stopczyński radził sobie dobrze.

Jakie problemy sprawia zderzenie zapisu w cyrylicy i transkrypcji na łacinkę widać wyraźnie przy transkrypcji АбдАн-НасирКурсави⁷ przez Doktoranta jako Abu Nasr Al-Kursawi (s. 38 i dalej), gdy wyraźnie mamy tu do czynienia z antroponimem w postaci Abd an-Nasir⁸ Kursawi. Rzeczywiście najczęściej w literaturze przedmiotu występuje ta postać jako Abu Nasr al-Kursawi (lub Abu Nasr Kursawi), ale jego pełny antroponim w cyrylicy (zapis rosyjski) wyjaśnia zamieszanie: Абуннасир Габденнасир⁹ ибн Ибрагим ибн Ярмухаммед ибн Иштиряк аль-Курсави.¹⁰ Tu też nasuwa się uwaga, że w nazwiskach pochodzenia arabskiego rodzajnik określony *al-* zapisujemy dużą literą, jeśli jest na początku antroponimu lub nazwy złożonej, jeśli w środku – małą; zatem nie Abu Nasr Al-Kursawi, lecz Abu Nasr al-Kursawi, podobnie np. nie Muhammad Asz-Szajbani (s. 112), lecz Muhammad asz-Szajbani i nie „Al-Asr Al-Dżadid” (s. 81), ale „Al-Asr al-Dżadid”.

Ogólnie cyrylica jest problemem – zdarza się, że wyrazy w cyrylicy zlewają się, jakby nie było między nimi spacji, np. tylko na s. 72 w przypisie 244 znajdujemy tytuł *Методж-*

⁷ pisownia skopiowana z rozprawy.

⁸ Jest to imię często spotykane (połączenie wyrazu *abd* ‘sługa’ z *an-Nasir*, jednym z przymiotów Boga o znaczeniu ‘ten, który daje zwycięstwo’, nie będącym jednym z 99 tzw. pięknych imion Boga), nosił je np. prezydent Egiptu (w latach 1954-1970) Dżamal Abd an-Nasir Husajn, znany na świecie jako Gamal Abdel Naser.

⁹ Występująca w zapisie cyrylicą litera ‘Г’ w takich imionach jak Габдерахим czy Гаяз także może być przyczyną wątpliwości, czy transkrybować jako Gabderahim czy Abderahim (zgodnie z etymologią arabską) i analogicznie Gajaz czy Ajaz.

¹⁰ zapis w języku tatarskim: Әбуннасыйр-Габденнасыйр бине Ибраһим бине Ярмөхаммед бине Иштирәк әл-Курсави.

адиализма в татарской общественной мысли конца XIX – начала XX вв., a w przypisie 246: Последний татарский богослов. Жизнь и наследие Мусы Джаруллаха Бигиева.

Występuje też trochę problemów z transkrybowaniem terminów obcych na język polski, np. na s. 104 występuje ‘tanzymat’ i ‘tanzimat’. I tu pojawia się zagadnienie formy terminu ‘dżadydyzm’ używanej przez Doktoranta w rozprawie – nie wyjaśnia On, czemu zdecydował się na formę z ‘y’, a nie ‘dżadidyzm’, bliższy oryginałowi, czyli *usul-i dżadid*. Tymczasem w literaturze przedmiotu funkcjonuje już postać ‘dżadidyzm’ np. w publikacji M.M. Dziekan, *Ismail Bej Gasprinski i Tatarzy polsko-litewscy* („As-Salam” 1/2005, s. 22-23), S. Chazbijewicz, *Musa Dżarullah Bigijew – wybitny tatarski myśliciel, pisarz, teolog i działacz polityczny XX stulecia* (część I „Przegląd Tatarski” 1/2014, s. 24-26 i część II „Przegląd Tatarski” 2/2014, s. 2-23) czy I. Kończak, *Dżadidyzm, czyli islam po rosyjsku* ([w:] *Rosja, Chiny, Japonia w polityce globalnej. Materiały konferencyjne 1/2008*, Piotrków Trybunalski 2008, s. 221-231) – może należało przy okazji omawiania dżadidyzmu odnieść się również do treści tej ostatniej pozycji? Wersję z ‘i’ zawiera także *Encyklopedia PWN*.

Brakuje w pracy wyjaśnienia, z jakiego język pochodzi termin *usul-i dżadid* i jaki jest jego związek z terminem *tadždid*; na s. 29 czytamy, że pochodzi od arabskiego wyrażenia *usul al-dżadid* ‘nowa metoda’, ale takie wyrażenie w języku arabskim to *al-uslūb al-ğadīd* (rodzajnik określony *al-* musi poprzedzać i rzeczownik, i przydawkę). *Usul* to po arabsku ‘zasady, podstawy, elementy pierwotne’, jak np. *usul al-fikh*, czyli ‘zasady muzułmańskiej jurysprudenckiej’, zaś w perskim jeszcze ‘korzenie, początki, pierwsze zasady, doktryny’. Przydałoby się też wyjaśnienie terminu ‘kadimiści’ (s. 29) i ‘kadimistyczny’ (s. 183) – pochodzą one od arabskiego (bezpośrednio lub pośrednio z perskiego) *kadīm* (*qadīm*), czyli ‘stary, dawny’. W ogóle przydałoby się trochę więcej definicji np. salafizmu (na s. 39), panturkizmu, panislamizmu, ruchu młodotureckiego (s. 101).

Moje zaciekawienie wzbudziły zdania na s. 74: „Prosto z Bejrutu wyruszył w podróż do Syrii, gdzie chciał odwiedzić tamtejszy meczet Asz-Szama. Nie mając wystarczających środków na przejazd, Bigijew trasę z Bejrutu do Asz-Szama pokonał pieszo.” Jedyne meczet o podobnej nazwie (w transkrypcji ISO Aš-Šam‘a, zw. inaczej Bāb ad-Dārūn, niezbyt zresztą znany ani okazały) znajduje się w Gazie, a to miasto położone jest na terenie tzw. Wielkiej Syrii. Zastanawiam się jednak, czy nie chodziło tu może o inną, dawną nazwę Syrii lub obecnie Damaszku – Asz-Szam (Aš-Šām)...

3. Ocena ogólna

Przedstawiona do oceny rozprawa doktorska mgr. Andrzeja Stopczyńskiego jest na pewno nowatorska w polskiej nauce pod względem tematu, który ukazuje w swej części zasadniczej, opisującej myśl społeczno-polityczną Musy Bigijewa, jej miejsce na tle prądów intelektualnych współczesnej mu epoki oraz rolę we współczesnych ideach tatarskich muzułmanów w Rosji. Zawiera sformułowane we wstępie pytania badawcze, na które odpowiedzi udzielone

są w toku rozprawy, co zaznaczone jest w podsumowaniu. Została oparta na bardzo bogatej literaturze przedmiotu przed wszystkim, co warto podkreślić, w języku rosyjskim. Jest napisana sprawnie, ładnym językiem, bez błędów stylistycznych czy interpunkcyjnych, bardzo dobrze się czyta.

Konkluzja

Zasygnalizowane, w sumie drobne na tle wysokiej jakości całej pracy, formalne niedoskonałości występujące w rozprawie nie obniżają zasadniczo jej wybitnej wartości merytorycznej, wybitnej ze względu na znaczące walory takie jak: bogaty materiał źródłowy, erudycja Doktoranta, niewątpliwe udzielenie przez niego w toku pracy odpowiedzi na postawione we *Wstępie* pytania badawcze. Stwierdzam zatem, że praca mgr. Andrzeja Stopczyńskiego *Myśl społeczno-polityczna Musy Bigijewa i jej recepcja w Federacji Rosyjskiej* spełnia wymagania stawiane rozprawom doktorskim i wnioskuję o dopuszczenie Doktoranta do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Warszawa, 15.11.2018

