



UNIWERSYTET
IM. ADAMA MICKIEWICZA
W POZNANIU

WYDZIAŁ NEOFILOLOGII

INSTYTUT ORIENTALISTYKI

MISCELLANEA
ARABICA
POSNANIENSIA

III

البحوث البيوزنانية في العلوم العربية

Poznań 2025

MISCELLANEA ARABICA POSNANIENSIA

III

البحوث البوزنانية في العلوم العربية

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Neofilologii
Instytut Orientalistyki
Zakład Arabistyki i Islamistyki

MISCELLANEA ARABICA POSNANIENSIA

III

البحوث البوزنانية في العلوم العربية

Redakcja

FILIPA. JAKUBOWSKI
ŁUKASZ PIĄTAK
MARCIN STYSZYŃSKI



Poznań 2025

Projekt okładki:
Arzu A. Sadykhova

Fotografia na okładce:
Panel kaligraficzno-ornamentacyjny rzeźbiony w stiuku, Dziedziniec Mirtów, Alhambra, Grenada
Fot. Łukasz Piątek

Recenzenci:
prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska, UJ
dr hab. Marcin Grodzki, prof. UW

Korekta tekstu polskiego:
Sebastian Surendra

Korekta tekstu angielskiego:
Graham Crawford

Publikacja finansowana przez
Wydział Neofilologii i Instytut Orientalistyki UAM

Copyright by:
Instytut Orientalistyki and Wydawnictwo Rys 2025

Wydanie I, Poznań 2025

ISBN 978-83-68006-66-7
DOI 10.48226/978-83-68006-66-7

Wydanie:



Wydawnictwo Rys
ul. Kolejowa 41
62-070 Dąbrówka
tel. 600 44 55 80

e-mail: tomasz.paluszynski@wydawnitworys.com
www.wydawnictworys.com

Spis treści

| | |
|--|-----|
| Wstęp | 7 |
| <i>Dorota Borowicz</i> Elementy poezji staroarabskiej w liryce palestyńskiego poety Maḥmūda Darwīša (1941-2008) | 9 |
| <i>Norbert Durał</i> Wizerunek Mahometa w klasycznej literaturze arabskiej. Analiza porównawcza poematów <i>Bānat Su‘ād</i> (<i>Su‘ād odeszła</i>) Ka‘ba ibn Zuhayra (zm. 622) i <i>Qaṣīdat al-Burda</i> (<i>Kasyda Płaszczka</i>) al-Būṣīrīego (zm. 1294-1299) | 23 |
| <i>Kamila El Khayati</i> Zdrowie psychiczne w kulturze arabsko-muzułmańskiej. Analiza wybranych fatw 37 | 37 |
| <i>Jacek Kinowski</i> Obraz Al-Andalus w powieści Ğurġiego Zaydāna | 53 |
| <i>Krzysztof Kozłowski</i> Recepcja ismailizmu w dziełach Abū Ḥāmida al-Ġazālego | 65 |
| <i>Norbert Rafał Kral</i> Ibadycka interpretacja szariatu i jej wpływ na Ustawę Zasadniczą Sułtanatu Omanu z 1996 roku oraz sferę praktyk religijnych | 77 |
| <i>Dominika Maciejewska</i> Sufickie praktyki obrzędowe na przykładzie bractwa Rifā‘iyya | 89 |
| <i>Marta Malaczek</i> Podobieństwa literackie w twórczości Ḥalīla Ḥāwīego i modernistycznych poetów anglojęzycznych..... | 99 |
| <i>Lukasz Putko</i> Polish Diminutives in Translation into Modern Written Arabic..... | 115 |
| <i>Sylwia Szaja</i> Polityka językowa w systemie edukacji Algierii | 129 |

Wstęp

Niniejszy tom powstał z chęci zaprezentowania najciekawszych prac dyplomowych obronionych w Zakładzie Arabistyki i Islamistyki Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Studia arabistyczne powstałe w 1991 roku czekały na pierwszych absolwentów do 1996 roku (obowiązywał wówczas system pięcioletnich jednolitych studiów magisterskich)¹. Pierwsze prace licencjackie zostały obronione w 2010 roku. W chwili, gdy piszemy te słowa (listopad 2025 roku), obroniono na poznańskiej arabistyce 172 prace magisterskie i 152 prace licencjackie. Podstawowym językiem tekstów pozostaje język polski, jednak były także prace sporządzone w języku arabskim i angielskim.

Promotorami byli przede wszystkim na przestrzeni lat pracownicy zakładu, ale i współpracownicy z innych jednostek. Funkcję tę pełnili do tej pory (kolejność alfabetyczna): Adnan Abbas, Michel Abdalla, Ashraf Benyamin, Andrzej Drozd, Agnieszka Graczyk, Bartłomiej Grysa, Filip A. Jakubowski, Henryk Jankowski, Maciej Klimiuk, Jerzy Łacina, Adrianna Maško, Marcin Michalski, Ali al-Mirghani, Piotr Muchowski, Zdzisław Pentek, Łukasz Piątek, Arzu Sadykhova, Paweł Siwiec, Marcin Styszyński oraz Tomasz Wicherkiewicz.

Prace licencjackie oraz magisterskie przygotowywane przez poznańskich arabistów mieszczą obecnie się w obrębie dwóch dyscyplin – językoznawstwa i literaturoznawstwa – ale ich charakter jest dużo bardziej interdyscyplinarny. Obok islamoznawstwa prace na arabistyce zawierają elementy historyczne, etnologiczne, politologiczne czy prawnicze. Odzwierciedleniem tej różnorodności są zamieszczone w tym tomie prace.

Tom otwiera tekst Doroty Borowicz. Autorka analizuje w nim poezję Maḥmūda Darwīša, szukając w niej elementów poezji staroarabskiej.

Norbert Durał zbadał wizerunek Mahometa, pojawiający się w strofach klasycznej poezji arabskiej. Swe dociekania wyprowadził z analizy porównawczej poematów *Bānat Su‘ād* (Su‘ād odeszła) Ka‘ba ibn Zuhayra (zm. 622) i *Qaṣīdat al-Burda* (Kasyda Płaszczka) al-Būṣīrīego (zm. 1294-1299).

Kamila Elkhayati poświęciła swój tekst interpretacji problemu zdrowia psychicznego w świetle archetypów kultury arabsko-muzułmańskiej. Tom zamyka artykuł Sylwii Szaji, która przyjrzała się polityce językowej w systemie edukacyjnym Algierii.

Jacek Kinowski podjął się analizy obrazu Al-Andalus w powieści nestora arabskiej prozy historycznej Ğurġī Zaydāna pt. *Šārl wa ‘Abd ar-Raḥmān* (Karol Młot i ‘Abd ar-Raḥmān).

¹ O historii arabistyki poznańskiej więcej pisał A. Abbas, *Arabic Studies in Poznań*, [w:] *Miscellanea Arabica Posnaniensia*, I, Poznań 2016, s. 9-15.

Tematyką wewnątrzmużmańskiej polemiki międzywyznaniowej zajął się Krzysztof Kozłowski, który przedstawił recepcję ismailizmu w dziełach czołowego sunnickiego teologa Abū Ḥāmida al-Ġazālego.

Norbert Kral podejmuje zaś analizę prawa mużmańskiego w ujęciu ibadyckim, obowiązującego w Omanie.

Dominika Maciejewska opisała w swoim artykule obrzędowe praktyki, głównie ekstazy, mistycznego bractwa Rifā‘iyya, korzystając z oryginalnych pism przywódców tego sufickiego ruchu.

W swoim tekście Marta Małaczek dokonuje porównania twórczości Ḥalīla Ḥāwīego oraz modernistycznych poetów anglojęzycznych (T.S. Elliota, Ezry Pounda oraz W.B. Yeatsa). Autorka analizowała utwory *Al-Mağūs fī Ūrūbbā* (Trzej Królowie w Europie), *Al-Baḥḥār wa-ad-darwīs* (Marynarz i derwisz), *Wuğūh as-Sindibād* (Twarze Sindbada), *As-Sindibād fī riḥlatihi at-tāmina* (Ósma podróż Sindbada) oraz *An-Nāy wa-ar-Rīḥ* (Flet i wiatr).

Praca Łukasza Putki należy do nurtu językoznawczego badań arabistycznych. Autor podjął analizę translologiczną polsko-arabską dotyczącą zdrobnień.

Tom zamyka artykuł Sylwii Szai, która przyjrzała się polityce językowej Algierii realizowanej przez system edukacyjny tego państwa.

Liczymy, że oddany w ręce czytelników tom nie będzie ostatnim z tej serii. Wiele prac obronionych od 1996 roku zasługuje na publikację, spełniając warunki samodzielnych i wartościowych tekstów naukowych.

Na końcu pragniemy złożyć podziękowania. W pierwszej kolejności autorom tekstów, którzy podjęli trud wstępnej redakcji swoich prac, choć wielu ukończyło studia kilka lat temu. Podziękowania składamy także recenzentom tomu, prof. dr hab. Barbarze Michalak-Pikulskiej oraz prof. UW dr. hab. Marcinowi Grodzkiemu, za życzliwe uwagi i komentarze. Dziękujemy także władzom Wydziału Neofilologii oraz Instytutu Orientalistyki Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu za poniesienie kosztów wydania tej publikacji.

Elementy poezji staroarabskiej w liryce palestyńskiego poety Maḥmūda Darwiša (1941-2008)¹

1. Krótka charakterystyka okresu przedmuzułmańskiego

Czasy przed rozpowszechnieniem się islamu, znane jako *al-ġāhiliyya* (الجاهلية), są powszechnie kojarzone z niewiedzą, pogaństwem, ignorancją, politeizmem, koczowniczym stylem życia, kulturą oralną, najazdami i grabieżami. Nie można jednak tak jednoznacznie definiować tego okresu, gdyż to wtedy wykształcił się kodeks honorowego postępowania, dużą rolę odgrywała solidarność plemienna, a co najważniejsze – powstały wtedy poematy, które do dziś uważane są za ideał arabszczyzny (Danecki 2001: 61-62). Jeśli chodzi o periodyzację, to przyjęło się określać rozpoczęcie *al-ġāhiliyyi* na około 500 rok n.e., kończąc na VII w. gdy Prorok Muhammad zaczął głosić swoje objawienia (Dziekan 2008: 84).

Beduini przemierzali tereny Półwyspu Arabskiego, pozostając w ciągłym ruchu, żyjąc w symbiozie z pustynią. Rozbijali obozowiska na pewien czas, nigdzie nie osiadając na stałe. Honor, lojalność wobec klanu, cierpliwość, zemsta i męstwo były tylko niektórymi wartościami określającymi etos właściwego zachowania, pomimo tego zdarzali się poeci prowadzący odmienny styl życia, nie stroniąc od alkoholu i romansów. Więzy łączące członków plemienia, pamięć o czynach przodków były wyjątkowo silne – określane są mianem *‘aṣabiyya* (عصبية). Często z powodu pozornych błahostek między Beduinami wybuchały krwawe wojny, toczone przez lata. Te i inne historie zostały później zebrane w formie dzieła, które znamy pod hasłem *Ayyām al-‘arab* (أيام العرب) – Dni Arabów. Niektórzy uczeni podważali autentyczność tego zbioru, lecz niezależnie od tego należy je traktować jako zapis kultury i zwyczajów (Dziekan 2008: 84, 91).

Poezja zajmowała ważne miejsce w sercach Arabów, rytm i rym ułatwiał zapamiętywanie długich poematów – około 12 rodzajów metrum nawiązywało swym nazewnictwem do tempa chodu wielbłąda (Wiebke 2008: 43). Co roku w mieście targowym Ukaz (*‘Ukāz*) odbywały się słynne konkursy poetyckie. Ten, kto popisał się ambitnym utworem, zyskiwał ogromny szacunek (Bielawski 1995: 16). Wierzono, że słowa mają magiczną moc, dzięki tajemniczemu połączeniu poety z duchami pustyni (dżinami), zatem obawiano się jego satyry (Kowalski

¹ Podstawą jest praca magisterska obroniona w Zakładzie Arabistyki i Islamistyki UAM w Poznaniu w roku 2022 pod kierunkiem: prof. UAM dr hab. Arzu Sadykhovej.

1997: 47). Był on oratorem, głosem plemienia, bronił jego chwały, opisywał zwycięstwa i kpił wrogów. Pełnił funkcję polityczną, społeczną, quasi-religijną, był mędrce i historykiem.

2. Idealny poemat staroarabski – kasyda

Zakłada się, że źródłem arabskiej poezji jest twórczość okolicznościowa, tj. przyśpiewki przy ognisku, krótkie pieśni bojowe, panegiryk, satyra i inne krótkie utwory na konkretny temat. Do gatunków poezji staroarabskiej należą: kita (*qit'a*) – monotematyczne fragmenty, wiersze radżazowe (*urǧūza*) czyli melodyczne, elegie żałobne (*martiya*) oraz proza rymowana zwana *saǧ'*. Najślynniejszą z form była kasyda (*qasīda*), zwana poematem celowym (Danecki 1997: XX, XXI).

Tematy dominujące w poezji *al-ǧāhiliyyi* stanowią odzwierciedlenie życia Beduinów. Przeważającą część przedstawia szczegółowy opis przyrody i otoczenia, czyli tego, co towarzyszyło Arabom podczas podróży. Obserwacja nie ograniczała się tylko do krajobrazów, spostrzeżenia i bogate porównania dotyczyły także wierzchowców, w szczególności wielbłądów. Grabieże, bitwy międzyplemienne i dokonania również znalazły odzwierciedlenie w poezji beduińskiej, stanowiły bowiem element codzienności. Przy okazji tych opisów często następowało wychwalanie własnych cech, wyolbrzymianie swojej roli oraz satyra na przeciwnika. Nieszczęśliwa, żarliwa miłość oraz tęsknota za niedostępną ukochaną także wybrzmiewała wyraźnie w poematach (Bielawski 1995: 23-24).

Kasyda (*qasīda* – قصيدة) charakteryzowała się sztywnymi ramami formalnymi i z góry ustaloną tematyką. Oznaczało to, że w idealnym poemacie muszą znaleźć się dane części, a każda z nich ma traktować na przypisany jej temat. Zdarzały się odstępstwa od tego szyku, ale były one rzadkie. Podzielona była na cztery części (ostatnia nie zawsze występowała):

- 1) Wstęp liryczny, czyli *nasīb* (نسيب), był smutnym westchnieniem poety nad śladami opuszczonego obozowiska, które napotkał na swojej drodze. Najczęściej obozowało tam plemię ukochanej Beduina, z którą łączyła go niespełniona miłość, rozdzieleni byli przez przeciwności losu, nad którymi ubolewał (Wiebke 2008: 44).
- 2) Opis – *wasf* (وصف) dotyczył zwierzęcia, najczęściej wielbłąda czy wielbłądzicy, czasem też konia. Przedstawiano również obraz krajobrazu czy zjawisk przyrodniczych, np. burzy. W tej części twórca mógł popisać się swoją zdolnością budowania złożonych, drobiazgowych porównań. Wychwalał zarówno siłę zwierzęcia, jego szybkość, wytrzymałość, jak i piękno. Nie chodziło o to, by opis był najpiękniejszy, a jak najbardziej nietypowy – w sytuacji, gdy standardem było zawieranie w kasydach tych samych elementów, w zasadzie na te same tematy, poeci prześcigali się w oryginalności swych słów (Danecki 1997: XXIV-XXV).

- 3) Cel, *qaṣd* (قصد) który mógł przybrać kilka form:
- *madīḥ* (مديح) panegiryk, pochwała kogoś innego,
 - *fahr* (فخر) wychwalanie samego siebie,
 - *hiǧāʿ* (هجاء) satyra,
 - *ritāʿ* (رثاء) elegia,
 - *ḥamāsa* (حماسة) zagrzewanie do walki, opowieści o zwycięstwach, wyszydzanie wrogów
- 4) Sentencja, mądrość filozoficzna zwana *ḥikma* (حكمة) (Bielawski 1995: 25-26).

Przykład *nasīb* an-Nābiġa aḍ-Ḍubyānī, w którym przygląda się śladom po obozowisku ukochanej:

„Na płaskowyżu i w dolinie rzeki
opustoszało miejsce po obozie Majji.
Stanąłem tu wieczorem by spytać o przeszłość
na cichym stepie nie było nikogo.
Znalazłem tylko sznury do pętania koni,
które zauważyłem dopiero po chwili
i suche zagłębienia otoczone wałem,
którymi kiedyś wzmacniano namioty” (Danecki 1997: 90).

Oto przykładowy *waṣf* wielbłądzicy, poety ʿArafa Ibn al-ʿAbda, który zajmuje około 60 wersów. Można tutaj dostrzec oryginalność porównań.

„Jest wyniosła, gdy unosi szyję,
jak maszt statku
płynącego pod prąd po Tygrysie.
Czaszka jest jak kowadło.
Obie jej płowy
stykają się jak na brzegu ostrego pilnika” (Danecki 1997: 51).

Madīḥ polegał na wychwalaniu kogoś innego – czasami zleceniodawcy poematu, czy też ważnej osoby z plemienia. W kasydzie an-Nābiġa aḍ-Ḍubyānīego widać wyraźną pochwałę pod adresem króla Lachmidów:

„Do An-Numana jadę na mej wielbłądzicy (...)
Nie ma takiego jak on dobroczyńcy
wśród wszystkich plemion, jakie tylko znam (...)
Panie, wszystkie plemiona ślubują ci wierność
i mój majątek i zdobycze synów” (Danecki 1997: 92, 94).

Klasyczny wzór *fahr* znajdujemy u twórcy ʿĀbita Ibn Ġābira:

„Gdy mnie kochanka rzuci, na los się nie skarzę,
nie pomstuję, nie biadam nad swoim nieszczęściem.
Ja nie szukam oparcia, bo sam jestem silny
i własną przezornością mogę zdobyć sławę.
W plemienu wszyscy znają moje imię (...)
Ja prowadzę do boju, mnie wszyscy słuchają” (Danecki 1997:13).

W tym fragmencie widzimy *hiǧā'* autorstwa Al-Ḥārith Ibn Ḥilliza, krytykę kierowaną do wrogięgo rodu:

„Bracia Al-Arakim przesadzają,
a w słowach ich jest oszczerstwo.
Nas niewinnych z winnymi mylą,
lecz jaką korzyść z niewinności może mieć niewinny? (...)
O ty, który Amrowi donosisz kłamliwe pogłoski o nas!
Czy długo jeszcze masz zamiar tak czynić?” (Danecki 1981: 136-137).

Tutaj przykład na część *ḥamāsa* w poemacie ‘Antary Ibn Šaddāda:

„Hej, lwy pustyni! Gdy wojna zapłonie,
za mną pójdźcie z wyludnionych pustkowi.
Pójdźcie za mną, a krew wrogów ujrzycie,
pośród pagórków i piachów płonąca” (Siwiec 2008: 182).

Jeśli chodzi o *ritā'*, warto przytoczyć tu przykład najslynniejszej poetki w tym gatunku – Al-Ḥansā³ – słowa te powstały ku uświęceniu pamięci jej brata, poległego w walce międzyplemiennej:

„Po tobie, w niczym nie zakosztuję już szczęścia
i nie zapłacę, nad sierot losem bolejąc.
Niedola bliskich jakież teraz ma znaczenie
po tym, co śmierci kielich aż do dna wychylił?” (Siwiec 2008: 174).

Piękny przykład *ḥikmy* znajdujemy u Zuhayra Ibn Abī Sulmā, ma ona charakter filozoficzny, poucza o właściwym zachowaniu.

„Kto ma wszystkiego dużo,
ale ludziom skąpi,
ten będzie potępiony, ludzie odejdą od niego.
Kto innym pozwala na wszystko,
będzie gorzko żałował
i nie uwolni się od poniżenia
Kto jedzie w obce strony i z wrogiem pakuje,

kto nie szanuje siebie,
nie wart jest szacunku” (Danecki 1997: 112).

Pod względem długości kasyda osiągała od 10 wersów do ponad 100. Struktura była sztywna: każdy wers dzielił się na dwa półwersze, zaś dwa pierwsze wersy rymowały się ze sobą – zasada rymu wewnętrznego. Przez cały utwór dominowała jedna litera rymująca i jedno metrum. Kasyda była wobec tego monorymiczna i monorytmiczna (Wiebke 2008: 42).

Wnioski, które napływają po analizie poezji *al-ḡāhiliyyi*, pozwalają wymienić kilkanaście wątków dominujących: tęsknota, opłakiwanie wspomnień; niespełniona i nieszczęśliwa miłość, w której nie dane jest kochankom żyć wspólnie; motyw wędrówki, długiej i trudnej podróży a także bycia wygnanym z plemienia; żarliwe uczucia w stosunku do kobiety, która stała się obiektem uwielbienia; także ból po śmierci kogoś bliskiego, gorzyc po przegranej utarczce; szczegółowe i bogate opisy fauny i flory, wskazujące na niezwykły zmysł obserwacyjny Beduinów; pragnienie wolności i życia bez ograniczeń, unikanie obowiązków i swobodny styl życia; odwaga, honor i szczodrość jako główne postawy kształtujące życie.

Staroarabska poezja stanowi podwaliny twórczości Arabów w późniejszych latach, na wieki wyznaczała wzór idealnego wiersza, mimo że sama forma przechodziła ewolucje, kasyda zawsze będzie zajmować szczególne miejsce w umysłach i sercach Arabów. Stanowi ona dziedzictwo literatury arabskiej, dodatkowo zajmuje ważne miejsce w literaturze światowej.

3. Główne cechy współczesnej poezji arabskiej i wiersz wolny

Ewolucja wiersza arabskiego nie należała do dynamicznych procesów. Większe zmiany dokonały się w okresie *an-nahḍa* pod koniec XIX w. Prawdziwy przełom stanowiło jednak pojawienie się nowej formy, czyli wiersza wolnego (*aš-ši'r al-ḥurr*), co datuje się na ok. lata 50 XX w. Charakteryzował się on zmianą formy graficznej, opierał się na jednoczęściowym wersie, zmiennej liczbie stóp, rymowanie nie było obowiązkowe, opierało się na zasadzie dowolności, dając poecie znacznie większe pole do popisu. Mimo tego rozluźnienia nadal jednak obowiązywały pewne reguły – klasyczne stopy metryczne wciąż były stosowane, nie nawoływano do ich całkowitego porzucenia. Pojęcie wiersza wolnego na gruncie arabskim nie jest tożsame z jego rozumieniem w Europie. Najważniejszą zmianą było wyjście poza ramy tematyczne, dowolność treści, różnorodność motywów (Siwiec 2017: 120-122).

Cechy, które charakteryzują współczesny wiersz arabski, to:

- nowa treść: mniej więcej od drugiej połowy XX wieku można mówić o dowolności treści. Równocześnie wyraźnie umocniły się wiersze o tematyce

- narodowej, społecznej, politycznej, religijnej, a także całkowicie osobiste, często miłosne;
- realizm, opis bieżącej sytuacji;
 - zanik czy spadek popularności pewnych gatunków, takich jak *madīh* i *fahr*;
 - znacznie częstszymi środkami wyrazu są symbolika, odwołania do mitologii, wizualizacje, użycie elementów fantastycznych;
 - w ramach jednego wersu stosowano różne figury stylistyczne (Sanġaq, 2021).

4. Maḥmūd Darwīš – naczelny poeta Palestyny

Maḥmūd Darwīš (ur. 1941 lub 1942), znany jako „poeta ziemi okupowanej” (*šāʿir al-arḍ al-muḥtalla*) i „głos palestyńskiego oporu” (*šāʿir al-muqāwama*), przeżył większość swojego życia poza ojczyzną (Abu Eid 2016: 56). W 1948 roku, zwanym *an-Nakba*, wskutek decyzji ONZ o utworzeniu państwa Izrael dokonał się exodus blisko miliona Palestyńczyków. Rodzinna wieś Darwīša została doszczętnie zniszczona, a on sam, w wieku zaledwie siedmiu lat, rozpoczął długą tułaczkę na emigracji. Dopiero w 1996 roku wrócił do Palestyny, przyznawał jednak, że nie czuł się tam jak w domu (Ghannam, El-Zein, 2009).

Od samego początku kariery literackiej wokół Darwīša zbudował się mit. Zabierał on głos i wyrażał uczucia rodaków, zarówno jako poeta, jak i działacz polityczny w ramach Organizacji Wyzwolenia Palestyny. Jeden z jego pierwszych wierszy *Legitymacja* (inna nazwa *Dowód osobisty*) – *Biṭāqat huwiyya* – jest pamiętany do dziś. Głosił on prawdę o życiu Palestyńczyków, z dumą stanowiąc o tożsamości arabskiej, kwitnącej pod uciskiem okupantów (Badr, Muhammad, Jaber 2019).

Jeżeli chodzi o formę, jego liryka wpisuje się w wiersz wolny – częste są w jego twórczości rymy, lecz nie jest to stały element tych poematów. Forma jego wierszy jest zatem zmienna, budowa wersów, rym i rytm jest zróżnicowany, często odpowiada tematyce, motywowi przewodniemu – jest to zależna od tego, czy jest to wiersz refleksyjny, wyrażający nostalgię, czy patriotyczny, mający bardziej charakter romantyczny lub symboliczny.

Warto dodać, że w opinii tego twórcy lirycy powinni kontynuować tradycje poetyckie, by zachować dziedzictwo kulturowe. Darwīš odrzucał tendencje modernistyczne w literaturze, które nawoływały do odcięcia się od korzeni literackich i tworzenia na model zachodni, szczególnie angielski i francuski. Twierdził, że ożywienie arabskiej poezji jest możliwe, tylko jeśli będzie się to odbywało w zgodzie z przeszłością (Suleiman 1998: 183-184). Podkreślał to w różnych wywiadach oraz we wierszach, np. w poniższym fragmencie długiego poematu *Słowo (Al-Kalima)*:

„Poeta arabski pozbawiony jest

pustynnej krwi wrzącej w jego pieśni
i karawan spragnionej wielbłądzicy”.
(<https://www.aldiwan.net/poem2298.html>)

Początkowo jego twórczość charakteryzowała się prostotą, realizmem i zdecydowanymi stwierdzeniami. Z czasem jego liryka stawała się coraz bardziej złożona, struktury i metafory ambitniejsze. Poeta stosował bogatą symbolikę, tworząc także nowe powiązania i motywy, charakterystyczne tylko dla jego stylu. Żarliwość, pasja, tęsknota, cierpienie i cały wachlarz innych emocji był emanował z jego wierszy (Suleiman 1998: 183-184).

Poruszał różnorodną tematykę, można wyróżnić kilka wiodących motywów: Palestyna – jako ojczyzna, ziemia, raj utracony; emigracja; miłość; natura (drzewa, trawy, zieleń, pszenica), zwierzęta (gołębica, ptaki); cierpienie, męczeństwo; podróż, tułaczka; rodzina. W jego wierszach można także odnaleźć odwołania do mitologii, folkloru i postaci religijnych.

Darwīš był symbolem jedności Palestyńczyków, zarówno pozostających na terenie okupowanej ojczyzny, jak i tych na emigracji. Wyrażał zbiorowe uczucia w piękny, poetycki sposób, przyczyniając się do budowania kolektywnej pamięci, tworzenia tożsamości i uwieczniania Palestyny w umysłach swych odbiorców, choć oficjalnie nie było tego państwa na mapie. Szczegółowo opisywał faunę i florę, miejsca, które odwiedził przelewając na papier swe wspomnienia (Abu Eid 2016: 56-60). Identyfikacja z ojczyzną była możliwa właśnie dzięki wizji, którą stworzył i umacniał Darwīš; w oczach poety było to kluczowe aby Palestyna pozostała żywa w ich umysłach w i sercach (Khan 2021).

W tym kontekście warto wspomnieć termin *‘aṣabiyya* – Darwīš, dzięki wspomnianym działaniom budował więzy pomiędzy Palestyńczykami, rozsianymi na całym świecie. Umacniał poczucie solidarności, które ich spajało, rozpałał miłość do ojczyzny i nadzieję, że przetrwa, mimo trudnych okoliczności. Dzięki tej braterskiej więzi byli oni w stanie znieść ataki Izraela – można to porównać do ataku wrogiego plemienia, chcącego przejąć ziemie beduińskie. *‘Aṣabiyya* zawiera w sobie również znaczenie zdolności do tworzenia państwa, pokrywa się więc z nadziejami Palestyńczyków do odzyskania niepodległości (Jamsheer 1998: 40-41, 45). Można zatem wysunąć analogię do czasów *al-ḡāhiliyyi* i stwierdzić, że Darwīš był niczym naczelny poeta plemienia, czyli ludu Palestyny, wychwalając ją, broniąc jej honoru, tęskniąc do niej na obczyźnie. Jego wiersze były powtarzane przez tysiące Arabów, odczyty na żywo stawały się mistycznym spektaklem.

Na podstawie analizy obszernej części dorobku poety autorka przedstawia fragmenty wierszy Darwīša; są to wybrane przykłady, stanowiące o podobieństwach do części staroarabskiej kasydy. Naturalnie, z uwagi na ewolucję wiersza arabskiego, nie można tu mówić o bezpośrednim podobieństwie, a raczej o spójności w kontekście cech, emocji.

- 1) Fragment podobny do części *nasīb* – będzie się on charakteryzował wyraźną, bolesną tęsknotą za ojczyzną, był to bardzo częsty motyw, pojawiał się w różnych formach.

Wędrowiec ('*Ābir sabīl*):

„Moja ojczyzna daleka.
Twoje wilgotne powietrze
ukryłem w sobie.
Nie widzę ciebie.
Jesteś daleko.
Widzę cię tylko
jak nagły błysk róży.”

(<https://www.aldiwan.net/poem6701.html>, Witkowska, Danecki 1975: 321)

- 2) *Wasf* u poety jest szczegółowym opisem, zestawieniem porównań, często przy użyciu zestawień, które pozornie do siebie nie przystają. Widać to w poniższym fragmencie wiersza *Kochanek z Palestyny*:

„Widziałem cię u wejścia do pieczary
wieszającą na murze bieliznę sierot
Widziałem cię w ogniskach, na ulicach
w zagrodach, we krwi słońca
Widziałem cię w pieśniach sieroctwa i nędzy
widziałem cię pełną morza i piasku” (Bielawski 1978: 398).

Inny przykład to *Poemat o ziemi* (*Qaṣīdat al-arḍ*):

„Nazywam ziemię przedłużeniem mojej duszy
Nazywam moje dwie dłonie ścieżką ran (...)
Nazywam ptaki migdałami i figami
Nazywam me żebra drzewami
Z figowca piersi wydobywam gałąź.”
(<https://www.aldiwan.net/poem6694.html>, tłumaczenie własne)

Opisy u Darwīša często mają charakter emocjonalny. W wierszu *Miejsce w pociągu* (*Maq'ad fī qitār*) poruszony jest wątek tułaczki, braku możliwości powrotu do ojczyzny:

„Wszyscy pasażerowie pociągu wracają do swych rodzin
Lecz my nie wracamy do żadnego domu
Podróżujemy szukając niczego” (Masood 2020).

Tak samo w wierszu *Podróżujemy jak inni ludzie* (*Nusāfir ka-an-nās*):

„Mamy kraj zbudowany ze słów. Mów, mów,
abym mógł ułożyć moją drogę kamień po kamieniu (...)
Mów, mów, abyśmy wiedzieli, gdzie kończy się ta podróż!”
(<https://www.aldiwan.net/poem9089.html>, tłumaczenie własne).

3a) *Qaṣd – madīḥ*. U Darwīša wychwalanie dotyczyło zazwyczaj albo ojczyzny, jej piękna, jej krajobraz, u albo Palestyńczyków.

Na tej ziemi (*‘Alā haḍīhi al-arḍ*):

„Na tej ziemi, jest to, co sprawia, że warto żyć:
na tej ziemi Pani
Ziemia, matka początków, matka końców.
Była nazywana Palestyną. Została nazwana
Palestyną. O moja Pani: zasługuję, ponieważ ty
jesteś moją Panią, zasługuję na życie.”
(<https://www.aldiwan.net/poem9094.html>, tłumaczenie własne).

3b) *Qaṣd – faḥr*. Wątek dumy narodowej, poczucia silnej tożsamości leżał u podwalin twórczości Darwīša. Tu przykład z wiersza *Pieśń* (*Naṣīd*).

„Tak, jesteśmy Arabami
i nie wstydzimy się tego
Wiemy, jak trzymać uchwyt kosy
i jak walczyć z wrogami
Wiemy, jak zbudować nowoczesną fabrykę
i mieszkanie (...)
jak tworzyć muzykę
i pisać najpiękniejszą poezję” (Bielawski 1978: 399).

3c) *Qaṣd – riṭā’*. Rodzaj głębokiej żałoby, silne poczucie utraty i głębokiej tęsknoty często pojawiało się w twórczości poety.

„Kim jestem, bez wygnania?” (*Man anā, dūn al-manfā’?*)

„Nic mnie nie podnosi na duchu, nic mi nie przychodzi
na myśl: ani nostalgia, ani obietnica. Co mam
zrobić? Co zrobię bez wygnania, gdy długa noc
odbija się w wodzie?”
(<https://www.aldiwan.net/poem9117.html>, tłumaczenie własne).

3d) *Qaṣd – ḥamāsa*. Twórczość Darwīša wpisuje się w literaturę oporu, tu wątki zagrzewania do walki. *Dowód osobisty (Biṭāqat huwīyya)*:

„Pisz!
Jestem Arabem (...)
Pisz na pierwszej stronie:
nie darzę ludzi nienawiścią
na nikogo nie napadam
lecz gdy jestem głodny
jem mięso tego, kto na mnie napada
Strzeż się ... Strzeż się mojego głodu
i mojego gniewu!”
(Bielawski 1978: 400).

Wiersz *Kiedy męczennicy idą spać* (*‘Indamā yaḏhabu aš-šuhadā’ ilā an-nawm*)

„Gdy męczennicy idą spać,
ja wstaję i strzegę ich przed amatorami lamentu
Mówię im: obudzicie się w ojczyźnie
z chmur i drzew, z mirażu i wody.”
(<https://www.aldiwan.net/poem9078.html>, tłumaczenie własne).

5. Podsumowujące porównanie

Pod względem treści, wątków i poszczególnych komponentów tematycznych wiersze Darwīša są podobne do kasyd. Analizując główne elementy poematu staroarabskiego, odnajdujemy podobieństwa na wielu poziomach. Można zauważyć zbieżności co do poszczególnych elementów, które posiadała kasyda. Zmiana, jaką można zaobserwować, wynika z ewolucji liryki w świecie arabskim, jest to częstsze wyrażanie osobistych przeżyć poety i akcentowanie emocjonalności, symboliki.

| Podobieństwa | | |
|----------------------------|--|---|
| Analizowany element | Poezja okresu <i>al-ḡāhiliyya</i> | Poezja Maḥmūda Darwīša |
| <i>Nasīb</i> | Liryczny wstęp, emocjonalne rozpamiętywanie, podziwianie śladów po obozowisku ukochanej, motyw nieszczęśliwej miłości, tęsknoty, motyw rozłąki z ukochaną, poczucie alienacji. | Poeta wielokrotnie opłakuje ukochaną ziemię, którą musiał opuścić, wspomina ją na wygnaniu. Ta tęsknota wywołuje uczucie nieustającego smutku i żalu. |
| <i>Waṣf</i> | Szczegółowy opis wierzchowca, krajobrazu, zjawisk przyrodniczych, motyw podróży. Typowe było zestawianie nieprzystających do siebie cech, oryginalność porównań poetyckich. | Rozbudowane opisy przyrody, krajobrazu miast i budynków, motywy zwierzęce, związane z siłami natury. Symbolizm, odniesienia do mitologii, religii. Oryginalne porównania. Opisy mają często charakter emocjonalny. |
| <i>Qaṣd – madīḥ</i> | Wychwalanie kogoś innego – zleceniodawcy poematu, ważnej osoby z plemienia. Pochwała dotyczyła charakteru i wyglądu. | Darwīš wychwalał tutaj Palestynę. Pojawia się również pochwała męczenników czy zjawisk. |
| <i>Qaṣd – faḥr</i> | Wychwalanie samego siebie, swych dokonań lub swojego plemienia. | Poeta był dumny z Palestyny, wychwalał jej cechy i piękno. Wyrażał także dumę narodową. |
| <i>Qaṣd – riṭāʿ</i> | Choć nie zawsze była ona integralną częścią kasydy, polegała na opłakiwaniu zmarłego członka rodziny, przy jednoczesnym wychwalaniu jego cech, cnót. | Cierpienie, szeroko pojmowane uczucie krzywdy i smutku jest jak najbardziej widoczne w twórczości poety. Żyjąc na wygnaniu doświadczał swoistej żałoby, bowiem bezpowrotnie utracił swój dom i ojczyznę w takim kształcie, w jakim ją znał. |
| <i>Qaṣd – ḥamāsa</i> | Przypomnienie minionych zwycięstw i wzmocnienie więzi plemiennych, oczernienie, wysmiewanie wroga. | Zagrzewanie do walki, budowanie tożsamości palestyńskiej, opór wobec sił Izraela (literatura oporu). |

Opracowanie własne

Podstawową cechą, która różni te dwa badane obszary poezji, jest budowa strukturalna samego wiersza. U Darwīša mamy do czynienia z wierszem wolnym, który rządzi się zupełnie innymi zasadami.

| Różnice | | |
|----------------------------|---|---|
| Analizowany element | Poezja okresu <i>al-ġāhiliyya</i> | Poezja Maḥmūda Darwīša |
| <i>Hiġā'</i> | Satyra, szyderstwo z nieprzyjaciół i wrogów, wyśmiewanie ich cech. | Nie pojawia się w bezpośredni sposób. |
| <i>Ḥikma</i> | Krótką myśl, mądrości ludowa, przestroga, często wyraźnie kierowana do odbiorców, umiejscowiona na końcu poematu. | Występuje bardzo pośrednio. Poematy Darwīša, szczególnie w późniejszym okresie twórczości, częściej miały charakter rozmyślań, ale nie stanowiły jednoznacznej porady wysuwanej dla odbiorcy. |

Opracowanie własne

Twórczość Maḥmūda Darwīša nie odbiega od motywów poezji przedislamskiej – wręcz przeciwnie. Zamiast wysławiać swoje plemię, wyrażał dumę ze swojego narodu. Nie pisał satyry na wrogięgo wodza, lecz odważnie wykorzystywał ironię i nie wahał się krytykować władz, mimo, że był za to aresztowany. Elementy elegii u Darwīša nabierają nieraz intymnego charakteru, są przepełnione palącą tęsknotą i ubolewania za utraconą ojczyzną.

Maḥmūda Darwīša bez żadnej wątpliwości można określić mianem narodowego poety płamienia Palestyna. Tak jak wiele wieków temu w czasach *al-ġāhiliyyi* recytacje poezji (np. podczas targu w *Ukāz*) przyciągały rzesze słuchaczy, tak samo odczyty wierszy Darwīša zrzeszały ogromne tłumy ludzi z różnych państw. Darwīš traktował słowo jako oręż, miał większe możliwości rozpowszechnienia swojego przekazu, mógł dotrzeć do szerszego grona odbiorców. Cieszył się dużą swobodą, nie ograniczały go już formalne wymogi budowania wiersza, miał dowolność wyboru rymu i podziału wersów.

Nie sposób zaprzeczyć temu, że podobieństwa pomiędzy tymi analizowanymi kategoriami są wyraźne. Mimo istnienia pewnych różnic widoczne jest tu odniesienie do dziedzictwa arabskiego. Zasadne jest zatem stwierdzenie, że duch *al-ġāhiliyyi* wybrzmiewa w twórczości tego poety głośno. Wiodące motywy i aura unosząca się wokół jego wierszy odpowiadają w znaczącym stopniu poematom staroarabskim.

Bibliografia

Źródła książkowe

- Abu Eid, Muna. 2016. *Mahmoud Darwish. Literature and the Politics of Palestinian Identity*. London: I.B.Tauris & Co. Ltd, s. 56-60.
- Bielawski, Józef. 1995. *Klasyczna literatura arabska. Zarys*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG, s. 16, 23-26.
- Bielawski, Józef. 1978. *Nowa i współczesna literatura arabska 19 i 20 w.* Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 398-400.
- Danecki, Janusz. 2001. *Arabowie*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 61-62.
- Danecki, Janusz. 1981. *Siedem kasyd staroarabskich (mu'allaki)*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 136-137.
- Danecki, Janusz. 1997. *Poezja arabska. Wiek VI–XIII. Wybór*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. XX, XXI, XXIV-XXV, 13, 51, 90, 91, 94, 112.
- Dziekan, Marek. 2008. *Dzieje kultury arabskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 84, 91.
- Jamsheer, Hassan A. 1998. *Ibn-Chaldun (1332-1406). Muqaddima–Historia–Historiografia*. Łódź: Wydawnictwo Ibidem, s. 40-41, 45, 98.
- Kowalski, Tadeusz. 1997. *Arabica et islamica. Studia z dziejów islamu i kultury arabskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 47.
- Siwiec, Paweł. 2008. *Zarys poetyki klasycznego wiersza arabskiego*. Kraków: Księgarnia Akademicka, s. 174, 182.
- Siwiec, Paweł. 2017. *Wiersz arabski, ewolucja formy*. Kraków: Księgarnia Akademicka, s. 120-122.
- Wiebke, Walther. 2008. *Historia literatury arabskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 42-44.

Źródła internetowe

- Badr, Liana. Muhammad, Zakariyya. Jaber, Mundher. 2019. Mahmoud Darwish. Our Present Does Not Decide Either to Begin or to End, *The Massachusetts Review* 60(3), 425-438. https://www.researchgate.net/publication/336289030_Our_Present_Does_Not_Decide_Either_to_Begin_or_to_End (dostęp: 13.02.2022).
- Ghannam, Munir. El-Zein, Amira. 2009. Reflecting on Life and Work of Mahmoud Darwish. *CIRS Brief* No. 3, Georgetown University. https://www.files.ethz.ch/isn/97407/No_3_Reflecting_on_the_Life_and.pdf (dostęp: 11.02.2022).
- Khan, Muhammad Ajmal. 2021. Concord between Palestinian Resistance and Literature: A Historico-Literary Analysis of Darwish's Works. *Review of Education, Administration and Law (REAL)* Vol. 4, (1), <https://real.spcrd.org/index.php/real/article/view/115/115> (dostęp: 2.05.2022).
- Masood, Khaled. 2020. Manifestation of Nature and Politics in Mahmoud Darwish's Metaphors. *Journal of Literature, Languages and Linguistics*. Vol. 66, <https://iiste.org/Journals/index.php/JLLL/article/view/52058/53794> (dostęp: 15.02.2022).

- Portal internetowy (zbiór wierszy): Al-Diwan <https://www.aldiwan.net/cat-poet-mahmoud-darwish> (dostęp: 3.06.2022).
- Sanġaq, Rānīā. 2021. *Ḥaṣāʾiṣ aṣ-Šiʿr al-ʿarabī fī al-ʿaṣr al-ḥadīth*. <https://tiny.pl/9kzm4> (dostęp: 4.04.2022).
- Suleiman Y. 1998. Maḥmūd Darwīš [w:] *Encyclopedia of Arabic Literature*, 1st Edition, edited by Julie Scott Meisami, Paul Starkey, vol. 1 A-J, London–New York: Routledge. <https://theophanov.com/img/191004024958.pdf>

Abstract

The article aims to present the elements of old Arabic poetry in the lyrics of the Palestinian poet Maḥmūd Darwīš through the analysis of both content and form.

The first and second chapters deal with the *al-ġāhiliyya* period, and explain the characteristics of old Arabic poetry, its main components. By quoting individual fragments, the uniqueness of this poetry is shown, and its main features are also briefly discussed. The third part briefly explains the characteristics of contemporary Arabic poetry with an emphasis on *vers libre*. The fourth part is devoted to Maḥmūd Darwīš. He was an outstanding national poet, who had an important, symbolic function as a representative of the motherland around the world. The main themes of his poems, as well as their form and style are described. An analysis of his works is made, showing fragments of poems which are clearly similar to Old Arabic poetry.

The final part of the article brings both these segments together, i.e., old Arabic poetry and Darwīš's poems, through the analysis of the similarities and differences between them. The comparison is presented in the form of two tables, divided into categories.

Based on the analyzed material, it can be concluded that the parallels between *al-ġāhiliyya* poetry and Darwīš's poems is clear. Common features are manifested in similar motifs, such as longing, suffering, love and rich descriptions of nature. The role and value of the poet, and his poetry, in the Arab world has not changed substantially, despite the hundreds of years that have passed. Likewise, the themes of poetry have remained similar, despite departing from the shape and form of the old Arabic poem, similar motifs are still used. Although poetry has evolved, contemporary poems have many common elements with pre-Islamic ones. There is a definite continuity between these two periods of time, the literary heritage of the Arabs has not been lost, on the contrary, it echoes to this day in the words of many poets, in particular Maḥmūd Darwīš.

Wizerunek Mahometa w klasycznej literaturze arabskiej. Analiza porównawcza poematów Bānat Su‘ād (Su‘ād odeszła) Ka‘ba ibn Zuhayra (zm. 622) i Qaṣīdat al-Burda (Kasyda Płaszcz) al-Būṣīrīego (zm. 1294-1299)¹

1. Kasyda i kasyda przebłagalna

Oba omawiane poematy określane są po arabsku słowem *qaṣīda*, które opiera się na niosącym znaczenie celowości rdzeniu spółgłoskowym q-ṣ-d. W związku z tym najlepszym, oddającym jak najdokładniej oryginalne znaczenie, będzie tłumaczenie „poemat celowy”. Każda kasyda ma swój cel – *qaṣd*. Wyróżniamy trzy typy *qaṣdu*, a są nimi panegiryk (*madīh*), chęłpienie się (*fahr*) oraz satyra (*hiḡā*). Zarówno *Su‘ād odeszła*, jak i *Kasyda Płaszcz* są panegirykami (*qaṣīdat al-madh*) napisanymi ku czci Muḡammada. Z tego powodu postać proroka przedstawiona jest w nich jako osoba wychwalana (*mamdūh*).

W czasach dżahiliji panegiryki były wykorzystywane między innymi jako dary przebłagalne, poprzez które poeta pragnął odkupić swoje winy wobec przywódcy plemienia, bądź innego miejscowego władcy. Poemat tego typu jest określanym w arabskiej terminologii poetyckiej jako poemat przebłagalny (*i‘tidāriyya*) (Stetkevych 2010: 19-20). Warto zauważyć, że przyjmując przeprosiny poety, władca był zobowiązany jednocześnie odwdziżyć się mu, oferując coś, by nie wyjść na skąpca i nie narazić się na poniżenie – taki schemat przyjmowania darów w społeczeństwach plemiennych został opisany przez francuskiego socjologa Marcela Maussa (Mauss 1996: 37-41).

2. Tło utworów

2.1. „Su‘ād odeszła”

Ka‘b ibn Zuhayr urodził się na Półwyspie Arabskim przed powstaniem islamu. Niewiele jest pewnych informacji na temat jego życia ze względu na brak

¹ Podstawę artykułu stanowi praca licencjacka o tym samym tytule obroniona w Zakładzie Arabistyki i Islamistyki UAM w Poznaniu w roku 2021 pod kierunkiem dr. Łukasza Piątkaka.

wspominających o nim źródeł pisanych pochodzących z tego okresu. Spisane informacje na temat jego życiorysu pojawiają się dopiero około pół wieku po opisywanych wydarzeniach (Stetkevych 2010: 30).

Jego ojciec, Zuhayr ibn Abī Sulmā z plemienia Banū Muzayna, był najprawdopodobniej bardzo sławnym i poważanym poetą. Tradycja przypisuje mu autorstwo jednego z poematów zawieszonych (*al-mu‘allaqāt*) (Bielawski 2012: 30). Wysoka pozycja społeczna Zuhayra oraz poetyckie tradycje rodzinne z pewnością wpłynęły na przywiązanie Ka‘ba do tradycji przedmuzułmańskich (pozycja poety cieszyła się ogromnym szacunkiem w ówczesnym społeczeństwie arabskim i była mocno związana z politeistycznymi wierzeniami Arabów – wierzono, że poeci zyskiwali swój talent za sprawą dżinnów (Piwiński 1989: 52). W związku z tym, gdy Muḥammad zaczął występować przeciwko panującemu ówczesnie wielobóstwu, poeta zaczął atakować go w swoich utworach.

Muḥammad zorientował się, że poeci stali na straży starego porządku społeczno-religijnego, i w pewnym momencie nakazał zabijać sprzeciwiających się mu artystów. W związku z postępującym sukcesem proroka Ka‘b zaczął tracić kolejnych sojuszników i w pewnym momencie nie mógł znaleźć nikogo, kto stanąłby po jego stronie. Ostrzeżony przez młodszego brata o tym, że Prorok chce zabić również Ka‘ba, poeta udał się do obozu Muḥammada, podając się za kogoś innego. Gdy poeta dotarł do Muḥammada, zapytał, czy Prorok wybaczyłby Ka‘bowi, gdyby ten okazał skrucbę. Muḥammad odpowiedział twierdząco, a poeta wyjawiał kim jest naprawdę, włożył swe dłonie w dłonie Proroka i wyrecytował mu poemat *Bānat Su‘ād* („Su‘ād odeszła”). Wzruszony Muḥammad wybaczył Ka‘bowi jego dawną wrogość i na znak tego owinał go swym płaszczem, wręczając mu go w darze (Sells 1990: 140-141).

2.2. „Kasyda płaszcza”

Al-Būṣīrī urodził się w 7 marca 1212 w miejscowości Dalās w Egipcie. W młodości otrzymał standardowe muzułmańskie, typowe dla swoich czasów i kultury, wykształcenie oraz już w dzieciństwie zdołał nauczyć się na pamięć całego Koranu. Swoją karierę poetycką rozpoczął od pisania satyr i panegiryków. Obiektami satyr Al-Būṣīrīego byli najczęściej nieuczciwi urzędnicy, z którymi miał styczność, a panegiryków współcześni mu władcy z egipskich dynastii Ajjubidów, oraz Mameluków. W pewnym momencie swojego życia zaczął przyjmować nauki u założyciela bractwa sufickiego aš-Šādiliyya – Abū al-‘Abbāsa al-Mursīego (Dziekan 2019: 12-14). Nie wiadomo, kiedy dokładnie poeta został mistykiem, lecz, jak wskazuje na to *Kasyda Płaszcza*, przez pewien okres swojego życia nie uznawał się za człowieka pobożnego.

Najbardziej znanym wydarzeniem z życia poety jest napisanie przez niego słynnej *Kasydy płaszczka*. Zgodnie z przekazami Al-Būṣīrī miał zostać sparaliżowany przez nieznaną chorobę i w związku z tym prosić Boga o przebaczenie grzechów i uzdrowienie. Skomponował w tym czasie panegiryk ku czci Muḥammada, oraz zwrócił się w modlitwie do Proroka, by ten się za nim wstawiał. Po napisaniu kasydy Muḥammad nawiedził poetę we śnie oraz owinął go swym płaszczem na znak przebaczenia grzechów, podobnie jak uczynił to kilkanaście lat wcześniej Kaʿbowi ibn Zuhayrowi. Po przebudzeniu się poeta został uzdrowiony z paraliżu i w związku z tym udał się na spacer po ulicach miasta. Dziękował w duchu Bogu za uzdrowienie i postanowił sobie, że historię swojego spotkania z Prorokiem zachowa dla siebie. W trakcie przechadzki spotkał derwisza, który poprosił go o wyrecytowanie mu kasydy. Zdziwiony poeta zapytał, o jaki dokładnie poemat mu chodzi, na co mistyk miał zacytować początek *Kasydy płaszczka* i powiedzieć, że jemu też Prorok objawił się podczas snu (Al-Būṣīrī 2007: 1). Warto zauważyć, że z muzułmańskiego punktu widzenia to senne spotkanie było prawdziwe – zgodnie z jednym z hadisów Prorok miał powiedzieć, że jeśli ktoś zobaczył go we śnie, to widział go naprawdę, bo szatan nie przyjmuje jego postaci².

3. Opis przeszłości i zwrócenie się do proroka

3.1. „Suʿād odeszła”

„Suʿād odeszła” rozpoczyna się typowym dla dżahilijskiej kasydy wstępem (*nasīb*) wykorzystującym motyw ukochanej, która opuściła poetę. Kaʿb używa tegoż motywu by ukazać w niebezpośredni sposób swoją przeszłość. Poemat rozpoczynają słowa:

„Suʿād odeszła więc me serce jest dziś zdezorientowane,
Przytłoczone [miłością do niej], nie [zostało] wykupione, [lecz jak jeniec jest]
związane.
Czymże [była] Suʿād rankiem [swego] odejścia gdy wybyli,
Jeśli nie [zaledwie rozkosznym] kwileniem [niczym] gazeli i beznamiętnym
spojrzeniem spod pokrytej czernidłem powieki” (Ibn Zuhayr 1997: 60).

Ukochana poety, Suʿād, symbolizuje dawną pomyślność poety związaną z ideałami przedmuzułmańskiej Arabii (Stetkevych 2010: 40). Ze względu na to, że Kaʿb był poetą, cieszył się powszechnym szacunkiem i uznaniem. Ponadto jego ojciec był (prawdopodobnie) autorem jednego z poematów zawieszonych, co potęgowało przywiązanie Kaʿba do przedmuzułmańskiej Arabii, jej religii

² Zob. Ṣaḥīḥ Muslim, księga 42, hadis 23.

i tradycji. Jednak w pewnym momencie poeta został zmuszony do zrewidowania swoich poglądów. Gdy kolejni członkowie plemienia dołączali do głoszącego nową religię proroka, Ka‘b zaczął tracić sojuszników. Skutki działalności Muḥammada zmusiły poetę do szybkiej zmiany poglądów na temat wyznawanych wartości.

W innym momencie Ka‘b przyrównuje ją do *ḡūla* (ghula) – mitycznej bestii, która miała zamieszkiwać pustynie Półwyspu Arabskiego i charakteryzować się zdolnością zmiany kształtu (Piwiński 1989: 55). Poeta zaczął postrzegać w podobny sposób swoje przywiązanie do tradycji i wierzeń przodków, które na początku jawiły mu się jako niezwykle pociągające, niczym piękna kobieta, by następnie odwrócić się przeciwko niemu i zacząć zagrażać jego życiu. Piękno symbolicznej ukochanej zestawione jest z jej zmiennością i zdradliwością. Autor opisuje zmienność Su‘ād w następujący sposób:

„Biada jej, przyjaciółce. Gdyby tylko dotrzymała
tego co obiecała albo przyjmowała rady
Lecz ona jest przyjaciółką, w której krwi
mieszają się załamanie i wielka miłość i niewierność i zmienianie jednego
na drugie,
Nic nie pozostaje takie samo – taka jest [Su‘ād],
Jakby [to] ḡūl przyjął jej postać!” (Ibidem: 61)

Ponadto ze względu na postępujące zmiany społeczne wszyscy dawni sojusznicy poety stali się jego wrogami. Ludzie, którzy go znali, nie chcą mieć już z nim nic wspólnego i są pewni tego, że zaraz zginie:

„Przechodzą obok niej [tj. wielbłądzy] oszczerzy mówiąc:
Synu Abu Sulmy zostaniesz zabity.
I powiedział każdy przyjaciel, co do którego żywiłem nadzieję,
Nie zbliżę się do ciebie, mam ciebie dosyć!” (Ibidem: 65)

W związku z tym, że przywiązanie do ideałów przemijającej epoki doprowadziła do tego, że poecie zaczęła grozić śmierć, Ka‘b musi pozostawić swoje powiązania z przeszłością i zwrócić się ku Muḥammadowi. Prosząc o wybaczenie, przemawia do Proroka następującymi słowami:

„Powiedziano mi, że wysłannik Allaha mi zagroził
[Ale jednocześnie] można liczyć na jego wybaczenie” (Ibidem: 65).

Co jednak interesujące, chwilę później poeta zaprzecza temu, że miałby być czemukolwiek winny – stwierdza, że wszystko, co o nim mówią to oszczerstwa. Jest to zastanawiające, ponieważ poeta ofiarowuje swój poemat jako ofiarę za swoje

przewinienia, mówiąc jednocześnie, że nic złego nie zrobił. Ka'b neguje swoje winy w następujących słowach:

„Nie patrz na mnie poprzez słowa oszczerców! Nie
Byłem winny, a gdyby liczne były o mnie [takie] słowa,
To się im przeciwstawię! Jeśli ktoś odważy się je powiedzieć...” (Ibidem: 66-67).

Tak więc Ka'b używa występującego we wstępie motywu, by przekazać w niedosłowny sposób powody swojego przyjścia do proroka, a następnie stara się pokazać samego siebie jako osobę niewinną, która została opuszczona i grozi jej niebezpieczeństwo. Ponadto stwierdza, że jest w stanie obronić się przed wszystkimi zarzutami, które ktoś mógłby mu postawić. Taki sposób przedstawienia sytuacji wskazuje na to, że jego zamiarem nie było dokładne opisanie faktów, a raczej skomponowanie pięknego utworu przebłagalnego, dzięki któremu zostanie oczyszczony ze swoich win i będzie mógł zachować życie.

3.2 „Kasyda płaszcza”

Opisując swą przeszłość, Al-Būṣīrī mówi wprost o swych winach i nie próbuje w żaden sposób ich negować. Mistrz stwierdza, że przez własną ignorancję nie słuchał rad innych i w związku z tym wkroczył na złą drogę. Wskazuje w ten sposób na pychę i zadufanie w sobie, które doprowadziły go do popełniania kolejnych grzechów. Zestawia swoje negatywne cechy z dobrocią starszych, którzy chcieli udzielić mu rad, by ściągnąć go ze złej drogi:

„Zaprawdę [dusza] moja pobudzająca mnie ku złemu nie wyciągnęła wniosków ze
Swojej ignorancji wobec ostrzeżeń siwych i starych” (Al-Būṣīrī 2007: 228).

Poeta używa w przytoczonym wersie wyrażenia „pobudzająca mnie ku złemu” (*‘ammāratī bi-s-sū’*), co można powiązać z sufickim podejściem do duszy człowieka. Użyte przez poetę określenie odnosi się do występującej w Koranie duszy pobudzającej ku złemu (*an-naḥs al-ammāra bi-as-sū’*)³. Pojęcie to związane jest z tym, że według Koranu Bóg, stwarzając duszę ludzką, dał jej skłonności zarówno do czynienia dobra, jak i zła⁴. Mistycy muzułmańscy, podążając drogą rozwoju duchowego, sprawiają, że ich dusza wkracza w stadium duszy ciągle ganiącej (*an-naḥs al-lawwāma*)⁵, którą można utożsamić z sumieniem (Schimmel 1975: 112), które zostało rozbudzone poprzez odpowiednie praktyki duchowe. Celem mistyka jest sprawienie, by jego dusza osiągnęła stan duszy uspokojonej (*an-naḥs al-muṭma’inna*) (Chittick 2000: 58).

³ Zob. Koran, 12:53.

⁴ Zob. Koran, 91:7-10.

⁵ Zob. Koran, 75:2.

Podchodząc krytyczniej do swojej przeszłości, poeta krytykuje swoje podejście do odwiedzających go gości. Al-Būṣīrī wspomina o tym, że nie przyjmował godnie ludzi, którzy go odwiedzali, a więc wykazywał się brakiem gościnności:

„Nie przygotowałem żadnego dobrego uczynku, ani uczyty
[Dla] gościa, który złożył wizytę mojej niepokornej głowie” (Al-Būṣīrī 2007: 228).

Opisując dalej swe złe traktowanie innych, mistyk wytyka samemu sobie hipokryzję. Nakazywał innym, by przestrzegali wynikających z religii przykazań, podczas gdy samemu nie był w stanie się do nich stosować w dostateczny dla siebie sposób:

„Kazałem ci, byś czynił dobrze, lecz nie nakazywałem tego sobie
I nie podążałem drogą prostą⁶, więc czymże [było] to moje mówienie tobie
„podążaj nią”?
Nie nagromadziłem przed śmiercią nadobowiązkowych modlitw
I nie modliłem się poza tym co było obowiązkowe i nie pościłem”
(Al-Būṣīrī 2007: 229).

Widząc swoje winy, Al-Būṣīrī zwraca się do Muḥammada, by ten wstawił się za nim u Allaha w dniu ostatecznym. Poeta nie widzi nigdzie indziej możliwości dla ratunku swojej duszy podczas sądu ostatecznego:

„O najszlachetniejszy z wysłanników, nie mam do kogo się zwrócić
poza tobą, w dniu zmartwychwstania?
Nie zmniejsz się, wysłanniku Allaha,
twa godność z powodu [wstawiania się] za mną,
Gdy Hojny [Bóg] przyberze imię Pomstującego” (Al-Būṣīrī 2007: 237).

4. Muḥammad jako wojownik

4.1. „Su‘ād odeszła”

W swoim poemacie Ka‘b porównuje proroka do lwa. W symbolice arabsko-muzułmańskiej zwierzę to związane jest z odwagą, drapieżnością i opanowaniem (Styszyński 2011: 106). Takie też skojarzenia wywołują słowa Ka‘ba – w „Su‘ād odeszła” Muḥammad jawi się jako osoba drapieżna i niezwykle groźna, przez co wywołuje u obcych uczucia strachu i szacunku do tego stopnia, że nie chcą się do niego zbliżać. Będąc niebezpiecznym dla swoich wrogów, prorok troszczy się o swoich towarzyszy, którzy są tu porównani do lwiatęk:

⁶ Użyty w utworze czasownik być prostym, być praworządnym (*istaqāma*) można odnieść do występującej w Koranie „drogi prostej” (*as-sīrat al-mustaqīm*) ze względu na to, że termin „droga prosta” powstał poprzez wykorzystanie imiesłowu czynnego od wspomnianego czasownika i dołączenie go do słowa droga. Zob. Koran 1:6-7.

„Rankiem karmi mięsem dwa lwiatka,
Ich pożywieniem jest mięso ludzi pokryte prochem ziemi i rozerwane na kawałki
Jak walczy z wrogiem to nie może
Go zostawić [inaczej niż] pokonanego,
Trzymają się od niego z dala dzikie osły
I do jego doliny nie zapuszczają się ludzie (...)” (Ibn Zuhayr 1997: 66).

Ponadto poeta porównuje muzułmańskiego proroka do miecza. Użyte przez Kaʿba porównanie jest niezwykle proste i wymowne – wskazuje na niebezpieczeństwo, które stanowi Muḥammad dla swoich przeciwników. Jednocześnie poeta wspomina o tym, że prorok jest mieczem Boga, a więc wskazuje przy tym na religijny charakter toczonych przez niego walk. Wspomina również o tym, że wyznacza innym drogę:

„Zaprawdę Wysłannik jest niczym miecz wskazujący drogę,
W Indiach wytworzony⁷, [jeden] z mieczy Allaha, miecz obnażony!”
(Ibn Zuhayr 1997: 67)

4.2. „Kasyda płaszcza”

Al-Būṣīrī, podobnie jak Kaʿb, również porównuje proroka do lwa, a ludzi należących do jego wspólnoty religijnej do lwiatka. Użyte w *Kasydzie płaszcza* porównanie Muḥammada do lwa wiąże go z takimi cechami jak siła, bezwzględność wobec wrogów oraz troska o swoich. Widoczne jest to w następujących słowach:

„I nie ujrysz [żadnego jego] przyjaciela bez wsparcia,
Ani wroga inaczej niż w kawałkach!
Skrył swą ummę w schronieniu religii,
Niczym lew, który kryje się z młodymi w dżungli” (Al-Būṣīrī 2007: 236).

Al-Būṣīrī również opisuje strach, jaki odczuwali przed Muḥammadem jego wrogowie. Zwraca przy tym uwagę na odwagę Proroka i jego gotowość do toczenia bitew, by szerzyć islam. Poeta podkreśla również honor proroka, przypominając o tym, że nie prowadził wojen podczas świętych miesięcy⁸. Mistrz wyraża te myśli w następujących słowach:

⁷ Według tradycji arabskiej w Indiach produkowano miecze najlepszej jakości. Zob. Przypisy w *Dīwān Kaʿb ibn Zuhayr*. 67.

⁸ Cztery spośród miesięcy kalendarza muzułmańskiego – *Ḍū al-Qaʿda*, *Ḍū al-Ḥiġġa*, *al-Muḥarram* oraz *Raġab* – są uznawane za święte i z tego powodu muzułmanie nie mogą podczas nich rozpoczynać wojny, a jedynie się bronić. Zob. Koran, 9:36.

„Serca wrogów zadrżały ze strachu na wieść o tym, że został wysłany,
Tak, jak [gdy] sygnał przeraża nieuważne koźle.
Wciąż dosięgał ich na polu bitwy,
Aż opowiadali o [jego] włóczni, [będąc niczym] mięso na rzeźnickim pniaku.
Pragnęli ucieczki tak, że nieomal go [tym] uszczęśliwiali,
Odcięte kończyny, które wzniosły orły i sępy!
Mijały noce, a oni nie znali (liczby nocy, które upłynęły),
Chyba że były to noce świętych miesięcy.
To było tak, jakby religia była gościem, który przybył do nich
Wraz z każdym wojownikiem żądnym ciał [jego] wrogów” (Al-Būṣīrī 2007: 234-235).

5. Muḥammad jako wysłannik Allaha

5.1. „Su‘ād odeszła”

Poza rozpoznanie w Muḥammadzie groźnego wojownika Ka‘b określa go wprost jako wysłannika Allaha (*rasūl Allāh*). Nazwanie wprost w ten sposób Muḥammada prawdopodobnie miało na celu zasygnalizowanie chęć uznania nowej religii za prawdziwą, by zapewnić sobie bezpieczeństwo:

„Powiedziano mi, że wysłannik Allaha mi zagroził
[Ale jednocześnie] można liczyć na jego wybaczenie” (Ibn Zuhayr 1997: 65).

Jednocześnie Ka‘b wiąże bezpośrednio posłannictwo Muḥammada z jego militarnym charakterem. Jak już wcześniej wspomniano, poeta określa proroka jako „[jeden] z mieczy Allaha”, łącząc przy tym to, że niosący nową religię prorok z jednej strony wskazuje ludziom drogę, którą mają podążać w swoim życiu, a z drugiej walczy z tymi, którzy się mu przeciwstawiają:

„Zaprawdę Wysłannik jest niczym miecz wskazujący drogę,
W Indiach wytworzony, [jeden] z mieczy Allaha, miecz obnażony!”
(Ibn Zuhayr 1997: 67)

Warto przy tym wspomnieć, że dla pamiętającego politeistyczną Arabię Ka‘ba Allah nie jest obcym bóstwem. Pomimo tego, że Ka‘b wspomina jedno z używanych w islamie imion Boga – Miłosierny (*ar-rahmān*), wątpliwe jest, by użycie tego tytułu wynikało wyłącznie z kontaktów Ka‘ba z prorokiem i głoszonymi przez niego naukami. Bóstwo o imieniu Allāh, było już wcześniej znane przedmuzułmańskim mieszkańcom Arabii, którzy też stosowali wobec niego przydomek „Miłosierny” (Bielawski 2012:17):

I rzekłem „zejdźcie mi z drogi, bękarty”!

Wszystko, co zarządził Miłosierny [będzie] wykonane! (Ibn Zuhayr 1997:65)

5.2. „Kasyda płaszczą”

Jako że Al-Būṣīrī jest wierzącym muzułmaninem i mistykiem, w napisanym przez niego poemacie występują terminy i motywy typowo muzułmańskie. Ka‘b określa Muḥammada jako „wysłannika Boga” (*rasūl Allāh*), co wskazuje na to, że oficjalnie przyjmuje go za kogoś posłanego przez Boga, lecz nie koncentruje się w swym opisie na religijnej misji Muḥammada. W przeciwieństwie do niego Al-Būṣīrī jest człowiekiem religijnym i znawcą tradycji muzułmańskiej. W związku z tym poeta odnosi się w swym utworze do różnych zagadnień z teologii i mistyki muzułmańskiej, podkreśla między innymi wyższość Muḥammada ponad innych proroków, co można odnieść do tego, że muzułmanie określają go mianem pieczęci proroków (*ḥātam an-nabiyyin*). Poeta okazuje wyższość proroka islamu za pomocą słów:

„Przewyższył proroków fizycznie i moralnie
I nie zbliżyli się do niego w wiedzy i hojności (...)
Oni stoją przy nim według [wyznaczonej] im granicy
Z powodu odrobiny wiedzy, lub kawałka mądrości” (Al-Būṣīrī 2007: 229).

Poza ukazaniem wyższości Muḥammada nad innymi prorokami Al-Būṣīrī odnosi się również do koncepcji światła muḥammadowego. Stworzone przed powstaniem świata światło Proroka ma być według poety źródłem cudów innych proroków. Wystąpienie tego motywu w poemacie napisanym przez muzułmańskiego mistyka nie jest niczym zadziwiającym, lecz warto zwrócić na nie uwagę, ponieważ pomaga lepiej zrozumieć nam to, jak poeta postrzegał proroka. Al-Būṣīrī wspomina światło muḥammadowe w następujących wersach:

„Każdy cud, który przynieśli szlachetni prorocy,
Został z nimi związany dzięki jego światłu.
Zaprawdę on jest słońcem łaski, a oni jego planetami
Pokazują swe światła ludziom w ciemności” (Al-Būṣīrī 2007: 230).

Ponadto poeta uznaje Muḥammada za człowieka idealnego, którego zalet nie można z nikim porównać. Prorok jest według niego doskonały zarówno pod względem moralnym, jak i fizycznym. Jednocześnie poeta wyraża się krytycznie o chrześcijańskim kulcie Jezusa, zwracając całą swoją uwagę na Muḥammada. Poza podkreśleniem cudowności proroka Al-Būṣīrī określa go mianem ukochanego (*ḥabīb*), co ma wskazywać na szczególną relację między

Allahem a Muḥammadem i związane jest z mistycznym sposobem postrzegania proroka. Poeta wyraża to tak:

„On jest tym, którego wewnątrz i zewnątrz są doskonałe
Tak, że wybrał go na [swojego] ukochanego Twórcą duchów [ludzkich].
Nie ma [nikogo], którego można by porównać z jego zaletami
Więc jest klejnotem wspaniałości, niepodzielny,
Zostaw to, co chrześcijanie sądzą o swoim proroku
I zdecyduj, jak chciałbyś go [Muḥammada] wywyższyć i to wypowiedz,
Przypisz jego naturze, to co chcesz ze szlachetności,
Przypisz jego dostojęństwu to, co chcesz z chwały
Zaprawdę wspaniałość wysłannika Allaha nie ma
Żadnych granic, więc wyraża się [jego chwałę] ustami” (Al-Būṣīrī 2007: 229-230).

Al-Būṣīrī wspomina w swoim poemacie nocną podróż Muḥammada (*al-isrā' wa-al-mi' rāğ*). Zgodnie z naukami islamu podczas swojej nocnej podróży Prorok miał udać się na cudownym wierzchołku o imieniu al-Burāq do Meczetu al-Aqsa oraz do siódmego nieba. Poeta zwraca się bezpośrednio do proroka, wspominając to wydarzenie słowami:

„Przebyłeś trasę od jednego miejsca świętego, do innego,
Niczym księżyc w pełni przemierzający [niebiosa] pośród ciemności [nocy]
I wznosiłeś się przez noc, aż dotarłeś
Na odległość dwóch łuków, [odległości], której wcześniej nie osiągnięto,
[a nawet] nie próbowano” (Al-Būṣīrī 2007: 234).

W przytoczonym fragmencie warto zwrócić uwagę na dwojaką naturę porównania Muḥammada do księżycy. Porównanie to z jednej strony nawiązuje bezpośrednio do tego, że cudowna podróż Proroka miała odbyć się nocą, a z drugiej zawiera w sobie pewne głębsze znaczenie związane z pozytywnymi skojarzeniami związanymi z księżycem. W symbolice arabsko-muzułmańskiej motywy gwiazd, nocy i księżycy łączą się z optymizmem, radością i wewnętrzną harmonią (Styszyński 2011: 102).

Innym wartym wspomnienia motywem występującym w cytowanym fragmencie jest „odległości dwóch łuków” (*qāba qawsayn*). Jest to odwołanie do koranicznej aluzji do nocnej podróży Muḥammada – zgodnie z egzegezą świętej księgi islamu prorok miał zbliżyć się na taką odległość do Boga podczas swojej nocnej podróży. Według orientalisty Josefa Horovitza użycie w Koranie słów „odległość dwóch łuków” wynika ze zwyczajów przedmuzułmańskich. Przed rozprzestrzenieniem się islamu mieszkańcy Półwyspu Arabskiego mieli składać sobie przysięgi, stając obok siebie i wyciągając w swoim kierunku łuki oraz przywołując imię jednego z czczonych ówczesnie bóstw. Wraz z powstaniem

islamowi powszechny stał się pogląd, według którego Bóg zawiera przymierze ze swoimi prorokami, znajdując się od nich właśnie w odległości dwóch łuków (Basharin 2012: 29). Dla Aṭ-Ṭabarīego wspomnienie w Koranie tej odległości miało odnosić się do tego, jak bardzo Ğibrīl zbliżył się do Proroka. Uczony, dokonując egzegezy fragmentu koranicznego wspominającego o odległości dwóch łuków, czyni w swym komentarzu aluzję do sześciuset skrzydeł wspomnianego anioła (Basharin 2012: 30-31). Mistycy muzułmańscy przywiązywali niezwykłą wagę do wspomnianej przez Koran odległości dwóch łuków i uznawali ją za najwyższy stopień zbliżenia się do Boga (Basharin 2012: 31). Al-Ḥallāğ twierdził, że te łuki reprezentują różne światy – pierwszy z nich to świat boski (*al-ġabarūt*), a drugi to świat anielski (*al-malakūt*) (Basharin 2012: 41). Odniesienie się przez poetę do występującego w Koranie pojęcia wskazuje na jego obycie z tekstem świętej księgi i występującymi w niej motywami, a także ich mistyczną egzegezą.

6. Podsumowanie

Oba poematy, „Su‘ād odeszła” autorstwa Ka‘ba ibn Zuhayra i „Kasyda Płaszcz” autorstwa Al-Būṣṣirīego, są panegirykami (qaṣīdat al-madh) napisanymi ku czci proroka Muḥammada. W kontekście arabskiej poezji oba utwory są określane mianem qaṣīda, co można przetłumaczyć jako poemat celowy. Każdy z poematów celowych ma swój konkretny cel określany po arabsku słowem *qaṣd*, a w przypadku omawianych dzieł jest to panegiryk (madḥ) ku czci Muḥammada. Ponadto oba utwory zostały napisane jako dary przebłagalne, przez co podchodzą pod kategorię poematów przebłagalnych (*i‘tidāriyya*). Widoczne jest, że celem poetów nie było rzetelne ukazanie proroka, lecz stworzenie niezwykle pozytywnego obrazu jego osoby. Ponadto ciekawe jest to, że tradycja łączy życiorysy obu poetów otrzymaniem przez nich płaszcza proroka (w przypadku Ka‘ba w rzeczywistości, a w przypadku Al-Būṣṣirīego we śnie) w zamian za napisanie panegiryków, co łączy się ze zwyczajami panującymi w społecznościach plemiennych.

W poemacie „Su‘ād odeszła” Ka‘b ibn Zuhayr opowiada o odejściu ukochanej o imieniu Su‘ād by opisać swoją przeszłość w sposób niebezpośredni. Ukochana symbolizuje pomyślność i szczęście obecne kiedyś w życiu Ka‘ba dzięki jego pozycji w przedmuzułmańskim społeczeństwie Arabii. Jednak z powodu postępujących zmian społecznych i religijnych (związanych z szerzeniem przez Muḥammada monoteistycznego islamu), Ka‘b zmuszony był odwrócić się od wiary przodków oraz prosić proroka o wybaczenie – przez to ukochana kobieta opisana jest jako niestała w uczuciach i przyrównana do zmiennokształtnego ġūla. Poeta obawiał się, że prorok go zabije jako swojego wroga i przedstawiciela dawnego, politeistycznego porządku religijnego i z tego powodu pisze dla niego poemat przebłagalny. Dar poety zostaje przyjęty przez Muḥammada, który poza

tym, że przebacza poecie, ofiaruje mu swój płaszcz, co ma związek z dynamiką dawania i przyjmowania darów w społeczeństwach plemiennych.

W *Kasydzie Płaszcz* al-Būṣīrī, opisując swoją przeszłość, przyznaje się do popełnionych grzechów. Poeta określa swoją duszę za pomocą koranicznego terminu „duszy pobudzającej ku złemu” i wyraża żal za hipokryzję, pychę, nieposłuszeństwo wobec nauk starszych oraz brak okazywania gościnności. Poeta skupia się na pokazaniu swojej winy i potrzeby wstawiennictwa proroka Muḥammada u Allaha, widząc w tym jedyny ratunek dla swojej duszy podczas sądu ostatecznego. Jak w przypadku Kaʿba bodźcem do zmiany było groźba śmierci, tak u al-Būṣīrīego jest to paraliżująca jego ciało nieznama choroba.

W obu utworach wyraźnie ukazane zostały wojownicze cechy proroka. Muḥammad przedstawiony został jako osoba niezwykle groźna i wzbudzająca strach i szacunek. Obydwaj poeci używają tu innych obrazów (u Kaʿba jest to miecz, a u al-Būṣīrīego opis walki) poza występującym w dwóch panegirykach porównaniem proroka do lwa.

Ponadto oba wiersze wskazują w jakiś sposób na religijny charakter działalności Muḥammada. U Kaʿba są to niezwykle zdawkowe informacje sugerujące, że poeta nie był szczególnie zainteresowany głoszonym przez proroka przesłaniem, bądź najzwyczajniej w świecie niewiele o nim wiedział. Al-Būṣīrī wspomina różne wydarzenia opisane w Koranie i używa motywów typowych z muzułmańskiej myśli mistycznej, między innymi traktujących o preegzystencji proroka. Ponadto mistyk ukazuje Muḥammada jako wcielony ideał, podczas gdy opis Kaʿba zdaje się być zdecydowanie bardziej przyziemny i realistyczny.

Bibliografia

- Al-Būṣīrī, Muḥammad ibn Saʿīd. Ed. Nieznany. 2007. *Dīwān*. Bayrūt: Dār al-Maʿrifa, s. 1, 228-230, 234-237.
- Basharin, Pavel. 2012. Exegesis of the Qurʾānic qāba qawsayn in the Tradition of Muslim Mysticism, *Journal for Studies of Islam and Muslim Societies*, vol. 5, s. 29-31, 41.
- Bielawski, Józef. 2012. *lasyzna literatura arabska*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG, s. 17, 30.
- Chittick, William C. 2000. *Sufism. A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld, s. 58.
- Dziekan, Marek. 2019. Abu Abd Allah Muhammad Al-Busiri (1212-1296) jako panegirysta proroka Muhammada, *Rocznik Tatarów Polskich*, tom 6 seria 2, s. 12-14.
- Ibn Zuhayr, Kaʿb (ed. Fāʿūr, ʿAlī). 1997. *Dīwān*. Bayrūt.: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, s. 60-61, 65-67.
- Mauss, Marcel. 1996. *The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. London: Cohen & West Ltd, s. 37-41.
- Piwiński, Ryszard. 1989. *Mitologia Arabów*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, s. 55.

- Sells, Michael. 1990. Bānat Su'ād: Translation and introduction, *Journal of Arabic Literature*, vol 21 no 2, s. 140-141.
- Ṣaḥīḥ Muslim, <https://sunnah.com/muslim> (dostęp: 13.12.2023).
- Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, s. 112.
- Stetkevych, Suzanne Pickney. 2010. *The mantle odes. Arabic praise poems to the Prophet Muhammad*. Bloomington: Indiana University Press, s. 19-20, 30, 40.
- Styszyński, Marcin. 2011. Wykorzystanie tradycyjnej symboliki we współczesnej kulturze arabskiej, *Forum Artis Rhetoricae*, nr 2, s. 102, 106.

Abstract

The aim of this article is a comparative analysis of two poems - "Su'ād has departed" (Bānat Su'ād) by Ka'b ibn Zuhayr and "Ode of the Mantle" (Qaṣīdat al-Burda) by al-Būṣīrī, focusing on the portrayal of the Islamic prophet Muhammad. The analysis compares the descriptions of the prophet in these poems, presenting him both as a formidable warrior and as a messenger of God. The analysis involves examining and commenting on selected verses from both poems, with each description accompanied by relevant quotes translated into Polish by the author of the article. The translation attempts to balance literal accuracy with an attempt to convey the meaning expressed in the original texts. The analytical sections are divided so that verses from "Su'ād has departed" are discussed first, followed by those from "Ode of the Mantle."

The article begins with a brief introduction to the concept of a purposeful poem (qaṣīda). Additionally, the notion of a poem of apology (i'tidāriyya) is explained, along with information about its application in tribal societies (directly related to the biography of one of the poets - Ka'b ibn Zuhayr).

The next part of the article places the discussed poems in their historical context. Biographical information about Ka'b ibn Zuhayr and the writing of "Su'ād has departed" is presented, along with brief details about the realities of the era. Selected biographical information about the life of the second poet, al-Būṣīrī, is then provided. The information is chosen to show the relevant background for the discussed works without narrating the entire life stories of the authors.

Following this, the article presents a comparison of the poets' depictions of their past in the discussed qasidas. An analysis of the relevant verses from "Su'ād has departed" is presented first, followed by those from "Ode of the Mantle." The information addresses the reasons why the poets wrote their poems and the purpose of addressing Muhammad.

The subsequent section compares selected verses describing Muhammad's warrior attributes. This part gathers and describes verses depicting the prophet as a fearsome and intimidating figure, emphasizing the military character of his activities.

In the penultimate part, a comparison is made between verses discussing the religious character of Muhammad's mission. The selected verses aim to show how the poets portrayed Muhammad in the context of combining his activities and his perceived nature (in the eyes of al-Būṣīrī) with the religion he preached - Islam. In the discussion of verses from "Ode of the Mantle" additional information is provided to better understand references to Muslim thought, particularly Sufi thought.

The final part of the article serves as a summary of the descriptions found in the previous sections.

Zdrowie psychiczne w kulturze arabsko-muzułmańskiej¹ Analiza wybranych fatw

Zdrowie psychicznie i związane z nim choroby są obecnie jednym z najpoważniejszych problemów medycznych na świecie. Według danych zgromadzonych przez Światową Organizację Zdrowia liczba dotkniętych nimi osób sięga obecnie około 450 milionów. Statystycznie jedna na cztery osoby będzie w ciągu swojego życia cierpiała na zaburzenia psychiczne lub neurologiczne (*Mental disorders affect one in four people*, www.who.int). WHO zalicza dziś do swoich głównych celów między innymi takie kwestie, jak promocja dobrostanu psychicznego, zapobieganie zaburzeniom psychicznym, zmniejszenie śmiertelności i zachorowalności na choroby psychiczne oraz zapewnienie kompleksowych usług w zakresie zdrowia psychicznego i opieki społecznej w lokalnych środowiskach na całym świecie (*Mental Health Action Plan 2013-2020* 2013: 10).

Choć istnieje wiele metod leczenia o potwierdzonej naukowo skuteczności, prawie dwie trzecie ludzi borykających się z problemami natury psychicznej nie decyduje się na korzystanie z profesjonalnej pomocy (*Mental disorders affect one in four people*, www.who.int). Do głównych przyczyn tej sytuacji można zaliczyć między innymi problem dyskryminacji i stygmatyzacji osób chorych psychicznie w wielu społeczeństwach. Badania pokazują, że niewiedza i błędne przekonania na temat zaburzeń psychicznych prowadzą nierzadko do aktów przemocy, wykluczenia społecznego i łamania podstawowych praw człowieka. W wielu kulturach panuje przekonanie, że choroby psychiczne są spowodowane działaniem sił nadprzyrodzonych – opętaniami, kłátwami, zaklęciami, magią czy karą za popełnione grzechy. Za ich leczenie są odpowiedzialni tradycyjni uzdrowiciele i znachorzy, którzy jednak często nie posiadają odpowiednich kwalifikacji i umiejętności (Ngui, Khasakhala, Ndetei, Weiss Roberts 2011: 237).

Również w kulturze arabsko-muzułmańskiej choroby psychiczne były na przestrzeni wieków łączone z nadprzyrodzonymi siłami. Szaleństwo bądź choroba psychiczna były wielokrotnie identyfikowane z opętaniem przez dżiny (Islam, Campbell 2012: 231). Wiara w te istoty została najprawdopodobniej zapożyczona z religii egipskich i babilońskich (El-Zein 1995: 85). Stanowiła ważny element pogańskich wierzeń w epoce *ǧāhiliyyi*. W niektórych tekstach

¹ Artykuł na podstawie pracy magisterskiej obronionej w Zakładzie Arabistyki i Islamistyki UAM w Poznaniu w roku 2019 pod kierunkiem dr. Filipa A. Jakubowskiego.

przedmuzułmańskich, spisanych w późniejszym czasie, czytamy o tym, że do utraty zmysłów prowadziły często dziwne dźwięki wydawane przez dżiny, przypominające ciche szmery, walenie w bębny lub odgłosy wydawane przez niektóre owady (El-Zein 1995: 113).

Związek między dżinami a szaleństwem można też zauważyć w sferze językowej. Arabskie słowo *mağnūn* („szalony”) znaczy dosłownie „opętany przez dżina” (Islam, Campbell 2012: 238). Innym przykładem może być czasownik *ħabala* (być szalonym, obłąkanym). Zgodnie z definicją podaną przez w słowniku *Lisān al-‘Arab* (Język Arabów), słowo *al-ħabal* bądź *al-ħābil* to określenie na jeden z wielu rodzajów dżinów. Jest to także jedno z imion szatana (Ibn Manzūr, Muħammad 1955: 496). Niektóre słowa i wyrażenia związane z dżinami nawiązują do charakterystycznych objawów występujących przy pewnych chorobach psychicznych. Na przykład słowa *ħatmala* oznaczające „niezrozumiały język dżinów, przypominający brzęczenie owadów” lub *ħātif* – „głos pochodzący z nieznanego źródła” przywodzą na myśl halucynacje lub urojenia (El-Zein 1995: 113).

Warto zauważyć, że opętanie przez dżina i szaleństwo nie zawsze były postrzegane negatywnie w dawnych społecznościach Bliskiego Wschodu. Niektóre osoby, którym przypisywano powyższe cechy, były poważane i zajmowały wysoką pozycję społeczną w pogańskich społeczeństwach (El-Zein 1995: 113). Przykładem mogą być *kahana*, czyli wróżbici i jasnowidze, którzy odgrywali często rolę intelektualnych i duchowych przywódców plemion (El-Zein 1995: 126). Przypisywano im również moce uzdrowicielskie. W okresie *ğāhiliyyi* powszechnie wierzono, że dżiny wstępowały w poetów (El-Zein 1995: 138). Twórcza inspiracja była zatem także utożsamiana z opętaniem. Poeci tworzyli pod wpływem dżinów i przemawiali ich słowami. Będąc w transie, odczuwali wpływ zewnętrznej siły, nad którą nie potrafili zapanować (El-Zein 1995).

Okres od VIII do XVI wieku, uważany za „złoty wiek” w historii muzułmańskiej, był czasem intensywnego rozwoju różnych dziedzin nauki, na przykład geografii, astronomii, medycyny czy fizyki (Hajar 2013: 43). Chociaż pojęcie psychologii czy psychiatrii nie było wówczas znane, wielu uczonych zajmowało się zagadnieniami związanymi z tymi specjalizacjami. Niektórzy z nich stworzyli dzieła, które miały istotny wpływ na ich rozwój i stanowiły podstawę dla teorii czy praktyk, które stały się wówczas alternatywą dla rozpowszechnionych w Europie rytuałów związanych z wiarą w opętania przez demony. Metody te są dzisiaj powszechnie stosowane i uznawane przez psychologów i psychiatrów na całym świecie (Fidanboylu 2011: 2). Do najwybitniejszych uczonych zajmujących się tymi dziedzinami należeli między innymi Ibn Sinā (znany jako Awicenna) (Fidanboylu 2011: 2), Al-Ġazālī (Ibidem: 4), Al-Kindī (Fitzmaurice 1971: 5) czy al-Fārābī (znany również jako Alpharabius lub Abunaser) (Dhanani 2007: 356).

Cennym źródłem na temat tego, jak współcześnie wygląda podejście do zdrowia psychicznego w islamie, są fatwy wydawane przez różne religijne

instytucje. Przykładem organizacji, która zajmuje się między innymi wydawaniem porad i opinii dotyczących danych zagadnień, jest rządowy Dā'irat Aš-Šu'ūn Al-Islāmiyya wa-al-ʿAmal Al-Ḥayrī – Departament Spraw Muzułmańskich i Działań Charytatywnych (IACAD) działający w Dubaju, w Zjednoczonych Emiratach Arabskich. Instytucja została założona 20 października 1969 roku przez władcę emiratu Dubaj szejka Rāšida Ibn Sa'īda Al-Maktūma panującego w latach 1958-1990. Początkowo nosiła nazwę Dā'irat Al-'Awqāf, a jej kompetencje ograniczały się do działań związanych z *wuqūf*, czyli darowiznami na cele religijne, charytatywne lub publiczne (Peters, „Wakf”, w: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, www.referenceworks.brillonline.com). Kompetencje IACAD były stopniowo rozszerzane (*Nabḍa ʿan taʿsīs ad-daʿira*). Obecne cele organizacji opisane są w ustawie nr 7 z roku 1994 ustanowionym przez szejka Muḥammada Rāšida Al-Maktūma, obecnego władcę Dubaju, pełniącego również funkcję premiera i wiceprezydenta Zjednoczonych Emiratów Arabskich. W zakres jej działań wchodzi dziś między innymi formułowanie polityki publicznej dotyczącej spraw religijnych i działań charytatywnych w Dubaju, szerzenie wiedzy na temat islamu, rozwijanie świadomości religijnej, nadzorowanie meczetów i muzułmańskich ośrodków badawczych oraz organizowanie wydarzeń religijnych. Punkt 15 ustępu 4 wwymienionej ustawy określa, że jednym z zadań IACAD jest również regulowanie kwestii dotyczących fatw, nadzorowanie ich i wydawanie (*Qanūn raqm (2) li-sana 2011 bi-šaʿan daʿira aš-šuʿūn al-islāmiya wa al-ʿamal al-ḥayrī*).

IACAD oferuje mieszkańcom emiratu Dubaj szereg usług związanych z kwestiami religijnymi. Jedną z nich jest wydawanie fatw. Zgodnie z opisem opublikowanym na stronie internetowej IACAD gwarantuje wydanie zaufanej, zgodnej z prawem opinii. Brak jednak informacji na temat tożsamości osób wydających opinie. Interesanci mogą zadawać pytania osobiście w siedzibie departamentu, a także przez telefon, faks, e-mail lub za pomocą specjalnego formularza dostępnego na oficjalnej stronie internetowej. Usługa jest darmowa, a czas realizacji zależy od tego, jak złożony jest dany problem (*Biṭāqat al-ḥidma*). Gotowe fatwy są ogólnodostępne i publikowane w archiwum na oficjalnej stronie internetowej departamentu, gdzie zostają przydzielone do odpowiedniej kategorii.

Chociaż zdrowie psychiczne, psychologia czy psychiatria nie stanowią oddzielnej kategorii w archiwum IACAD, na stronie możemy również znaleźć fatwy dotyczące tych zagadnień. Ich znacząca część stanowi odpowiedzi na pytania zadawane przez osoby borykające się z różnymi problemami natury psychicznej.

Niektóre fatwy dotyczą wątpliwości związanych z tym, czy osoby chore psychicznie ponoszą zgodnie z prawem muzułmańskim odpowiedzialność za popełnione czyny i podjęte decyzje. Przykładem może być fatwa będąca odpowiedzią na pytanie mężczyzny, który rozwiódł się z żoną podczas ataku paniki, będącego efektem jego choroby.

السؤال: أنا شاب أصيبت بمرض نفسي منذ ٦ أعوام يطلق عليه نوبات القلق أو الفزع و حسب تشخيص طبيبي النفسي أن هذه الحالة انتابتني لشدة علاقتي بأمي المريضة بالسرطان و خوفي من فقدها، و هي حالة تشبه في تأثيرها الجسدي الذبحة الصدرية مع ضيق شديد في التنفس و عدم الوعي الكامل أثناء النوبة. و ازدادت في الحدة و عدم السيطرة حين كانت المغفور لها بإذن الله أُمي في المشفى على فراش الموت، و ازدادت حاله سوءا بعد وفاتها منذ بعض الشهور حيث أصبحت تشبه الانفصام في الشخصية لمدة شهور. و في نوبة من هذه النوبات تركت البيت لزوجتي و أولادي و في مشاجرة على الهاتف معها فيما بعد انتابتني واحده من هذه الحالات و قمت بتطبيقها على الهاتف. السؤال هل الطلقة التي طلقها لزوجتي في هذه الحالة النفسية تعد طلاقا فعليا و أنا في هذه الحالة من عدم التحكم في النفس؟! خصوصا أنني ما أسمع أن الطلاق يقع بحيث ينطق الرجل الكلمة أياً كانت الظروف، هل هذا صحيح أم هي مازالت زوجتي؟

الجواب: لم تقع الطلقة التي ذكرت حسب هذه الظروف التي ذكرت لنا في السؤال، و امرأتك باقية على عصمتك. فمن وصل به الغضب إلى حد الإغلاق و فقدان الوعي و الإدراك فإن طلاقه لا يقع، قياساً على المكره و المجنون، و لما أخرجه أحمد و ابن ماجه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لا طلاق ولا عتاق في إغلاق). و فسر الإغلاق بالغضب المستحكم كما فسر بالإكراه، أما إذا كان الغضب لم يصل إلى هذا المستوى فإنه واقع، و هو عامة طلاق الناس، و لا يعذرون به ما داموا و اعين لأقوالهم. و الله تعالى أعلم.
(*Aršif al-fatāwā – 43318: Ṭalāq fāqid al-ʿidrāk*, www.iacad.gov.eg)

Pytanie: Jestem młodym mężczyzną, cierpiącym od 7 lat na chorobę psychiczną zwaną zespołem lęku napadowego. Według diagnozy mojego psychiatry duży wpływ na tę sytuację miała moja relacja z moją chorą na raka matką i mój lęk przed utratą jej. Objawy fizyczne tej choroby przypominają dusznicę bolesną, charakteryzującą się dużymi problemami z oddychaniem i brakiem pełnej świadomości podczas ataku paniki. Intensywność objawów i utrata panowania [nad sobą] nasiliły się, kiedy moja matka, niech Bóg się nad nią zlituje, była w szpitalu na łożu śmierci. Sytuacja pogorszyła się kilka miesięcy temu po jej śmierci, a objawy choroby zaczęły przypominać schizofrenię. Podczas jednego z ataków paniki opuściłem dom, porzucając żonę i dzieci, a podczas kłótni przez telefon z żoną w takiej sytuacji rozwiodłem się z nią. Moje pytanie brzmi: Czy rozwód zawarty, kiedy byłem w takim stanie psychicznym, jest ważny, mimo iż nie panowałem wtedy na sobą? Zwłaszcza że z tego, co słyszałem, rozwód zachodzi, kiedy mężczyzna wypowie [odpowiednie] słowa, niezależnie od okoliczności. Czy to prawda, czy ona wciąż jest moją żoną?

Odpowiedź: Rozwód zawarty w okolicznościach, które opisałeś w swoim pytaniu, nie jest ważny, a kobieta wciąż jest Twoją pełnoprawną żoną. Jeśli ktoś jest rozgniewany do tego stopnia i traci świadomość oraz panowanie nad sobą, to zawarty przez niego rozwód nie jest ważny, analogicznie tak jak w przypadku impulsywności i szaleństwa. [Imam] Aḥmad [ibn Ḥanbal] oraz [Muḥammad] ibn Māḡa przytoczyli, że Prorok (niech pokój i błogosławieństwo Boga będą z nim) powiedział: „Nie ma rozwodu ani wyzwolenia pod przymusem”. Silny gniew rozumie się w tym przypadku jak przymus. Jeśli gniew nie osiągnie takiego stopnia, wtedy [rozwód] jest ważny. Dotyczy to rozwodów we wszystkich innych przypadkach. Jeśli osoby zawierające rozwód były świadome swoich słów, to nie można ich cofnąć.

Osoba wydająca fatwę zapewnia, że rozwód zawarty pod wpływem silnych emocji, kiedy dana osoba traci panowanie nad sobą, nie jest ważny. Podkreśla,

że odpowiedzialność za swoje czyny i decyzje ponoszą jedynie te osoby, które są w pełni świadome tego, co mówią.

Kolejną poruszaną kwestią jest samobójstwo. Odebranie sobie życia jest w islamie surowo wzbronione i istnieją liczne hadisy opisujące kary czekające samobójców po śmierci. Krótką wzmiankę na ten temat znajdujemy w czwartej surze Koranu zatytułowanej *Kobiety*: „(...) Nie zabijajcie się! Zaprawdę, Bóg jest dla was litościwy” (Koran 4:29). Jako sprzeciw wobec samobójstwa interpretowany jest też często jeden z wersetów z drugiej sury („Nie rzucajcie się własnymi rękami ku zatraceniu!”) (Koran 2:195). Mimo to problem ten wciąż wzbudza wątpliwości. Poniższa fatwa jest odpowiedzią na pytanie kobiety, zastanawiającej się, czy jej ewentualne samobójstwo byłoby uznane za grzech, biorąc pod uwagę jej wyjątkowo trudną sytuację i długie leczenie nieprzynoszące efektów.

السؤال: أنا فتاة عمري 27 سنة أصبت بمرض عقلي من ثلاث سنوات مضت وإلى الآن، مما أدى إلى تلف خلايا مركز الإحساس والوعي بالدماغ وإلى تدهور قدراتي العقلية وعدم فهمي واستيعابي للأحداث التي تحدث حولي وعدم إحساسي ولا بأي شيء حولي ولم أعد أعرف من هو الله ومن خلقتي، ولا أدري لماذا مرضت، وبطلت أعقل وأفهم وأحس وأشعر يوماً بعد يوم تتدهور حالتي ودائمة البكاء بلا سبب ولا أحد يفهم علي، أصبحت قدراتي العقلية مثل الطفل الصغير مع أنني أنهيت الجامعة قبل اعتلال عقلي جربنا كل الأدوية والأطباء والصدمات الكهربائية بلا جدوى وطلبي منكم أن تقتوني الآن أفكر أنا جدباً بالانتحار وانتهاء حياتي التي لا جدوى منها ولا أمل [...] هل سيعاقبني الله مثل أي واحد إنتحر وهو يكامل عقله أم سيخفف عني لأني فاقدة جزء من عقلي وفهمي وذاكرتي؟

الجواب: سؤالك يدل على كونك طبيعية، ولا نقص في كلامك أبداً، وأنت بخير، والله الحمد، ولا يجوز للمسلم أن يضر نفسه، أو يؤذي نفسه، والانتحار حرام، ومن انتحر بشيء فإنه يعاقب بما انتحر به بعد موت في عالم البرزخ، يتعذب به بشكل دائم... والانتحار من كبائر الذنوب، وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم أن المنتحر يعاقب بمثل ما قتل نفسه به [...] وقد ترك النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة على المنتحر، عقوبة له، وزجراً لغيره أن يفعل فعله، وأذن للناس أن يصلوا عليه، فيسن لأهل العلم والفضل ترك الصلاة على المنتحر تأسياً بالنبي صلى الله عليه وسلم. فعن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: (أتى النبي صلى الله عليه وسلم برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه) رواه مسلم (978). قال النووي: «المشاقص: سهام عراض. وفي هذا الحديث دليل لمن يقول: لا يصل على قاتل نفسه لعصيانه، وهذا مذهب عمر بن عبد العزيز والأوزاعي، وقال الحسن والنخعي وقتادة ومالك وأبو حنيفة والشافعي وجماهير العلماء: يصل على من انتحر، وأجابوا عن هذا الحديث بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يصل عليه بنفسه زجراً للناس عن مثل فعله، وصلت عليه الصحابة» انتهى. «شرح مسلم» (47/7). ولا يعني هذا – إن ثبت انتحارها – أن تتركوا الدعاء لها بالرحمة والمغفرة، بل هو محتتم عليكم لحاجتها له، والانتحار ليس كفراً مخرجاً من الملة كما يظن بعض الناس، بل هو من كبائر الذنوب التي تكون في مشيئة الله يوم القيامة إن شاء غفرها وإن شاء عذب بها، فلا تنهونوا بالدعاء لها، وأخلصوا فيه، فلعله يكون سبباً لمغفرة الله لها. ولقد اهتم علماء الطب النفسي بتأثير الإيمان بالله في مواجهة الصعاب والمصائب والتخفيف من تأثير الصدمات النفسية والإحباط المرهق، كما أن الشريعة وتوجيهاتها في مجالات الحياة اليومية والمعاملات تضمن للإنسان معرفة حقوقه وواجباته، وتنظيم الحياة بما يضمن التعاون والتكافل. إن الصبر على عظام الأمور هو انتصار للحياة، وحين تشتد الأزمات تكون مقياساً للمؤمن الصادق. فالمسلم الحق لا يمكن بحال من الأحوال أن يقدم على الانتحار لأنه في كل أوقاته خيرها وشراها، وحلوها ومرها، متوكلاً على الله، يتقبل المصيبة على أنها ابتلاء لتحصيل إيمانه وإظهار صبره ورضاه، وتكفير سيئاته، ومحو خطيئته، ورفع درجاته... (أشدكم بلاء الأنبياء، ثم الأمثل فالأمثل) وها هو حبيبنا المصطفى صلى الله عليه وسلم يقول: [عجباً لأمر المؤمن إن أمره كله له خير وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن، إن أصابته مصيبة صبر، فكان خيراً له وإن أصابته سراء شكر فكان خيراً له]. وإن التمسك

بالقيم الدينية هو الوسيلة الوحيدة للإشباع الروحي والنفسي، حتى لا نقع فيما وقعت فيه الحضارة الغربية، حيث انساقت في تيار إشباع الرغبات الحسية وأغفلت التربية الخلقية والدينية والروحية، وبالتالي فهي تعاني من انتشار الفساد الأخلاقي، وكان من نتائج ذلك زيادة نسبة الانتحار، فالتمسك بالقيم الدينية يجعل الناس يشعرون بالسعادة والرضا والقناعة والإيمان بالقضاء والقدر، وهذا بدوره يؤدي إلى التخفيف من التوتر والقلق والخوف، وبالتالي يحد من ظاهرة الانتحار [...]

(*Aršif al-fatāwā – 25317: Masʿalat al-Ibtilāʾ bi-al-maraḍ*, www.iacad.gov.ae)

Pytanie: Jestem 27-letnią kobietą, która cierpi na chorobę umysłową, trwającą od trzech lat do teraz. Choroba doprowadziła do uszkodzenia komórek w ośrodku zmysłowym oraz świadomości mózgu, a także pogorszenia moich zdolności umysłowych oraz umiejętności rozumienia i przyswajania zdarzeń, które dzieją się wokół mnie. Nie odczuwam żadnych uczuć wobec niczego i sama już nie wiem, kim jest Bóg i kto mnie stworzył. Nie wiem, dlaczego zachorowałam. Z każdym dniem coraz mniej pojmuję, rozumiem i czuję. Moja sytuacja się pogarsza. Ciągłe płaczę bez powodu i nikt mnie nie rozumie. Moje zdolności umysłowe stały się porównywalne do umysłu małego dziecka, mimo że ukończyłam uniwersytet przed pojawieniem się mojej choroby psychicznej. Próbowaliśmy wszystkich lekarstw, lekarzy oraz terapii elektrowstrząsowej, ale bez efektów. Proszę Was, abyście mnie teraz powstrzymali. Poważnie myślę o samobójstwie i zakończeniu mojego bezsensownego życia. [...] Czy Bóg ukarze mnie jak każdego innego samobójcę, który panuje nad swoim rozumem, czy oszczędzi mnie, bo utraciłam część swojego umysłu, rozumu i pamięci?

Odpowiedź: Twoje pytanie wskazuje na to, że jesteś w naturalnym stanie, nie brakuje Ci słów i masz się dobrze, dzięki Bogu. Muzułmanin nie może wyrządzać sobie krzywdy ani ranić się, a samobójstwo jest zabronione. Ten, kto dokona samobójstwa za pomocą czegoś, będzie tym karany w al-barzaḥ², cierpiąc w nieskończoność. Samobójstwo należy do grzechów ciężkich i tak jak wyjaśnił Prorok (niech pokój i błogosławieństwo Boga będą z nim), samobójca będzie karany w taki sam sposób, w jaki się zabił. [...] Prorok (niech pokój i błogosławieństwo Boga będą z nim) nie pomodlił się za samobójcę, aby go ukarać, a inni chcieli postąpić tak jak on. Pozwolił ludziom modlić się za niego, ale lepiej dla ludzi wiedzy i cnoty będzie, żeby nie modlili się za samobójcę, naśladując proroka (niech pokój i błogosławieństwo Boga będą z nim). Ġābir ibn Samra (niech Bóg będzie z niego zadowolony) powiedział: „O człowieku, który zabił się grotem strzały, prorok, niech pokój i błogosławieństwo Boga będą z nim, powiedział: Jeśli o mnie chodzi, to nie pomodłę się za niego” – zrelacjonował Muslim (978). Al-Nawawī powiedział: “Grot strzały: Ten hadis jest dowodem na to, że nie należy modlić się za tego, kto zabił sam siebie – według szkoły Abū Ḥanīfa ʿOmara Ibn ʿAbd Al-ʿAzīza i Al-ʿAwzāʿiego. Al-Ḥasan, Al-Naḥḥī, Qatāda, Mālik, Abū Al-Ḥanī fa, Aš-Šāfiʿī i inni uczeni powiedzieli [z kolei], że należy modlić się za niego. O tym hadisie powiedzieli, że Prorok (niech pokój i błogosławieństwo Boga będą z nim) sam nie pomodlił się za niego, zniechęcając ludzi do zrobienia tego, ale modlili

² Al-Barzaḥ – miejsce, w którym oczekuje się na wejście do raju. Dokładniej na ten temat patrz: Janusz Danecki, op. cit., s. 120.

się za niego jego towarzysze” – Šarḥ Muslim (47/7). Nie oznacza to jednak, że jeśli samobójstwo zostanie udowodnione, to nie należy się modlić o łaskę i przebaczenie. Jest to potrzebne w tej sytuacji. Samobójstwo nie jest odejściem od religii tak jak uważają niektórzy, ale jest jednym z ciężkich grzechów, a to czy Bóg zlituje się czy ukarze [samobójcę] będzie zależać od woli bożej w dniu Sądu Ostatecznego. Nie zapominajcie o modlitwie za to, bo może być ona przyczyną przebaczenia przez Boga. Psychiatrizy zajmowali się wpływem wiary w Boga na trudności i nieszczęścia w kontekście łagodzenia skutków traumy psychologicznej i narastającej frustracji. Prawo Szariatu i jego zalecenia w zakresie życia codziennego i sposobu postępowania zapewniają człowiekowi wiedzę na temat jego praw oraz obowiązków, a także organizacji życia, co zapewnia współpracę i współzależność. Znoszenie cierpienia ze spokojem w obliczu wielkich rzeczy jest zwycięstwem życia, a w czasie największych kryzysów jest miarą osoby prawdziwie wierzącej. Prawdziwy muzułmanin nie może popełnić samobójstwa, ponieważ w każdej sytuacji – dobre czy złej, słodkiej czy gorzkiej – ufa Bogu. Przyjmuje nieszczęście jako próbę dla swej wiary, okazję do pokazania wytrwałości i zadowolenia, zadośćuczynienie dla grzechów, odpuszczenie grzechów oraz podniesienie swojej rangi. “Najbardziej wystawianymi na próbę ludźmi są prorocy, a potem najlepsi z najlepszych” Nasz ukochany prorok (niech pokój i błogosławieństwo Boga będą z nim), wybraniec Boga, powiedział: “Jak wspaniała jest sytuacja wierzącego, we wszystkim dostrzega dobro i dotyczy to tylko wierzących. Jeśli dotknie go nieszczęście, znosi je w spokoju, a jeśli dobro, dziękuje Bogu i to jest dla niego dobre”. Trzymanie się wartości religijnych jest jedyną drogą do spełnienia duchowego i psychicznego, aby nie upaść tak jak cywilizacja zachodnia, gdzie panuje pogoń za spełnianiem pragnień zmysłowych i nie ma wychowania dotyczącego moralności i religii, co prowadzi do rozpowszechniania się zepsucia moralnego. Skutkiem tego jest wzrost liczby samobójstw. Trzymanie się wartości religijnych sprawia, że ludzie są szczęśliwi i zadowoleni, a także wierzą w przeznaczenie. To z kolei prowadzi do złagodzenia napięcia, lęku, strachu, ograniczając w ten sposób zjawisko samobójstwa. [...]

Zapoznawszy się z pytaniem, osoba wydająca fatwę zdaje się podważać powagę opisywanej sytuacji i bagatelizować opisywane objawy, wskazując na to, że pytająca osoba jest w stanie jasno i dokładnie przedstawić swój problem. Podkreśla, że samobójstwo oraz świadome wyrządzenie sobie krzywdy jest w islamie zakazane i przytacza odpowiednie hadisy. Zaznacza jednak, że muzułmanin popełniający samobójstwo nie może być, wbrew niektórym opiniom, uznany za osobę niewierną i w dalszym ciągu można się o niego modlić oraz prosić Boga o wybaczenie mu jego czynu, przypominając przy tym, że to właśnie On zadecyduje o tym, czy osoba odbierająca sobie życie, zostanie za to ukarana. Osoba wydająca fatwę zachęca chorą do pogłębienia swojej wiary i zaufania Bogu, wskazując na korzyści dla zdrowia psychicznego, jakie płyną z religijności, twierdząc, że jest to jedyna skuteczna metoda, zapewniająca zdrowie psychiczne i dobre samopoczucie.

Autorka kolejnego analizowanego pytania boryka się z problemem natrętnych myśli. Skarży się na nawiedzające ją negatywne emocje, strach przed śmiercią oraz niepokojące wątpliwości. Kobieta zaznacza w swoim pytaniu, że sumiennie wywiązuje się ze swoich religijnych obowiązków, nieustannie stara zbliżyć się do Boga i samodzielnie walczyć ze swoim problemem. Wspomina też, że jest pod opieką lekarza psychiatrii.

السؤال: أنا امرأة حائرة بأمرى جدا ! فبالرغم من أنى أصلي وأصوم و أقوم الليل وأصوم اثنين وخميس وأحاول بكل قوة أن أعمل بسنة نبينا: محمد صلى الله عليه وسلم ، ومع كل هذا هناك أفكار في عقلي غريبة وعندى أسئلة كثيرة أخاف أن أذكرها أو أنطق بها فاعتبر كافرة وأخاف من الموت جدا لدرجة غير طبيعية ،..... ودائما تتبادر لي الأفكار السيئة ولا أفكر بالأشياء الجميلة ابدا ودائما إذا تعرفت على أحد وردنا السؤال التالي: أصير أفكر في نفسى بالأشياء التي غير جيدة، الموجودة به لا أفكر بالأشياء الجيدة ، مع أنى أعلم أن هذا خطأ، وأصح بنفسى كثيرا وأعامل الناس بطريقة جيدة . وحتى لو أردت أن أعمل شيئا يتبادر إلى ذهنى الشئى الغير جيد، نفسى أذهب إلى طبيب نفسى يعالجنى، أعلم أنه فى شيء خطأ وبحاجة إلى النصح وتقوية إيماني لأنه كل ما أحاول التقرب الى الله ابعد أكثر، ومع ذلك اتعوذ من الشيطان كثيرا ، ارجو النصح؟

الجواب: عليك أن تكثري من ذكر الله تعالى وتلاوة كتابه والمدامومة على دعائه ولا تلقي بال لهذا النوع من الأفكار ، وأشغلي نفسك عنها بما ينفعك في دينك وفي دنياك وبمصاحبة الصالحات . وما أصابك هو من وساوس الشيطان ليصرفك عن طاعة الله ورضوانه ، وليوقعك في الشكوك والأوهام . فاجتنبى ذلك ولا تتلفظي بما ينافي الدين والإيمان . وقد أرشد النبي صلى الله عليه وسلم من ابتلي بذلك بما فيه العلاج النافع المفيد في أحاديث كثيرة منها : ١- عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (من ابتلي بالوسوسة فليستعد بالله ولينته ، أو ليقل : أمنت بالله ورسله) متفق عليه . ٢[...]. فاحذر من التلطف بمناف للإيمان وأمسك عليك لسانك ، وابتعد عن التفكير والخواطر والوساوس . ولعلاج تلك الوسواس الشيطانية – بالإضافة إلى ما سبق ذكره – عليك بالأمر التالية : ١- الاستعاذة بالله تعالى من كيد الشيطان على الدوام . ٢- الإكثار من ذكر الله فهو من أعظم الأدوية لعلاج الوسواس وطرد الشيطان ، وسبب لطمأنينة قلبك ، قال الله تعالى: {الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب} [سورة الرعد: ٨٢]. وأكثر من تكرار قول : (لا إله إلا الله) . وكذا الإكثار من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم . ٣- الإكثار من تلاوة القرآن ، وخصوصاً سورة البقرة ، وتكرار آية الكرسي وخواص سورة البقرة ، وسورة الكافرون والإخلاص والموعدتين . ٥- صحبة الصالحات اللواتي يذكرنك بالخير ويدلونك عليه ، واجتناب قرينات السوء . ٦- الإعراض عن هذه الخواطر جملة وتفصيلاً ، فعلاجها تركها وإهمالها بالكافية . ٧- المواظبة على أذكار الصباح والمساء وأذكار النوم ، والمحافظة على الموضوع وإشغال الوقت بالمفيد . [...] . ودعي الخوف من الموت ، فالمؤمن يفرح بلقاء الله ، ويرتاح من عناء الدنيا ، وأحسن الظن بالخلق ، وأصر في الأفكار السيئة عنهم فهي من الشيطان والعياذ بالله تعالى ، واستعيذ بالله من كيده ونفته وهمزه ، وحصني نفسك بما سبق ذكره ، ولن يضرك بشيء بإذن الله تعالى . والله تعالى أعلم

(*Aršif al-fatāwā – 25989: Mas’alat fi al-wusūsa*, www.iacad.gov.ae)

Pytanie: Jestem bardzo zmęczona swoją sytuacją! Modłę się, poszczę, czuвам w nocy, poszczę w poniedziałki i czwartki i z całych sił próbuję żyć zgodnie z sunną naszego Proroka Muḥammada (niech pokój i błogosławieństwo Boga będą z nim). Mimo tego wszystkiego nachodzą mnie dziwne myśli i pytania, o których boję się nawet wspomnieć i wypowiedzieć na głos, bo zostałabym uznana za niewierną. Bardzo, bardzo boję się śmierci do tego stopnia, że [mój strach] nie jest naturalny. Ciągłe nachodzą mnie złe myśli i nigdy nie myślę

o pięknych rzeczach. Zawsze, gdy poznaję kogoś, myślę na jego temat niedobre rzeczy, nie ma w ogóle pozytywnych myśli, chociaż wiem, że to złe, często poprawiam samą siebie i dobrze traktuję innych ludzi. Zawsze gdy chcę coś zrobić, przychodzi mi do głowy jakaś niedobra myśl. Czy powinnam leczyć się u psychiatry? Wiem, że coś jest nie tak i potrzebuję porady i wzmocnienia wiary, bo cały czas próbuję zbliżyć się do Boga i uciec się od szatana. Proszę o poradę. Odpowiedź: Powinnaś częściej wspominać Boga oraz recytować jego Księgę, stale się modlić i nie zwracać uwagi na tego rodzaju myśli. Zajmij się tym, co jest dobre w Twojej religii i Twoim życiu oraz przebywaj z pobożnymi kobietami. To, co cię dotknęło, to podszepty szatana, które mają cię odciągnąć od posłuszeństwa Bogu i jego zadowolenia, a także wywołać w tobie wątpliwości i złudzenia. Oddalaj je i nie mów niczego, co jest przeciwko religii i wierze. Prorok (niech pokój i błogosławieństwo Boga będą z nim) przedstawił osobom dotkniętym takim problemem metody walki z nim opisywane w wielu hadisach, między innymi:

1 – Za Abū Hurayrą: Prorok (niech pokój i błogosławieństwo Boga będą z nim) powiedział: „Ten kogo dotyka podszept szatana [*waswasa*] ten niech ucieka się do Boga i jego łagodności, i niech mówi: Uwierzyłem w Boga i jego proroków”. [...] Uważaj na wypowiedanie się wbrew wierze i ugryź się w język. Oddalaj [złe] myśli i podszepty. Aby wyleczyć te szatańskie podszepty – oprócz zastosowania wcześniej wspomnianych metod – musisz wykonywać następujące czynności: 1 – Ciągłe uciekanie się do Boga od pułapek szatana. 2 – Wspominanie (dīkr) częściej Boga, bo to jest najpotężniejsze lekarstwo do leczenia podszeptów i odrzucenie szatana. Uspokoi to także twoje serce. Najwyższy Bóg powiedział: „Ci, którzy uwierzyli i których serca się uspokajają przez wspomnianie Boga – o tak! przez wspomnianie Boga uspokajają się ich serca!” [Sura Grzmot: 28]. Powtarzaj często: „Nie ma boga, jak tylko Bóg”. Módl się również często za proroka (niech pokój i błogosławieństwo Boga będą z nim). 3 – Recytuj częściej Koran, a w szczególności surę Krowa i powtarzaj Werset Tronu oraz końcówkę sury Krowa, a także sury „Niewierni”, „Szczerłość Wiary” i dwie ostatnie sury Koranu. 5 – Przebywaj z pobożnymi kobietami, które przypomną ci o tym, co dobre i skierują cię do tego. Unikaj złych towarzyszek. 6 – Powstrzymuj się dokładnie przed tymi myślami, bo sposobem na ich wyleczenie, jest ich całkowite porzucenie. 7 – Uprawiaj wspomnianie Boga rano, wieczorem i przed snem. Dokonuj ablucji i pożytecznie wykorzystuj swój czas. [...] Porzuć strach przed śmiercią, bo wierni cieszą się na spotkanie z Bogiem i odpoczynek od kłopotów ziemskiego świata. Pocięszaj się myślą o stworzeniu. Odganiaj złe myśli, bo one pochodzą od Szatana, nie od Boga. Uciekaj się do Boga przed szatańskimi pułapkami, atakami i pokusami. Pocięszaj się tym, co już wspomniano. Jeśli taka będzie wola Boga, nie stanie Ci się żadna krzywda. Najwyższy Bóg wie najlepiej.

Osoba odpowiadająca na to pytanie twierdzi, że dolegliwości chorej kobiety są spowodowane *wasāwis* („podszepty szatana”), które mogą być następstwem niewystarczającej bogobojności. Czytamy o nich między innymi w sto czternastej

surze „Ludzie”: „Mów: Szukam schronienia u Pana ludzi, Króla ludzi, Boga ludzi, przed złem kusiciela, wycofującego się skrycie, który podszeptuje pokusę w serca ludzi” (Koran 114:1-5). Osoba wydająca fatwę sugeruje, że kobieta powinna jeszcze bardziej skupić się na pogłębianiu swojej wiary i poświęcać jeszcze więcej czasu na takie zajęcia jak modlitwa, *dikr* czy recytacja Koranu. Prawdopodobnie podejrzewa, że wątpliwości wspomniane przez kobietę dotyczą jej wiary, ponieważ przestrzega ją przed wypowiedzaniem jakichkolwiek słów przeczących prawdom religijnym. Zaleca przebywanie w towarzystwie pobożnych muzułmanek oraz czytanie konkretnych fragmentów Koranu, którym przypisuje się lecznicze moce. Przytacza hadisy zawierające porady dotyczące walki z *wasāwis*, nakazując między innymi unikanie negatywnych myśli. Podobnie jak w przypadku analizowanych wcześniej fatw, nie odnosi się w żaden sposób do leczenia opisanej choroby pod okiem psychiatry i nie wspomina o ewentualnym łączeniu metod tradycyjnych i naukowych.

Kolejna analizowana fatwa dotyczy alkoholizmu i możliwych metod wychodzenia z nałogu. Spożywanie alkoholu jest w islamie zakazane, o czym czytamy między innymi w surze „Stół zastawiony” („O wy, którzy wierzycie! Wino, majisir, bałwany i strzały wróżbiarskie – to obrzydliwość wynikająca z dzieła szatana. Unikajcie więc tego! Być może, będziecie szczęśliwi!”) (Koran 5:90). Dużą przeszkodą w leczeniu chorób i zaburzeń psychicznych wśród muzułmanów jest fakt, iż niektóre powszechnie stosowane metody terapii mogą być uznane za niezgodne z zasadami islamu i w pewnych przypadkach wymagają różnego rodzaju modyfikacji. Jedną z takich metod jest leczenie choroby alkoholowej, polegające na stopniowym zmniejszaniu ilości spożywanego alkoholu.

السؤال: شخص اعتاد شرب الخمر أو أنواعها من المخدرات والمسكرات، ولمحاولة إبعاده عنها لا بد من التدرج في ذلك من الكميات التي يتناولها، فهل يجوز نصحه بشرب أنواع الخمر التي تحتوي نسباً أقل من الكحول، كمرحلة أولى للتخلص من الإدمان؟ وإذا جاز ذلك هل تعتبر مثل هذه الأشرطة مباحة في حقه وحده أم محظورة؟ وإن سمحنا له بشربها وهكذا إلى أن انتقلنا إلى شرب شراب الشعير لأن نسبة الكحول فيه يمكن اعتبارها أقل نسبة موجودة في شراب معروف؟

الجواب: لا يجوز هذا الأمر المذكور في السؤال بحجة التدرج في العلاج والترك لكبيرة من الكبائر، بل هي أم الخبائث، فالعلاج الحقيقي الناجع هو التوبة الصادقة بشروطها المقررة من ترك الذنب فوراً والندم والعزم على عدم العود، مع ذكر أحاديث الترهيب والترغيب، والمحافظة على الفرائض وملازمة الطاعات. وما جاء في النهي وتحريم الخمر وبيان مضارها في الطب، فهذا هو العلاج والدواء [...]. وبإمكان من هذا حاله كما في السؤال (مدمن الخمر) أن يتعالج عند الأطباء بالأدوية الحلال إن لزم الأمر، مثل الذين أدمنوا المخدرات، نسأل الله السلامة والعافية والله تعالى أعلم.

(*ʿAršif al-fatāwā – 16004: Ḥukm at-tadarruġ fi tarak al-ḥamr*,
www.iacad.gov.ae)

Pytanie: Pewna osoba jest uzależniona od spożywania alkoholu oraz [różnych] rodzajów narkotyków i używek. Aby zaprzestała, musi stopniowo zmniejszać ilość spożywanego substancji. Czy można jej doradzić picie napojów alkoholowych, które zawierają mniej alkoholu, traktując to jako pierwszy krok do zwalczania uzależnienia? Jeśli jest to dopuszczalne, czy te napoje są w tej

konkretnej sytuacji dozwolone czy zabronione? Gdybyśmy mu na to pozwolili, następnie spożywałby sól, bo ma on najmniejszą zawartość alkoholu spośród znanych napojów.

Odpowiedź: Wspomniana metoda stopniowego leczenia odchodzenia od najcięższych grzechów nie jest dozwolona. Prowadzi ona do nieczystości. Prawdziwym i skutecznym leczeniem jest szczerą pokutą, pod warunkiem natychmiastowego porzucenia grzechu, żalu za niego i decyzja o niepowracaniu [do nałogu], wspominając hadisy o zastraszaniu i wygnaniu, oraz przestrzegając obowiązkowych rytuałów. Zawiera się to w zakazie spożywania alkoholu, a medycyna udowadnia jego szkodliwość i takie jest leczenie oraz lekarstwo. [...] Jeśli chodzi o opisaną sytuację “uzależnienia od alkoholu”, to należy je leczyć zgodnie z zaleceniami lekarza, przyjmując dozwolone leki, jeśli zajdzie taka potrzeba, tak jak w przypadku osób uzależnionych od narkotyków. Prosimy Boga o bezpieczeństwo i dobre samopoczucie, a najwyższy Bóg wie najlepiej.

Osoba wydająca fatwę jest zdecydowanie przeciwna proponowanej metodzie i uważa ją za niedozwoloną. Fakt, iż ma ona być jedynie etapem w leczeniu, nie jest traktowany jako okoliczność łagodząca. Zamiast tego proponuje natychmiastowe zaprzestanie przyjmowania używek i szczerą żal za grzechy. Uważa, że obowiązujący w islamie zakaz spożywania alkoholu jest sam w sobie lekarstwem na opisywaną dolegliwość. Uznaje jednak fakt, że uzależnienie od alkoholu jest chorobą, która powinna być leczona pod okiem lekarza, podkreślając przy tym, że ewentualne stosowane lekarstwa nie mogą być niezgodne z prawem muzułmańskim.

W kolejnej analizowanej fatwie poruszony został temat *ruqyi*. Kobieta zadająca pytanie skarży się na złe samopoczucie, brak zapału do działania i trudności towarzyszące wypełnianiu obowiązków religijnych. Twierdzi, że taki stan jest dla niej nowością, ponieważ uważa się za osobę bardzo religijną, a niepokojące objawy pojawiły się nagle. Kobieta zaznacza, że konsultowała swoje dolegliwości zarówno z lekarzem psychiatrą, jak i *šayhem*, zajmującym się tradycyjnymi metodami leczenia, ale nic nie przyniosło pożądaných efektów. Jest zrozpaczona i prosi o poradę.

السؤال: كنت أحفظ القرآن ومتدينة جدا والحمد لله، كنت ولازلت مواظبة على الطاعة، ولكن فجأة أصبحت أقوم للصلاة بصعوبة ودائما في حالة كسل وخمول، ولست سعيدة، فنصحتني لاستشارة طبيب نفسي وبالفعل ذهبت وأخذت أدوية ومهدئات لفترة، ولكن دون جدوى، ثم نصحتني باستشارة شيخ، واستشرت ولكن بلا فائدة، أنقذوني رجاء
الجواب: نرجح أن الذي أصابك هو نتيجة عين حاسدة -والعياذ بالله تعالى- فننصحك بالرؤية الشرعية؛ ولا بد لقراءة الرقية من استشارة راق ثقة مشهود له بالخبرة والصلاح، ليوقف على حقيقة العلة ويشير عليك بالعلاج المناسب، من قراءة سور وأذكار معينة وفق نهج معين، فإن كان العلاج في قراءة سورة البقرة (مثلاً) فإنه سيرشدك إلى الطريقة المناسبة للقراءة، وهل تقرأ جملة واحدة أم مجزأة... علماً بأن هذا الموقع مخصص للفتاوى، وللرقية الشرعية مواقع أخرى نرجو أن تجدوا فيها بغيتكم. سائلين الله تعالى لنا ولكم ولكل المسلمين العفو والعافية. والله تعالى أعلم.

(*Aršif al-fatāwā* – 49842: *Min al- ʿaʿarāq mā yahtāğ li-ruqya*,
www.iacad.gov.ae)

Pytanie: Nauczyłam się na pamięć Koranu i jestem bardzo religijna, dzięki Bogu. Byłam i wciąż jestem wytrwała w posłuszeństwie [Bogu], ale nagle odmawianie modlitwy zaczęło mi przychodzić z trudnością i zawsze odczuwam przy tym lenistwo i ospałość. Nie jestem szczęśliwa. Doradzono mi konsultację u psychiatry i rzeczywiście poszłam do niego i przez pewien czas zażywałam leki i środki uspokajające, ale bez rezultatu. Później doradzono mi konsultację z *šayḥem* i udałam się do niego, ale bez efektu. Ocalcie mnie, proszę.

Odpowiedź: Uważamy, że to, co Cię dotknęło, jest wynikiem złego oka – Boże uchronij – i doradzamy Ci ruqyę. Ruqyi musi dokonać zaufany, doświadczony, dobry uzdrowiciel, który odnajdzie źródło choroby i doradzi Ci odpowiedni sposób leczenia, polegający na odczytywaniu wybranych sur lub wybranego *ḍikru* we wskazany sposób. Jeśli metodą leczenia jest odczytywanie sury Krowa (na przykład), to on wskaże Ci odpowiedni sposób recytowania i czy powinnaś na przykład przeczytać całość czy fragmenty. Wiedząc, że ta strona poświęcona jest fatwom, a ruqyi poświęcone są inne strony, znajdź wśród nich odpowiednią dla siebie. Prosimy najwyższego Boga o przebaczenie i dobre zdrowie dla ciebie, dla nas i dla wszystkich muzułmanów. Najwyższy Bóg wie najlepiej.

Zdaniem osoby wydającej powyższą fatwę takie dolegliwości mogą być wynikiem „złego oka” (*‘ayn al-ḥasida*). Zaleca w tym przypadku ruqyę, zaznaczając przy tym, że rytuały muszą być dokonywane przez zaufanego i doświadczonego uzdrowiciela, który będzie potrafił potwierdzić przyczynę problemów i zalecić konkretne rozwiązania. Jak wynika z tej porady, istotne w leczeniu jest nie tylko to, które fragmenty Koranu powinna czytać dana osoba, ale także sposób, w jaki to robi. Osoba wydająca fatwę odsyła kobietę do innych źródeł, poświęconych w całości *ruqyi*. Warto zauważyć, że ponownie brak w fatwie odniesienia do możliwości konsultacji psychologicznej lub leczenia psychiatrycznego, mimo iż jest ono wspomniane w pytaniu.

Analizując przytoczone fatwy, możemy zauważyć pewne wspólne cechy. Po pierwsze, większość opisywanych objawów natury psychicznej ma według osoby lub osób wydających zalecenia podobne przyczyny odnoszące się bezpośrednio do kwestii związanych z wiarą. Wśród rzekomych źródeł wymienionych problemów znajdują się między innymi niewiedza na temat islamu, słabość wiary, niewystarczająca bogobożność, podszepty szatana lub działanie „złego oka”. Nie ma odniesień do innych możliwych przyczyn. Warto podkreślić fakt, że wiele zadawanych pytań zawiera również informację o religijności danej osoby i zapewnienia, że nie unika ona takich obowiązków jak modlitwa czy post. Może to być dowodem na to, że osoby cierpiące na opisywane objawy również wierzą, że ich podejście do islamu ma wpływ na stan ich zdrowia psychicznego. Niektóre z nich wyrażają bezsilność i żal wynikający z tego, że ich starania, aby być posłusznym Bogu nie przynoszą pożądanych efektów.

Po drugie, religia ma też być uniwersalnym lekarstwem na wszelkie problemy związane ze zdrowiem psychicznym. W większości fatw potencjalne metody „leczenia” lub radzenia sobie z niepokojącymi objawami mają bezpośredni związek z islamem, a należą do nich między innymi modlitwa, recytacja Koranu, post czy przebywanie z osobami religijnymi i czerpanie od nich wiedzy. Osobom chorym zaleca się cierpliwość i przedstawia argumenty na to, że cierpienie czy choroba nie muszą być powodem do smutku, a wręcz przeciwnie, czasami mogą stanowić wyróżnienie ze strony stwórcy.

Chociaż badania jednoznacznie wskazują na to, jak bardzo istotne w leczeniu chorób i zaburzeń psychicznych jest łączenie profesjonalnych metod naukowych ze sposobami tradycyjnymi, mającymi bezpośredni związek z kulturą i przekonaniem pacjenta (Al-Krenawi, Graham, 1997: 221), w analizowanych fatwach możemy dostrzec pewną dysproporcję w tej kwestii. Mimo iż niektóre z zadanych pytań dotyczą jednoczesnego korzystania z usług psychiatry i tradycyjnych uzdrowicieli, osoby wydające fatwy kładą zdecydowanie większy nacisk na korzystanie z metod związanych z religią. Zachęcają kilkakrotnie do poddania się rytuałom zalecanym przez uznanych *šayḥów* lub *qāri’ch*³. Pytania dotyczące ewentualnej konsultacji z profesjonalistami zajmującymi się zdrowiem psychicznym są często ignorowane, a kiedy już w fatwach pojawia się jakieś odniesienie do nich, jest to zazwyczaj jedynie przypomnienie o tym, że wybrany lekarz powinien być osobą wierzącą i bogobojną, a wszelkie stosowane metody terapii muszą być zgodne z zasadami islamu. Warto tu podkreślić, że IACAD jest organizacją religijną, a fatwy to porady teologiczne-prawne, więc skupianie się na treściach związanych z wiarą muzułmańską jest naturalne. Jednak biorąc pod uwagę znaczący autorytet instytucji religijnych w społeczeństwach arabskich oraz fakt, że zadawane pytania dotyczą rozmaitych kwestii takich jak zdrowie, które wykraczają poza typowo teologiczną tematykę, można założyć, że osoby wydające fatwy mają istotny wpływ na decyzje podejmowane przez korzystających z nich muzułmanów i ponoszą za nie pewną odpowiedzialność. Zachęta do jednoczesnego podjęcia profesjonalnego leczenia mogłaby przyczynić się do promocji zdrowia psychicznego w społeczeństwach arabsko-muzułmańskich.

Bibliografia

Materialy źródłowe

²*Aršif al-fatāwā*, www.eservices.iacad.gov.ae/fatwa-archive (dostęp: 6.10.2023).

Bitāqat al-ḥidma, www.iacad.gov.ae/ar/services-directory (dostęp: 6.10.2023).

³ *Qāri’* – osoba recytująca Koran zgodnie z jednym z kanonicznych stylów recytacji. Dokładniej na ten temat patrz: Janusz Danecki, op. cit., s. 68.

Nabḍa ‘an ta’sīs ad-da’ira, www.iacad.gov.ac/ar/about-us/about-iacad-mission-and-vision (dostęp: 6.10.2023).

Opracowania

- Al Krenawi, Alean, Graham, John R. 1997. Spirit Possession and Exorcism in the Treatment of a Bedouin Psychiatric Patient, *Clinical Social Work Journal* 25, s. 211-222.
- Danecki, Janusz. 2011. *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Dhanani, Alnoor. 2007. Thomas Hockney (red.). *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*. Nowy Jork: Springer, s. 356-357.
- El-Zein, Amira. 1995. *The evolution of the concept of the jinn from pre-Islam to Islam*. Georgetown: Georgetown University.
- Fidanboyly, Kubra Hatice. 2011. *Muslim Contributions to Mental Disorders and Mental Health. Ibn Sina and Al-Ghazali*. Džudda: Effat University-Humanities & Social Sciences, s. 2-9.
- Fitzmaurice, Redmond Gerard. 1971. *Al-Kindi on Psychology*. Montreal: McGill University.
- Hajar, Rachel. 2013. The Air of History Part III: The Golden Age in Arab Islamic Medicine. An Introduction, *Heart Views* 14, s. 43-46.
- Ibn Manzūr, Muḥammad. 1955. *Lisān al-‘Arab*. Bejrut: Dār Al-Fikr.
- Islam, Farah, Campbell, R.A. 2012. „Satan has afflicted me!” Jinn-possession and mental illness in the Qur’an, *Journal of Religion and Health* 53, s. 229-243.
- Koran*, 1986. Tłum. Józef Bielawski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Mental disorders affect one in four people*, www.who.int.
- Mental Health Action Plan 2013-2020*. 2013. World Health Organization.
- Ngui, Emmanuel M., Khasakhala, Lincoln, Ndetei, David, Weiss Roberts, Laura. 2011. Mental disorders, health inequalities and ethics: A global perspective, *International Review of Psychiatry* 22, s. 235-244.
- Peters, R., Abouseif, Doris Behrens, Powers, D.S., Carmona, A., Layish, A., Lambton, Ann K.S., Deguilhem, Randi, McChesney, R.D., Kozłowski, G.C., M.B. Hooker, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, www.referenceworks.brillonline.com.
- Qanūn raqm (2) li-sana 2011 bi-ša’an da’ira aš-šu’ūn al-islāmiya wa al-‘amal al-ḥayrī*, www.dlp.dubai.gov.ac.

Strony internetowe:

- www.dlp.dubai.gov.ac
www.iacad.gov.ac
www.referenceworks.brillonline.com
www.who.int

Abstract

According to the World Health Organization, mental health and related diseases are nowadays among the most serious medical problems in the world. In many societies, these types of disorder are still considered taboo, which leads to the stigmatization of mentally ill people and often prevents patients from accessing appropriate treatment. The goal of my article is to present the approach to mental health in Arab-Muslim society. I translated and analyzed fatwas issued by the Islamic Affairs and Charitable Activities Department, a government institution operating in the United Arab Emirates. The analyzed texts serve as an example, presenting the beliefs regarding mental health among modern-day Muslims.

Obraz Al-Andalus w powieści Ğurġiego Zaydāna¹

Wprowadzenie

Celem tego artykułu jest przedstawienie, w jaki sposób arabski pisarz epoki *naḥdy*² Ğurġi Zaydān prezentował czytelnikowi obraz muzułmańskiej Hiszpanii, czyli innymi słowy: Al-Andalus. Na początku warto wspomnieć, że jest on jedną z ważniejszych postaci tej epoki. Często bywa łączony z upowszechnieniem nazwy *naḥda* (Deuchar 2017: 53). Jako że nie jest postacią szerzej znaną w polskiej literaturze naukowej, przedstawię krótko jego sylwetkę. Ğurġi Zaydān urodził się w 1861 roku w Bejrucie w chrześcijańskiej rodzinie. Dzięki pobieranym prywatnym lekcjom i nauce angielskiego w szkole wieczorowej udało mu się zostać studentem prestiżowego American College of Beirut. Studiował tam medycynę (Philipp 1979: 11-25). W późniejszych latach przeniósł się do Egiptu, gdzie kontynuował naukę oraz zainteresował się dziennikarstwem. Przełomowym wydarzeniem w jego życiu był udział w wyprawie z generałem Charlesem Gordonem do Sudanu, która rozpałała w nim pasję do historii. Za swój cel życiowy wybrał spopularyzowanie historii świata muzułmańskiego szerszemu gronu odbiorców. Udał się w tym celu do Londynu, gdzie studiował prace europejskich orientalistów w bibliotece Muzeum Brytyjskiego. Napisał i wydał w tamtym okresie wiele historycznych prac. Po powrocie do Egiptu założył czasopismo „Al-Hilāl”. Stało się ono jednym z najważniejszych ośrodków literacko-intelektualnych ówczesnego Egiptu, goszcząc na jego łamach najwybitniejszych twórców epoki *naḥdy* (Moosa 1997: 197-198).

Sławę i rozpoznawalność przyniosły Zaydānowi powieści historyczne, które publikował na łamach wydawanego przez siebie „Al-Hilāl”. W pisaniu przyświecała mu idea, by poprzez fikcję zapoznawać społeczeństwo z historią cywilizacji muzułmańskiej. Wydał ich ponad dwadzieścia. Pisane były w określony sposób. Zaydān zaczynał proces twórczy od zebrania jak największej ilości źródeł na temat wybranego okresu historycznego. W oparciu o uzyskane źródła tworzył szkielet powieści. Jako że jego głównym celem była edukacja społeczeństwa,

¹ Podstawą artykułu jest praca licencjacka obroniona w Zakładzie Arabistyki i Islamistyki UAM w Poznaniu w roku 2020 pod kierunkiem dr. Filipa Jakubowskiego.

² Tłumaczona z arabskiego jako „renesans”, „odrodzenie”. Tą nazwą określa się kulturowo-literacką odnowę, która miała miejsce w świecie arabskim (szczególnie w Egipcie, Libanie i Syrii) w XIX i na początku XX wieku.

przedkładał treść nad formę. Jego bohaterowie byli z reguły jednowymiarowi i zamiast przechodzić rozwój wraz z biegiem akcji, służyli autorowi za narzędzia mające pomóc przedstawić określone wydarzenie i nakreślić jasną linię pomiędzy dobrem a złem (Moosa 1997: 197-201). Tę prostą konstrukcję, która zapewniła popularność jego twórczości, Zaydān zastosował również przy pisaniu analizowanej powieści *Šārl wa ‘Abd ar-Raḥman*.

Analiza tego, w jaki sposób Zaydān przedstawia Al-Andalus, została podzielona na trzy części. Pierwsza skupia się na ogólnym przedstawieniu panujących pomiędzy różnymi grupami religijnymi stosunków w rządzonej przez muzułmanów Al-Andalus i przedstawianiu go jako miejsca odznaczającego się niezwykłą tolerancją. Druga część analizy skupia się na przedstawieniu przez autora Berberów i roli, jaką w kontekście pierwszych wieków rozwoju cywilizacji muzułmańskiej przypisał im Zaydān. W trzeciej części przeanalizowany został sposób przedstawienia przez autora powieści mniejszości żydowskiej oraz to, jak europejskie antysemityczne stereotypy oddziaływały na sposób opisu żydów w powieści dziejącej się w VIII wieku.

Przed analizą warto zapoznać się pokrótce z fabułą książki *Šārl wa ‘Abd ar-Raḥman*. Jej akcja dzieje się w 732 roku na północnym pograniczu Al-Andalus. Wydarzeniem historycznym, które Zaydān postanowił przybliżyć swoim czytelnikom w tej powieści, była bitwa pod Poitiers. Fabuła książki koncentruje się wokół podboju ziem należących do księcia Akwitanii Odoną prowadzonego przez namiestnika Al-Andalus ‘Abd ar-Raḥmana al-Ġāfiqiego. Namiestnikowi towarzyszy Hāni, w którym Zaydān przedstawia idealne cechy wojownika oddanego islamowi. Odon, przedstawiony w powieści jako czarny charakter, przestraszony możliwością porażki prosi o pomoc majordomusa państwa Franków – Karola. Powieść kończy się tak jak historyczne starcie, porażką wojsk muzułmańskich i zwycięstwem dowodzonej przez Karola (nazwanego później Młotem) armii.

Przedstawienie Al-Andalus

Relacje między różnymi społecznościami oraz mit *convivencii*

Al-Andalus nabrało na przestrzeni wieków w historiografii i literaturze arabskiej charakteru mitu o „raju utraconym”. Muzułmańskie panowanie przedstawiane było jako okres rozkwitu kulturalnego, cywilizacyjnego i naukowego. Panującego w VIII w. emira ‘Abd al-Raḥmāna (znanego również jako Sokół Kurajszytów, *Ṣaqr al-Qurayṣ*), , ocalałego z masakry dynastii Ummajadów, postrzega się jako jednego z najwybitniejszych muzułmańskich władców. Również u zachodnich historyków popularny był pogląd zwany *convivencią*. Według niego różne grupy żyjące na terenie władanym przez muzułmanów miały egzystować ze sobą w pokoju i zgodzie (Catlos 2019: 36). Współcześni historycy zajmujący się tematyką Al-

Andalus, tacy jak np. Brian A. Catlos czy Dario Fernandez-Morera, skłaniają jednak się ku tezie, że obraz ten jest znacznie wyidealizowany.

Sposób, w jaki Zaydān opisał Al-Andalus, jest podobny do tego, co w odniesieniu do zachodniej historiografii określa się *convivencią*. Na początku powieści *Šārl wa ‘Abd ar-Raḥman* przedstawiony jest opis podboju Półwyspu Iberyjskiego przez muzułmanów (w historiografii arabskiej określane jako *Fatḥ al-Andalus*). Można w nim przeczytać, że

„[...] kiedy dwadzieścia dwa lata temu muzułmanie zdobyli Hiszpanię, traktowali jej lud przyjaźnie i sprawiedliwie, nie wymuszali przysięgi wierności i nie przelewali krwi niewinnych. Ten, kto wybrał pozostanie przy swojej wierze, był pod ochroną, a ten, kto przyjął islam a był niewolnikiem, stawał się wolny oraz dostawał prawa i obowiązki muzułmanina. Władcy wizygotyccy traktowali swoich obywateli jak niewolników i w ten sposób wykorzystywali ich do pracy w domach czy na polach. Kiedy muzułmanie przybyli i podbili ich kraj dali im wybór pomiędzy islamem a dżizją³, a ten, kto przyjął islam, a był niewolnikiem, stawał się wolny” (Zaydān 2011: 36)⁴.

Fatḥ al-Andalus przedstawiony jest tutaj jako niemalże pokojowy proces, który przez lokalną ludność traktowany jest jako wyzwolenie spod tyranii. Zaydān silnie zarysowuje kontrast między rządami chrześcijan a muzułmanów. Te pierwsze jawią się jako czasy, gdy nawet ludzie wolni traktowani są niczym niewolnicy. Autor idealizuje przebieg podboju Al-Andalus, jednak trzeba przyznać, że podkreślając polepszenie się sytuacji np. niewolników nie mija się z prawdą. Za rządów muzułmanów niewolnicy uzyskali możliwość, by wraz z przejściem na islam uzyskać wolność. Nie oznaczało to jednak, że konwertyci cieszyli się takimi samymi wpływami politycznymi jak nowi władcy tych terenów. Zarysowany był wyraźny podział pomiędzy „oryginalnymi” muzułmanami z Półwyspu Arabskiego a ludami, które podczas podbojów muzułmańskich zdecydowały się przejść na islam (Catlos 2019: 39). Przejście na islam nie było jednak procesem, któremu poddać mógł się każdy, więc niewolnicy w dalszym ciągu byli obecni w Al-Andalus. Tak Zaydān opisywał ich sytuację:

„Wprawdzie Arabowie mają niewolników oraz *mawālī*⁵, jednak są dla nich o wiele bardziej przyjaźni niż oni [Frankowie]. Niewolnictwo nie jest wśród muzułmanów postrzegane dobrze, a islam wzywa do jego zniesienia” (Zaydān 2011: 135-136).

³ Podatek nakładany dawniej na innowierców w krajach rządzonych przez muzułmanów.

⁴ Tłumaczenia fragmentów *Šārl wa ‘Abd ar-Raḥman* są autorskie.

⁵ Termin oznaczający w tamtym okresie konwertytę, który by stać się członkiem społeczności muzułmańskiej zostawał klientem arabskiego plemienia.

Autor nie neguje tutaj faktu posiadania przez muzułmanów niewolników, jednak podkreśla ponownie fakt, że ludność ta jest traktowana przez nowe władze lepiej, niż miało to miejsce za czasów rządów chrześcijan. Rządy muzułmanów są przedstawione jako bardziej oświecone niż rządy chrześcijan. Sytuacja niewolników pod rządami muzułmanów poprawiła się, m.in. ze względu na to, że Koran nadawał im podmiotowość i określał, jak powinni być traktowani.

Zaydān wielokrotnie na kartach powieści tworzy wrażenie, jakoby chrześcijańska i żydowska ludność miejscowa wyczekiwała przejęcia władzy przez muzułmanów. Widać to, gdy w jednej rozmowie między bohaterami powieści opisywany jest nastrój panujący pośród ludności frankijskiej:

„Liczą oni na to odkąd usłyszeli o sytuacji Hiszpanów po tym jak znaleźli się pod panowaniem Arabów, ponieważ widzieli ich przechodzących z niewoli w wolność oraz z tyranii w sprawiedliwość pod opieką islamu” (Zaydān 2011: 36).

Rządy muzułmanów w tej wizji autora były o tyle lepsze dla mieszkańców Al-Andalus, że ich „sława” wykraczała poza jego granice i sprawiała, że chrześcijańscy Frankowie mieli liczyć na przejęcie ich ziem przez ‘Abd ar-Raḥmana al-Ġāfiqīego. Czytelnik miał odnieść wrażenie, że Al-Andalus za czasów panujących tam muzułmanów było krainą o rządach niemalże idealnych. W powieści zdarzają się wprawdzie opisy, które mogłyby zburzyć ten obraz, jak np. złupienie katedry w Bordeaux, wraz z biegiem akcji okazuje się jednak, że było to dokonane z samowoli oddziałów Berberów, nie zaś na rozkaz arabskiego władcy.

Najważniejszym elementem opisu Al-Andalus, który wpisywał się w wówczas przyjęte myślenie o tej krainie, są opisy traktowania mniejszości religijnych:

„W przypadku [rządów] muzułmanów ich poddany, który przeszedł na islam był traktowany w pełni jak wolny człowiek, a ten, który trwał w wierze chrześcijańskiej utrzymywał swą wolność do odprawiania religijnych ceremonii, przestrzegania swoich zwyczajów i moralności oraz innych rzeczy, jak pozostanie przy swoim systemie władzy i sądownictwa” (Zaydān 2011: 36);

„[...] sprawiedliwość jest podstawą dla władcy, dobrocią dla poddanych skłania ich do posłuszeństwa i miłowania [go]. Tyczy się to dokładnie ludu *ḍimmich*⁶, chrześcijan i żydów, a w szczególności mnichów i kapłanów, będących opiekunami świątyń. W Koranie oraz hadisach Proroka, pokój z Nim, powiedziane jest, by zapobiegać próbom krzywdzenia ich” (Zaydān 2011: 43);

⁶ Niemuzułmańska ludność wyznająca religie monoteistyczne zamieszkująca tereny kontrolowane przez muzułmanów.

„Arabowie są narodem traktującym z wielką dobrocią swoich poddanych jak i jeńców oraz, że tam gdzie od wschodu do zachodu rozciąga się ich władza ludy tamtejszych krain cieszą się wolnością religijną i osobistą” (Zaydān 2011: 132).

W każdym z przytoczonych cytatów autor podkreśla panującą w Al-Andalus tolerancję religijną. Przywołuje Koran, który nakazuje muzułmańskim władcom wzięcie w opiekę *dimlich*. Warto zwrócić uwagę na fragment mówiący o zachowaniu struktur władzy i sądownictwa wewnątrz tych mniejszości. Była to częsta praktyka podczas podbojów arabskich, której celem było sprawienie, by podbita ludność jak najmniej odczuwała zmianę władzy. W ten sposób zmniejszono ryzyko wystąpień przeciw nowym władcom. Trzeba jednak zauważyć, że idea tolerancji i wolności religijnej rozumiana była w tamtym czasie inaczej niż rozumiana jest współcześnie. Nie oznaczała ona, że członkowie mniejszości mieli te same prawa, co muzułmanie i że byli im równi. Grupy te nie żyły ze sobą, a obok siebie we względnej zgodzie. Wyjąwszy poszczególne wyjątki mniejszości religijne nie partycypowały we władzy w państwie muzułmańskim. Możliwością na awans społeczny była konwersja na islam. Zachęcał również do niej system podatkowy, który był korzystniejszy dla muzułmanów (Glick 2005: 187). Zaydān podkreśla również, że takie traktowanie mniejszości z szacunkiem oraz ich ochrona ze strony muzułmańskich władców nie była domeną wyłącznie Al-Andalus, a cechowała ona wszystkie tereny kontrolowane przez Arabów. Są oni przedstawieni w sposób wyidealizowany i niemalże pozbawieni wad. Taka idealizacja nie dotyczy jednak wszystkich muzułmanów. Obraz Berberów, jaki rysuje Zaydān, dalece od niej odbiega.

Przedstawienie Berberów jako chciwego i zdradzieckiego ludu

Berberowie (nazywani przez siebie Amazigh- „ludzie wolni”) są zróżnicowaną etnicznie grupą rdzennej ludności Afryki Północnej i Sahary (<https://encyklopedia.pwn.pl/szukaj/berberowie.html>, data dostępu 28.05.2024). Wraz z rozszerzaniem się ziem kalifatu na tereny Afryki Północnej wielu z nich przyjęło islam. Stali się oni jednym z filarów oddziałów muzułmańskich i kluczowym elementem dalszego rozwoju terytorialnego kalifatu (Catlos 2019: 17-18). Dla większości z przywódców berberyjskich przyjęcie islamu było wyborem czysto pragmatycznym. Umożliwił im on udział w dalszych podbojach oraz, co ważniejsze, w podziale łupów. Z czasem jednak pojawił się wśród nich resentyment do Arabów. Uważali, iż podział ziem i łupów niesprawiedliwie ich faworyzował (Catlos 2019: 41). Zaydān zaznacza, że to Berberowie stanowili większość wojowników podczas *Faṭḥ al-Andalus* (Zaydān: 13), jednak gdy wprowadza do fabuły postać Busṭāma, dowódcy Berberów, tak opisuje motywacje ich uczesnictwa:

„w ich towarzystwie był dowódca Berberów o imieniu Bustām. On i jego plemię przyjęli islam z chciwej chęci zdobycia łupów na drodze grabieży i plądrowania” (Zaydān: 23).

Chociaż jego opis nie mija się z prawdą historyczną, zgodnie, z którą przyjęcie islamu było dla Berberów pragmatyczne, to jednak słowa, jakich używa Zaydān są, celowo nacechowane negatywnie. Mają na celu stworzenie kontrastu, pomiędzy Arabami, walczącymi szlachetnie ku chwale islamu, a Berberami, którzy plądrując i grabiąc chcieli zdobyć jak najwięcej dóbr materialnych.

Obraz Berberów nie jest u Zaydāna wyłącznie negatywny. Kiedy wspomina o ich umiejętnościach wojennych i odwadze, można wręcz wyczuć w tych opisach nutę podziwu:

„Był to lud atakujący zaciekle i pełen odwagi, jednakże jego wsparcie islamu nie pochodziło ze szczerości serca, co brało się z braku szacunku Arabów dla nie-Arabów, nawet jeśli ci byli muzułmanami. Towarzyszyli Arabom w ich wojnach bardziej z chęci zdobycia łupów, aniżeli wsparcia sprawy islamu” (Zaydān: 22),

„[...] Berberowie wykazywali się w wojnach odwagą i sprawnością, w szczególności Bustām, który atakował mury, nie lękał się strzał i stawał czoła rycerzom nie mając w sercu krzty strachu. Kiedy bitwa była zakończona i dzielono się łupami wybierał dla siebie najlepsze z nich. Świadomy jego wściekłości, 'Abd ar-Rahman traktował go łagodnie, tak by jego wściekłość i grubiaństwo nie doprowadziły do rewolty przeciwko muzułmanom” (Zaydān: 25).

Te dwa przytoczone cytaty dobrze oddają ogólny stosunek Zaydāna do Berberów. Opisuje ich on jako odważnych wojowników, którzy walczą zaciekle i nie boją się wroga, co można by uznać za przedstawienie ich w dobrym świetle. Te pozytywne cechy są jednak przez autora natychmiastowo zestawione z tymi mniej przychylnymi. Zaydān nie omieszka podkreślić (czyni to kilkakrotnie na kartach powieści), że ich główną motywacją, by wykazywać się odwagą, jest chciwość. Opisując zaś ich wodza Bustāma, tworzy on obraz wściekłej i nie potrafiącej panować nad sobą jednostki, która chociaż w trakcie walki wykazuje pozytywne cechy, to poza nią potrzebuje nad sobą mądrego arabskiego władcy, który w odpowiedni sposób nią pokieruje. Wspomina on wprawdzie o złym traktowaniu niearabskich muzułmanów przez Arabów, jednak można odnieść wrażenie, że jego zdaniem było ono częściowo uzasadnione, jako że Arabowie wykazywali się o wiele wyższym poziomem rozwoju cywilizacyjnego niż Berberowie.

Przedstawienie grupy, która kontroluje zamieszkałe przez nią tereny, jako dziekiej i wymagającej „edukacji” ze strony bardziej oświeconego narodu, przywołuje na myśl opisy ludów afrykańskich i amerykańskich przez przedstawicieli państw europejskich kolonizujących te tereny. Chociaż Arabowie sami znajdowali się

w XIX wieku pod kontrolą obcych mocarstw, Zaydān w swojej powieści przyjmuje perspektywę nie narodu podbitego, a podbijającego.

Innym XIX-wiecznym autorem, który w wielu aspektach przypomina Zaydāna i nie trzeba go daleko szukać, jest Henryk Sienkiewicz. Podobnie jak Libańczyk, tworzył on powieści historyczne, które miały zapoznać jego rodaków z ich historią oraz wzbudzać ducha narodowego w narodzie pozbawionym państwa. Jego idea pisania powieści „ku pokrzepieniu serc” nie różniła się bardzo od celów, które przyświecały Zaydānowi. Jednak podobnie jak on, pisząc o swoim narodzie, by uwypuklić jego dobre cechy, przedstawiał inny w sposób negatywny. Kozacy w książce *W ogniu i mieczem* są opisani jako „bezmyślne, wieczne pijane tłumy, spragnione krwi laickiej i łupów” (Nofer-Ładyka 1998: 198), a Chmielnicki, ich przywódca, ukazany jest jako zdradziecki i siejący zniszczenie człowiek, który łatwo ulega żądom i emocjom. Wyobrażenie Sienkiewicza o Kozakach bardzo przypomina wyobrażenie Zaydāna o Berberach.

Opis żydów poprzez pryzmat stereotypów czasów autora

Mniejszość żydowska była nieodłącznym elementem historii Al-Andalus. Zamieszkiwała ona licznie tereny dzisiejszej Hiszpanii aż do czasu wydania Edyktu z Alhambry⁷. Z racji na prześladowania pod panowaniem Wizygotów wielu z nich wspierało muzułmański podbój tych terenów. Okres pierwszych wieków Al-Andalus postrzegany był długo jako czas niezwyklej tolerancji względem mniejszości żydowskiej. Jest to jednak również pozostałość idealizacji Al-Andalus i przedstawiana go jako tolerancyjnego raju. Wprawdzie ogólne warunki życia żydów pod rządami muzułmanów były lepsze od tych za czasów chrześcijańskich Wizygotów, to jednak doświadczały oni w dalszym ciągu niechęci ze strony rządzącej większości, a w niektórych sytuacjach dochodziło nawet do ich pogromów (Fernández-Morera 2018: 177-179).

Zaydān, opisując relacje między żydami a muzułmanami, tworzy obraz ludów, które żyły w symbiozie. Gdy wspomina o żydowskim tłumaczu, tak opisuje stosunek muzułmanów do tej społeczności:

„[...] Al-Ġulām wrócił z tłumaczem, żydem z Sewilli, który znał liczne języki. Muzułmanie mieli w stosunku do niego wielkie zaufanie, podobnie jak do reszty żydów z Andaluzji, ponieważ byli dla nich dużą pomocą w podboju tego kraju” (Zaydān 2011: 284).

W oryginalnym brzmieniu tekstu autor dwukrotnie podkreśla zaufanie (ثقة) jakim żydzi cieszyli się u muzułmanów i wspomina ich udział w podboju Al-Andalus.

⁷ Wydany w 1492 przez Izabelę Kastylijską i Ferdynanda II Aragońskiego nakazywał żydom opuszczenie terytorium świeżo co zjednoczonego Królestwa Hiszpanii.

Tłumacz natomiast jest przedstawiony jako osoba władająca wieloma językami, co wpisuje się w obraz żydów jako obeznanych z obcą mową, co sprawiało, że nadawali się do roli szpiegów czy też właśnie tłumaczy (Martin 2013: 31).

Zaydān przedstawia też żydów właśnie jako szpiegów, którzy pomagali Arabom w walce z chrześcijańskim wrogiem.

„Abd ar-Raḥman nie był nieświadomy informacji na temat wroga, ponieważ jego szpiedzy byli w każdym zakątku. Większość z nich stanowiła ludność rdzenna dla tych terenów, a w szczególności żydzi, którzy oferowali swe usługi tanio i często, pomagając muzułmanom, by zemścić się na chrześcijanach. Mieli również nadzieję na zdobycie łupów” (Zaydān 2011: 89).

Zapoznaje on też w tym cytacie czytelnika z motywacją, jaką kierowała żydami przy udzielaniu pomocy muzułmanom. Składa się na nią chęć zemsty oraz nadzieja na zdobycie łupów, co tworzy ich negatywny obraz u odbiorcy. W podkreśleniu chciwości, jako jednej z motywacji, która kierowała żydami, można dopatrywać się antysemitckiego stereotypu, jakoby żydzi byli szczególnie przywiązani do pieniędzy i że są one ich główną motywacją w działaniu. Autor przeczy jednak sam sobie, nawiązując do tego stereotypu, ponieważ mówi, że żydzi skłonni byli odpuścić część zysków, byleby tylko dokonać zemsty na chrześcijanach.

W powieści Zaydāna zemsta ta przejawiała się w krwawy sposób. Píše on, że

„[...] część żydów kupuje jeńców, w celu karania(torturowania) ich, mszcząc się za to, co chrześcijanie czynili wobec nich wcześniej. Wielu żydów kupuje chrześcijańskich jeńców i morduje ich” (Zaydān 2011: 58).

Tutaj Zaydān, który twierdził, że jego książki opierają się na prawdzie historycznej, przedstawia wydarzenia niemające z nią wiele wspólnego. Faktem jest, że los żydów za rządów chrześcijan był gorszy niż za panowania muzułmanów, jednak źródła wizji żydów torturujących chrześcijańskich jeńców należy dopatrywać się w wywodzącym się z kręgu kultury europejskiej micie o dokonywanych przez nich rytualnych mordach na chrześcijanach. Sam koncept mordu rytualnego, dokonywanego przez inną grupę religijną bądź kulturową, był obecny w kulturze europejskiej już w czasach rzymskich. Wtedy to pogańscy Rzymianie oskarżali o to chrześcijan. Tego typu oskarżenia miały na celu zdyskredytowanie mniejszości i usprawiedliwienie ich izolacji od społeczeństwa i dyskryminacji (Tokarska-Bakir 2008: 177-178).

Wpływ pochodzących z europejskiej kultury antysemitycznych stereotypów na twórczość Zaydāna można wyraźnie dostrzec, gdy opisuje on przybycie grupy żydowskich kupców:

„[...] przybyła grupa żydów z Kairuanu, Sewilli i innych muzułmańskich miast.

Towarzyszili oni kampanii w celu zarobku tymi sposobami handlu. A żydzi nigdy nie przepuszczają takiej okazji. Jeden z nich podszedł, miał na głowie czarny, szeroki turban, brodę sięgającą piersi oraz szeroki, szpiczasty niczym u orła nos” (Zaydān 2011: 22).

Uwagę przykuwa w nim zdanie o tym, że żydzi nigdy nie przepuszczają narracji na zarobek. Autor przypisuje tutaj cechę chciwości całej nacji, nie zwracając uwagi, że pisze przecież o kupcach, u których podążanie za zyskiem jest podstawą ich zawodu. Problematyczny jest również opis aparycji jednego z kupców, a dokładniej mówiąc jego nosa. Taki sposób prezentacji żydowskich nosów wywodzi się z antysemickiego stereotypu mówiącego o nad wyraz dużych nosach u żydów. Jego początków można szukać w XIII-wiecznej Europie. Od tego czasu był on częstym motywem sztuce czy literaturze. Przykładem jego wykorzystania są antysemickie plakaty z XX-lecia międzywojennego (Lipton 2014).

Przedstawienia żydów w powieści Zaydāna nie można uznać za jednoznacznie negatywne. Relacje między nimi a muzułmanami są bardzo dobre. W przeciwieństwie do wcześniej opisanych Berberów cieszyli się oni zaufaniem Arabów. Nie był on w stanie jednak opisać ich, wybywszy się panujących w jego epoce stereotypów. Z tego powodu żydzi jawią się w *Šārl wa ‘Abd ar-Raḥman* jako chciwy naród, który kierowany żądzą zemsty posuwa się do brutalnych mordów na dawnych prześladowcach. Warto jednak zauważyć, że mimo tego, iż Zaydān jest przedstawicielem literatury arabskiej, w tych opisach wpływa na niego antysemityzm z Europy. Pokazuje to, że arabscy literaci okresu *naḥdy*, studiując literaturę i kulturę europejską, nasiąkali nią.

Podsumowanie

Analiza treści *Šārl wa ‘Abd ar-Raḥman* pokazuje, że pomimo zapewnień samego Zaydāna o tym, że fakty są w powieści historycznej najważniejsze, nie przestrzegał on zawsze swoich wytycznych. Głównym jego celem miało być zapoznanie czytelnika arabskiego z historią muzułmańską. Po dokładniejszym wczytaniu się w treść można jednak odkryć drugi, być może ważniejszy, cel. Było w nim ukształtowanie pewnego obrazu historii w głowie czytelnika. Obraz ten ukazuje Arabów jako tych, którzy wykazywali się szlachetnością, a ich rządy były dobre dla wszystkich, zarówno dla muzułmanów, chrześcijan, jak i żydów. Zaydān był arabskim nacjonalistą i miał na celu wzbudzeniu wśród Arabów poczucia jedności narodowej. Żyjąc w Egipcie, na własne oczy widział narodziny nacjonalizmu egipskiego, jednak uważał go za obejmujący zbyt wąską grupę. W swoich dziełach starał więc stworzyć historię Arabów jako jednego narodu, wpisując się w nurt zwany panarabizmem (Philipp 2014: 79). Z racji na jego religię nie mógł on

czuć się członkiem muzułmańskiej *ummy*, więc przypisanie tylko pozytywnych cech Arabom, a nie wszystkim muzułmanom, miało podkreślić ich wyjątkowość. Píše on oczywiście o islamie z szacunkiem i ustami bohaterów wychwala jego dokonania, jednak opisując z wyższością Berberów, stwarza wrażenie, jakoby tylko Arabowie mogli w pełni zrozumieć szlachetne przesłanie islamu.

Sposób, w jaki opisuje on żydów, pokazuje natomiast, jak duży wpływ wywarła na niego kultura europejska. Opisywał ich on przez pryzmat obecnych w niej od wieków antysemickich stereotypów i wyobrażeń na temat tej społeczności. W tym przypadku jednak myślę, że nie należy doszukiwać się celowości. Zaydān najpewniej reprodukuje poglądy i wyobrażenia, którymi nasiąkł; podobne opisy żydów można znaleźć w innych XIX-wiecznych dziełach. Pisarze epoki *nahdy* poświęcali wiele czasu, czytając europejskich autorów, więc nawet mimowolnie przenikali wyobrażeniami i poglądami, które tamci prezentowali.

Na koniec warto przytoczyć cytaty Zaydāna, w którym opisuje, jakie cechy powinien mieć nowoczesny pisarz:

„Gdy mowa jest o pisarzu uniwersalnym, to jest on sługą społeczności, odpowiedzialnym za jej prowadzenie i powinien podejmować wysiłek na rzecz jej korzyści. W swojej twórczości musi przestrzegać trzech warunków: po pierwsze – wybrać temat, który dostrzega jako potrzebny społeczności, po drugie – ubrać go w formę łatwą do zrozumienia i po trzecie – dążyć do prawdziwości przekazu i szczerości bez stronniczości na rzecz [jakiejś] religii czy partii” (Zaydān 2013: 377).

Przeprowadzona analiza pokazuje, że ostatniego z trzech wymienionych przez niego samego warunków nie udało się Zaydānowi zrealizować.

Bibliografia

- Catlos, Brian A. 2019, *Królestwa wiary. Nowa historia muzułmańskiej Hiszpanii*, tłum. Andrzej Jankowski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, s. 17-18, 36.
- Deuchar, Hannah Scott. 2017. “Nahda”: Mapping a Keyword in Cultural Discourse, *alif Journal of Comparative Poetics* 36, s. 53.
- Fernández-Morera, Dario. 2018, *The Myth of the Andalusian Paradise*, Wilmington: ISI Books, s.177-179.
- Glick, Thomas F. 2005. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Leiden: Brill, s.187.
- Lipton, Sara. 2014. *The Invention of Jewish Nose*, <https://www.nybooks.com/daily/2014/11/14/invention-jewish-nose/>, [23.10.2023].
- Martin, Amaya. 2013. Reflecting His Time: Nineteenth-Century European Anti-Semitic Stereotypes in Jurji Zaydan’s 1903 Arabic Novel *The Conquest of al-Andalus*, *Journal of Jewish Identities* 6, s.31.

- Moosa, Matti. 1997. *The Origins of Modern Arabic Fiction*. London: Lynne Rienner Publishers, s.197-201.
- Nofer-Ładyka, Alina. 1988. *Henryk Sienkiewicz*. Warszawa: Wiedza Powszechna, s. 198.
- Philipp, Thomas. 1979. *Ğurġī Zaydān: His life and thought*. Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, s.11-25.
- Philipp, Thomas. 2014. Essay on Jurji Zaidan's Secular Analysis: Thomas Phlipp (red). *Ğurġī Zaydān and the foundation of Arab Nationalism*, Syracuse University Press, s.79.
- Tokarska-Bakir, Joanna. 2008. *Legenda o krwi. Antropologia przesydu*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., s.177-178.
- Zaydān, Ğurġī. 2011. *Šārl wa 'Abd ar-Raḥman*. Al-Qāhira: Hindawi Foundation for Education and Culture, s. 13, 22-25, 36, 43, 58, 89, 132-136, 284.
- Zaydān, Ğurġī. 2013. *Tariḥ ādāb al-luġa al-'arabiyya*. Al-Qāhira: Hindawi Foundation for Education and Culture, s. 377.

Abstract

The purpose of this article is to analyse the representation of the image of Muslim Spain, also referred to as Al-Andalus, in the novel by the writer Ğurġī Zaydān *Šārl wa 'Abd ar-Raḥman*. The introduction of the article presents a brief biography of the writer and his role in the context of the *Naḥda* era. The author writes of the view known as *convivencia*, which spoke of the peaceful coexistence of the various groups living in Al-Andalus and the religious tolerance that flourished there, and presents the opinions of contemporary historians on the subject. According to the author, the way Zaydān describes Al-Andalus resembles this view. The author draws attention to the writer's political views, which he describes as Arab nationalism. He draws attention to the contrast that is constructed between descriptions of Al-Andalus under Christian rule and under Muslim rule. In the case of the former, it is a land full of intolerance and cruelty. Muslim rule, on the other hand, is described as the advent of an era of justice and tolerance. The author also examines the depiction of the Berbers, an ethnically distinct group from the Arabs, who embraced Islam during the Arab conquests and became part of the Arab Caliphate. This depiction has a xenophobic tinge. According to the author, they appear in the novel as a greedy and violent people who, unlike the Arabs (portrayed as noble warriors), do not fight in the name of Islam, but only for personal gain. The author traces the origins of this depiction to the identity of Ğurġī Zaydān, who, as a Christian and Arab nationalist, sought to arouse a community among the Arabs based on common ethnicity rather than religion. The author also focuses on Zaydān's description of the Jewish minority. He draws attention to the current characterisation of these descriptions by anti-Semitic stereotypes derived from European culture. He concludes that their presence is

Jacek Kinowski

due to the influence of European literature on Arab writers of the Naḥḍa era. In conclusion, the author states that Ġurġī Zaydān, although he aimed to educate the public through his historical novels, was not always faithful to historical truth. According to the author, he often manipulates history by over-exaggerating the negative or positive characteristics of a phenomenon or a particular social group in order to achieve his political goal. The author defines this goal as the formation of a national consciousness in Arabs, so that they feel they are one nation.

Recepcja ismailizmu w dziełach Abū Ḥāmida al-Ġazālego¹

Wprowadzenie

Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī (1058-1111) jest powszechnie zaliczany do najważniejszych uczonych w historii islamu. Do najbardziej uznanych dzieł al-Ġazālego należą: *Ożywienie nauk religijnych (Ihyā' 'ulūm ad-dīn)*, *Cele filozofów (Maqāṣid al-falāsifa)*, *Rozproszenie filozofów (Tahāfut al-falāsifa)* oraz napisana w języku perskim *Alchemia szczęścia (Kīmīyā-yi sa'ādat)*. Głównymi tematami, które podejmował w swoich licznych dziełach, były: prawo muzułmańskie, teologia, filozofia oraz mistycyzm. Al-Ġazālī urodził się w 1058 w Tusie w Chorasanie, gdzie także rozpoczął swoją edukację od studiów nad muzułmańską jurysprudencją (*fiqh*). Przyszły uczony kontynuował swoją edukację w Dżurdżanie, a następnie około 1077 rozpoczął studia w madrasie an-Nizāmiyya w Niszapurze, u jednego z najsłynniejszych szafi'ickich uczonych – Abū al-Ma'ālī al-Ġuwaynīego (1028-1085). An-Nizāmiyya w Niszapurze oraz jej siostrzane madrasas noszące tę samą nazwę zostały założone przez seldżuckiego wezyra Nizām al-Mulka (1018-1092), w celu propagowania szafi'ickiej szkoły prawa oraz aszaryzmu, a także opracowania argumentów przeciwko ismailickim doktrynom w obliczu zagrożenia działalnością fatymidzkich misjonarzy. Po śmierci al-Ġuwaynīego w 1085 roku, al-Ġazālī dołącza na dwór (*mu'askar*) wezyra Nizām al-Mulka, który w 1091 roku powierza mu stanowisko wykładowcy w bagdadzkiej an-Nizāmiyyi.

Czas życia uczonego przypada na okres intensywnej ekspansji ismailizmu na tereny kontrolowane przez sunnickich Seldżuków, podległych nominalnej władzy kalifa abbasydzkiego. Ismailicka ekspansja zasadniczo przybierała charakter rozbudowanej działalności misyjnej (*da'wa*), wspieranej ideologicznie przez kairską centralę z fatymidzkim kalifem-imamem oraz naczelnym misjonarzem (*dā'ī ad-du'āt*) na czele. Do najbardziej spektakularnych wydarzeń, świadczących o skuteczności misji ismailickiej, należy zdobycie Bagdadu w imieniu kalifa fatymidzkiego w grudniu 1058 roku przez zbuntowanego seldżuckiego generała al-Basāsīrīego. Triumf Fatymidów dodatkowo uświetniło pochwycenie abbasydzkiego kalifa al-Qā'ima (1031-1075) oraz przesłanie jego insygniów fatymidzkim kalifowi, al-Mustansīrowi (1029-1094). Rządy al-Basāsīrīego w Bagdadzie okazały się jednak krótkotrwałe, ponieważ już na początku 1060 roku miasto zostało odbite przez seldżuckiego sułtana Tughril

¹ Podstawą artykułu jest praca licencjacka obroniona w Zakładzie Arabistyki i Islamistyki UAM w Poznaniu w roku 2022 pod kierunkiem dr. Łukasza Piątkaka.

Bega (990-1063), a sam al-Basāsīrī poniósł śmierć wkrótce po tym wydarzeniu. Odbicie Bagdadu nie oznaczało jednak zażegnania zagrożenia ze strony zwolenników Fatymidów.

W lutym 1094 roku sunnickim kalifem zostaje szesnastoletni al-Mustazhir, który wkrótce po wstąpieniu na tron polecił al-Ġazālemu napisanie traktatu potępiającego ismailizm. Uczony wspominał to wydarzenie w swoim autobiograficznym dziele *al-Munqid min ad-dalāl*, gdzie stwierdził, że po ukończeniu swojej krytyki filozofów w dziele *Tahāfut al-falāsifa (Rozproszenie filozofów)*, postanowił przestudiować nauki zwolenników *ta'līmu*. W tym samym czasie otrzymał wezwanie od kalifa do napisania dzieła ujawniającego prawdę o sekcie ismailitów, co jeszcze bardziej zwiększyło jego motywację (al-Ġazālī 2013: 58).

Główne dzieła al-Ġazālego poruszające temat ismailizmu

W taki sposób miało powstać pierwsze poświęcone ismailitom dzieło al-Ġazālego – *Wstępki batynitów i cnoty zwolenników kalifa al-Mustazhira (Faḍa'ih al-bāṭiniyya wa faḍa'il al-mustazhiriyya)*. Autor stwierdza we wstępie, że jego dzieło jest zaadresowane zarówno do elity (*al-ḥawāṣṣ*), jak i do pospólstwa (*al-'awāmm*), w związku z czym zostało ono napisane w taki sposób, żeby nie wywoływać u czytelnika poczucia nudy. Zasadniczym celem tego dzieła było dotarcie do możliwie szerokiej grupy odbiorców w celu powstrzymania dalszego rozpowszechniania się ismailickich wierzeń.

Następnym ważnym dziełem al-Ġazālego, poruszającym temat ismailizmu, jest dzieło *Sprawiedliwa waga (al-Qistās al-mustaqīm)*, które powstało około 1105 roku. *Al-Qistās al-mustaqīm* ma postać dialogu pomiędzy al-Ġazālīm oraz bezimiennym ismailitą. Rozmówca al-Ġazālego stara się wykazać słuszność ismailizmu, zestawiając ze sobą dwie metody dochodzenia do prawdy w tematach religijnych: pierwszą jest sunnicka metoda polegająca na rozwiązywaniu zagadnień teologiczno-prawnych poprzez stosowanie indywidualnej opinii (*ra'ī*) oraz analogii (*qiyās*). Natomiast drugą metodą jest ismailicki *ta'līm*, który polega na ezoterycznej interpretacji tekstu objawienia przez obdarzonego nieomylnością (*'isma*) imama z rodu Muḥammada.

Al-Ġazālī uznaje argumentację ismaility na temat wadliwości *ra'ī* oraz *qiyāsu*, przyznaje mu także rację w temacie istnienia nieomylnego imama oraz konieczności podążania za autorytatywnym nauczaniem (*ta'līm*). Za swojego imama uznaje jednak proroka Muḥammada, którego *ta'līmem* jest Koran zawierający w sobie pewne narzędzie dochodzenia do prawdy – „Sprawiedliwą Wagę” (*Al-Qistās al-mustaqīm*) składającą się z pięciu regułach logicznych (*mawāzin*). Jak twierdzi al-Ġazālī tą wagą miał się posługiwać już prorok Abraham (Ibrāhīm) w trakcie swojej dyskusji z Nimrodem (K 2:258). Sunnicki uczony uzasadnia każdą z tych

reguł odpowiednio dobranymi fragmentami Koranu, jednak zaznacza także, że były one już znane innym narodom, które nauczyły się ich z objawienia dostarczonego przez Abrahama (Ibrāhīm) oraz Mojżesza (Mūsā). Uczony dodaje, że sami ismailici również posługują się zniekształconymi regułami Sprawiedliwej Wagi, które nazywa „regułami Szatana” (*mawāzin aš-Šaytān*), dzięki czemu są w stanie pozornie uzasadnić swoje fałszywe poglądy.

Dziełem zamykającym listę najważniejszych prac al-Ġazālego, które poruszają tematykę ismailizmu, jest traktat autobiograficzny *al-Munqid min ad-ḡalāl*. Powstał on po 1106 roku, a jego przewodnim tematem jest przedstawienie współczesnych autorowi prądów intelektualno-religijnych w islamie oraz wykazanie ich niższości względem poznania mistycznego. W traktacie tym autor przedstawia kolejno historie swoich studiów nad naukami kolejnych grup ludzi poszukujących prawdy. Trzeci rozdział tego dzieła dostarcza wielu interesujących uwag na temat licznych interakcji uczonego z ismailitami oraz historii powstania pierwszego antyismailickiego dzieła al-Ġazālego – *Faḍa’ih al-bāṭiniyya*. W trakcie tych studiów uczonego miał pierwszy raz natrafić na nowe ismailickie poglądy (nizarycką doktrynę *ta’līm*), które różniły się od ich wcześniejszych doktryn (Al-Ġazālī 2001: 51)². Informacje na temat ismailizmu miał czerpać z dzieł ismailickich uczonych, uzupełnionych uwagami swojego towarzysza, który na pewnym etapie życia miał być związany z tym odłamem.

W dziele tym al-Ġazālī obarcza winą za rozprzestrzenienie się ismailizmu sunnickich alimów, którzy powodowani fanatycznym sprzeciwem wobec wrogiego odłamu islamu, starali się nieudolnie potępić *ta’līm* oraz wiarę w istnienie nieomylnego i bezgrzesznego nauczyciela. Autor *al-Munqid min ad-ḡalāl* stwierdza, że owi alimowie powinni byli uznać konieczność istnienia nieomylnego i bezgrzesznego nauczyciela w postaci proroka Muḥammada. Na zarzut nizaryckich ismailitów, że Muḥammad nie żyje, uczonego odpowiada, że ich imam jest nieobecny (*ḡā’ib*), a kiedy *ta’līm* jest doskonały to śmierć nauczyciela nie stanowi większej przeszkody niż jego nieobecność³.

² Czas, w którym powstawały dzieła al-Ġazālego, zbiegł się z powstaniem nizaryckiego odłamu ismailizmu, uważającego za swojego imama Nizāra ibn al-Mustanšira. Po tragicznej śmierci Nizāra pod koniec 1095 roku doszło do rozłamu w społeczności fatymidzkich ismailitów, spośród których część zamieszkująca tereny kontrolowane przez Seldżuków opowiedziała się za imamatem Nizāra i uznała go za nieobecnego (*ḡā’ib*) imama, którego reprezentować miałyby fatymidzki misjonarz Ḥasan aš-Šabbāh, znany również jako Starzec z Gór. Cechą wyróżniającą nizarytów od innych ugrupowań ismailickich był nowy sposób uzasadniania konieczności podążania za autorytatywnymi naukami nieomylnego imama (*ta’līm*) (Mitha 2001: 48).

³ Al-Ġazālī popiera twierdzenie o doskonałości *ta’līm* Muḥammada następującym ajatem: „Dzisiaj udoskonaliłem dla was waszą religię” (K 5:3).

Krytyka doktryny ismailickiej

Natura Boga (*Ilahiyyāt*)

Ismailickie poglądy na naturę Boga są poddawane krytyce przez al-Ġazālego przede wszystkim w dziele *Fada'ih al-bāṭiniyya wa faḍa'il al-mustazhiriyya*. Uczony stwierdza w nim, że ismailici wierzą w istnienie dwóch odwiecznych bogów, przy czym pierwszy z nich jest przyczyną istnienia drugiego. Z tego powodu pierwszy bóg jest nazywany poprzedzającym (*as-sābiq*), a drugi następującym (*at-tālī*). Al-Ġazālī dodaje, że pierwszy jest nazywany także intelektem (*ʿaql*) oraz piórem (*qalam*), natomiast drugi bóg nosi również miana duszy (*nafs*) oraz tablicy (*lawḥ*). Poprzedzający bóg jest doskonały, w odróżnieniu od następującego boga, który jest od niego zależny. Sunnicki uczony stwierdza, że ismailiccy misjonarze uzasadniają swoją wiarę w dwa bóstwa powszechnym występowaniem w Koranie *pluralis maiestatis*: „Zaprawdę, my posłaliśmy... (K 15:9, 76:23), „My rozdzieliliśmy...” (K 43:32). Mieli twierdzić także, że ajat „Wystawiaj imię twego Pana, Najwyższego” (K 87:1) również wskazuje na istnienie dwóch bogów, ponieważ gdyby nie istniał wraz z pierwszym bogiem drugi bóg, również posiadający atrybut wielkości (*ʿuluww*), użycie słowa najwyższy (*al-aʿlā*) byłoby niewłaściwe (Al-Ġazālī 2001: 44). Następnie al-Ġazālī porusza temat całkowitego odarcia pierwszego boga z jego atrybutów. Ismailici mieli twierdzić, że nie można zdefiniować Boga ani istnieniem, ani nieistnieniem. W związku z tym Bóg nie jest ani istniejący, ani nieistniejący; ani poznawalny, ani nie poznawalny. Uczony stwierdza, że ten sposób uprawiania teologii zdaje się sugerować, że w rzeczywistości zaprzeczają oni istnieniu Stwórcy. Gdyby ismailiccy misjonarze wprost stwierdzali, że Bóg nie istnieje, nie byłiby w stanie zyskać poparcia wśród muzułmanów. Dlatego, na drodze podstępnej, ograniczają się do powstrzymywania swoich zwolenników od nazywania Boga istniejącym, przez co doprowadzają ich do nieświadomego deklarowania ateizmu. Swoje działanie mają uzasadniać troską o uniknięcie antropomorfizacji Boga, dzięki czemu zyskują poparcie muzułmanów o podobnych tendencjach (Al-Ġazālī 2001: 44-45).

Następnie al-Ġazālī stwierdza, że ismailicka doktryna dotycząca natury Boga jest kopią wierzeń dualistów i zaratusztrian, a różnica między nimi ma polegać na zastąpieniu terminów światło (*nūr*) i ciemność (*zulma*) terminami *as-sābiq* oraz *at-tālī*. Uczony kończy fragment poświęcony krytyce poglądów swoich przeciwników na naturę Boga stwierdzeniem, że skopiowali oni od filozofów pogląd, że pierwsza przyczyna (*al-mabda' al-awwal*) jest przyczyną istnienia uniwersalnego intelektu, który wyemanował z niej z konieczności, a nie z jej woli, i że do powstania intelektu doszło bez żadnego pośrednika. Dodaje również, że ismailici wierzą w serię odwiecznych bytów, nazywanych przez nich intelektami, które są związane z poszczególnymi sferami świata (Al-Ġazālī 2001: 45-46).

Al-Ġazālī przedstawia ismailickie poglądy na boską naturę w sposób zmanipulowany, bardzo nieprzychylnie interpretując doktryny swoich przeciwników. Uwidacznia się to zwłaszcza w twierdzeniu, że ismailici wierzą w dwóch odwiecznych bogów. W rzeczywistości ismailickie kosmologie, pozostające pod silnym wpływem neoplatonizmu, utożsamiają koranicznego Boga ze stwórcą pierwszego intelektu oraz uniwersalnej duszy. Warto zaznaczyć, że w kosmologiach as-Siġistānīego oraz al-Kirmānīego funkcję źródła wszystkich bytów, neoplatońskiej jedni (*al-wahda*), pełni pierwszy intelekt. Nie oznacza to jednak uznawania przez ismailitów pierwszego intelektu za Boga, który we wspomnianych kosmologiach jest postrzegany jako całkowicie transcendentna i niepoznawalna zasada istnienia (Adamson 2015: 88-95).

Imamat (*Imāma*)

Następnym ważnym, krytykowanym przez al-Ġazālego w *Faḍa'ih al-bāṭiniyya* ismailickim dogmatem jest wiara w nieomylnego imama oraz związane z nim poglądy na historię objawienia. Uczony relacjonuje, że pomimo pewnych różnic ismailici są zgodni w swojej wierze w konieczność istnienia nieomylnego interpretatora objawienia, którym jest wyznaczony imam z rodu proroka Muḥammada. W wybranym momencie może istnieć tylko jeden nieomylny imam i nie może zaistnieć sytuacja, w której nieomylnego imama zabraknie. Jest on równy w swoim statusie i nieomyślności prorokowi, od którego różni się jedynie tym, że nie otrzymał on od Boga objawienia (*wahy*). Jak odnotowuje al-Ġazālī, wiara ta jest przez ismailitów uzasadniana twierdzeniem, że brak imama oznaczałoby utracenie dostępu do prawdziwej wiedzy religijnej oraz tym, że zaistnienie takiej sytuacji oznaczałoby zadanie kłamu słowom proroka Muḥammada: „Každy ród zostanie przerwany [odcięty] z wyjątkiem mojego związku i mojego rodu” oraz jego wypowiedzi: „Czy nie zostawiłem wam Koranu i mojej rodziny?” (al-Ġazālī 2001: 47).

Następnie al-Ġazālī przedstawia czytelnikowi rolę imamów w ismailickiej historii objawienia. Uczony stwierdza, że według ismailitów prawa objawiane przez proroków obowiązują przez siedem pokoleń, do momentu powołania przez Boga nowego proroka, który przekazuje nowe prawo oraz unieważnia prawa swojego poprzednika. W *Faḍa'ih al-bāṭiniyya wa faḍa'il al-mustazhiriyya* cykl objawienia został przedstawiony w następujący sposób: Prorok mówiący (*nāṭiq*), abroguje prawo poprzedniego proroka, a następnie jest zastępowany przez milczącego (*ṣāmit*), który umacnia prawo objawione przez *nāṭiq*a. Po śmierci milczącego następuje siedem pokoleń imamów, a ostatni z nich jest zarazem prorokiem przynoszącym nowe prawo. Cykl ten został rozpoczęty wraz z pierwszym prorokiem, Adamem. Każdemu prorokowi ma towarzyszyć przedstawiciel (*sūs*, tożsamy z *ṣāmitem*). *Sūs* jest także

nazywany bramą (*bāb*), ponieważ zapewnia dostęp do wiedzy proroka w schyłkowym okresie jego życia oraz po jego śmierci, co potwierdzać mają słowa Muḥammada: „Jestem miastem mądrości, a ‘Ali jest jego bramą” (al-Ġazālī 2001: 48).

Przedstawicielem pierwszego proroka był Set (Šīt), a każdy z następujących po nim depozytariuszy prawdziwego znaczenia objawienia nosił miana: uzupełniającego (*mutimm*), następującego (*lāḥiq*) oraz imama. Era prawa objawionego przez Adama została zakończona przez kolejnego proroka, Noego (Nūḥ), którego przedstawicielem (*sūs*) był Sem (Sām). Jak relacjonuje al-Ġazālī, następującymi po nich parami proroków i ich przedstawicieli byli: Abraham (Ibrāhīm) oraz Izaak (Ishāq) (lub według niektórych Izmael-Ismā‘īl), Mojżesz (Mūsā) oraz Aaron (Hārūn), Jezus (‘Īsā) oraz Szymon Piotr (Šam‘ūn), Muḥammad oraz ‘Alī. Po ‘Alīm (uważanym również za pierwszego imama) nastąpiło pięciu imamów: al-Ḥasan, al-Ḥusayn, ‘Alī ibn al-Ḥusayn, Muḥammad al-Bāqir oraz Ġa‘far as-Sādiq. Cykl prawa objawionego przez Muḥammada miał zakończyć się wraz ze śmiercią Ġa‘fara as-Sādiqa. Al-Ġazālī kończy swoje przedstawienie tematu ismailickiej historii objawienia stwierdzeniem, że kolejne cykle profetyczne ciągną się w nieskończoność (*wa-hākaḏā yadūru al-amr abad ad-dahr*) (al-Ġazālī 2001: 49).

Ismailicki dogmat o naturze imamaty oraz związane z nim poglądy na temat natury objawienia zostały przedstawione przez al-Ġazālego w sposób dosyć dokładny, dzięki czemu skutecznie zarysowują charakterystykę różnorodnych, ismailickich kosmologii. Do czasów reformy doktryny dokonanej w 899 roku przez ‘Abd Allāha al-Mahdīego bi-Allāh ismailici faktycznie wierzyli, że historia objawienia przebiega w siedmiu erach prorockich (*dawr*). Każdą z tych er miała rozpoczynać działalność proroka mówiącego (*nāṭiq*), który ogłaszał Boże objawienie mające obowiązywać w danej erze. Jednak prorok mówiący miał przekazywać jedynie zewnętrzne (*zāhir*) znaczenie objawienia, wyrażające się w prawie religijnym. Z tego powodu po każdym proroku mówiącym następował prorok milczący (*šāmīt*) nazywany także pełnomocnikiem (*waṣī*) oraz podstawą (*asās*), który miał objaśniać swoim wybranym ezoteryczne (*bāṭin*) znaczenie objawienia. Jednak wbrew twierdzeniu al-Ġazālego ismailici (zarówno przed, jak i po reformie al-Mahdīego) nie wierzyli, że cykle profetyczne powtarzały się w nieskończoność. Do 899 roku główny nurt ismailizmu utrzymywał, że Muḥammad Ibn Ismā‘īl będący siódmym imamem nie umarł, ale pozostaje w ukryciu i powróci jako *mahdī* oraz *nāṭiq*. W odróżnieniu od poprzednich proroków nie miał jednak przynieść ze sobą nowego objawienia, zamiast tego miał on doprowadzić do pełnego objawienia ezoterycznego znaczenia wszystkich poprzednich objawień tym samym unieważniając dotychczasowe prawo islamu (Danecki 2007: 318). Od tej pory rozróżnienie pomiędzy zewnętrznym oraz wewnętrznym znaczeniem objawienia miało zaniknąć, a imam-*mahdī* miał sprawować sprawiedliwe rządy na ziemi aż do końca świata. Natomiast w wyniku

reformy doktrynalnej ‘Abd Allāh został uznany za *mahdīego*, a zarazem dopuścił istnienie kolejnych generacji imamów w ramach ery islamu. Nie oznaczało to jednak wiary w kolejne, nieskończenie następujące po sobie cykle profetyczne (Daftary 2008: 66).

W siódmym rozdziale *Faḍa’ih al-bāṭiniyya* al-Ġazālī poddał krytyce ismailicką doktrynę wyznaczania następnego imama poprzez wyraźne stwierdzenie jego poprzednika (*naṣṣ*). Sunnicki uczoney stwierdza, że wiara ismailitów w tę doktrynę została zapożyczona od imamitów, a następnie przedstawia cztery warunki, które muszą zostać spełnione, aby móc uznać prawdziwość *naṣṣu*. Po pierwsze – każdy imam musi posiadać syna, po drugie – każdy imam przed swoją śmiercią musi wyznaczyć swojego syna na imama, po trzecie – musi istnieć niepodważalny przekaz wskazujący na to, że Prorok obdarzył wszystkich swoich potomków (imamów) autorytetem równym jego autorytetowi oraz po czwarte, że istnieje przekaz wskazujący na trwałe przeniesienie nieomyślności na następnego imama od momentu jego wyznaczenia do momentu jego śmierci (Al-Ġazālī 2001: 122). Al-Ġazālī stwierdza, że gdyby trzeci oraz czwarty warunek były spełnione przez niepodważalne przekazy (*tawātur*), to byłyby one powszechnie znane, podobnie jak pozostałe przekazy o tym stopniu pewności.

Uczoney przy tej okazji porusza także temat tradycji związanej z wydarzeniem nad stawem Ḥumm, kiedy to Muḥammad w drodze powrotnej z pożegnalnej pielgrzymki miał przemówić do towarzyszących mu muzułmanów: „‘Alī jest panem każdego, komu ja jestem panem” (*man kuntu mawlāhu fa-‘Alī mawlāhu*). Al-Ġazālī odrzuca wiarygodność tej tradycji stwierdzeniem, że gdyby hadis tej wagi nie budziłby słusznych wątpliwości, to z pewnością nie zostałby zignorowany. Drugim argumentem na niską wiarygodność tego hadisu jest fakt, że poplecznicy Alego, opowiadając się przeciwko kalifatowi Abū Bakra, powoływali się na liczne tradycje proroka, jednak nigdy nie powołali się tę związaną ze stawem Ḥumm (Al-Ġazālī 2001: 125).

Al-Ġazālī porusza także temat imamaty w swoim późniejszym dziele – *al-Qisṭās al-mustaqīm*. Po zaprezentowaniu czytelnikowi zasad działania tytułowej, sprawiedliwej wagi autor rozwija swoją poprzednią argumentację wymierzoną przeciwko ismailickim wierzeniom na temat nieomyślnego imama. Jak stwierdza al-Ġazālī, znajomość i pobieranie nauk od nieomyślnego imama nie jest konieczne, ponieważ wiara w taką konieczność jest owocem bezmyślnego naśladownictwa (*taqlīd*) swoich rodziców lub jest spowodowana konkretnymi błędami w myśleniu, nazwanymi przez sunnickiego uczonego regułami Szatana (*mawāzin aš-Šayṭān*) (Al-Ġazālī 2019: 114-115). W rozdziale poświęconym regule opozycji (*mizān at-ta‘ānud*) al-Ġazālī dodatkowo wyśmiewa doktrynę nieomyślności imama w kontekście jego nieobecności (*gayba*). Zarzuca on w nim nizaryckiemu ismailicie, że uznając nieomyślnego imama uzyskał on dostęp do prawdy jedynie w teorii, ponieważ z powodu jego nieobecności nie jest w stanie się od niego niczego

dowiedzieć. Ismailita odpowiada, że nigdy nie widział nieobecnego imama, ale za to słyszał od swojej pobożnej matki oraz „Pana Alamutu” (Ḥasana aṣ-Ṣabbāḥa), że wie on o wszystkim, co się dzieje na świecie. Dodaje on również, że zgadzają się z tym wszyscy jego inteligentni i pobożni towarzysze. W ten sposób al-Ġazālī wyśmiewa prostotę zwolenników wiary w nieomylnego imama oraz wykazuje dodatkowo beżużyteczność tej doktryny w warunkach jego nieobecności (Al-Ġazālī 2019: 101). Al-Ġazālī przewrotnie uznaje konieczność istnienia nieomylnego imama zarówno w dziele *al-Qiṣās al-mustaqīm*, jak i *al-Munqid min ad-ḍalāl*. Zaznacza jednak, że tym imamem jest prorok Muḥammad. Dodaje również, że *taʿlīm* Proroka w postaci Koranu, zbiorów hadisów oraz sprawiedliwej wagi jest doskonały, z tego powodu jego śmierć nie stanowi większego problemu od nieobecności imama. W dziele *al-Munqid min ad-ḍalāl* al-Ġazālī wskazuje dodatkowo na bezsilność nieomylnego imama, który pragnie zakończyć właśnie w społeczności wiernych, ale jego misja okazała się kompletnym niepowodzeniem prowadzącym do wzrostu napięcia pomiędzy muzułmanami, które mogą doprowadzić do bezsensownego rozlewu krwi (Al-Ġazālī 2013: 65).

Ezoteryczna interpretacja Koranu (taʿwīl)

W piątym rozdziale traktatu *Faḍaʿih al-bāṭiniyya* al-Ġazālī przedstawia swoją krytykę ismailickiej praktyki ezoterycznej interpretacji Koranu. Autor rozpoczyna ten rozdział stwierdzeniem, że przywódcy ismailizmu, nie będąc w stanie odciągnąć muzułmanów od podążania za nakazami Koranu oraz sunny, postanowili rozpowszechnić wśród nich swoje przewrotne interpretacje wspomnianych tekstów religijnych, w celu doprowadzenia do faktycznego unieważnienia szariatu.

Zarzut ten łączy się z wielokrotnym przedstawianiem ismailitów w tym dziele, jako zwolenników całkowitego libertynizmu, którzy ukrywają swoje antynomiczne poglądy za twierdzeniem, że są posłuszni prawdziwemu prawu, wyinterpretowanemu z Koranu oraz tradycji przez ich autorytatywnego nauczyciela (Al-Ġazālī 2001: 59). Al-Ġazālī stwierdza, że ismailici uznają wszystkie fragmenty Koranu poruszające tematy prawa religijnego oraz zmartwychwstania (*al-ḥaṣr wa an-naṣr*) za symboliczne. Następnie autor dzieli się zbiorem przykładowych interpretacji ismailickich: Niektórzy ismailici mają wierzyć, że piekielny ogień oraz łańcuchy mające być udziałem potępionych w przyszłym życiu (*al-maʿād*) są w rzeczywistości symbolami szariatu, którym męczeni są ignoranci nie posiadający wiedzy o jego wewnętrznym znaczeniu. Poznanie ezoterycznej prawdy ma prowadzić do szczęśliwego uwolnienia od przestrzegania dosłownie odczytywanego prawa religijnego. Dżiny Salomona (Sulaymān) według zwolenników ezoterycznej interpretacji miały być ówczesnymi wyznawcami wewnętrznego znaczenia objawienia (*bāṭiniyyat ḍalika az-zamān*), natomiast

demony (*ṣayāṭīn*) były zwolennikami dosłownego odczytywaniem objawienia (*aḏ-zāhiriyya*), za co zostały ukarane.

Al-Ġazālī podkreśla, że przedstawił wspomniane ismailickie interpretacje, żeby wykazać ich śmieszność. Następnie wskazuje, że ismailici znają ezoteryczne znaczenia Koranu dzięki swojej własnej interpretacji opartej na samodzielnym rozumowaniu albo dowiedzieli się o nich od swojego imama. Jeśli sami dochodzą do swoich interpretacji objawienia, oznacza to, że są niekonsekwentni, ponieważ sami usilnie krytykują sunnitów za posługiwanie się samodzielnym sądem (*ra'y*) oraz analogią (*qiyās*). Jeśli natomiast usłyszeli je od imama, w takim razie podejrzane jest to, że jego interpretacje są mniej zrozumiałe od dosłownego znaczenia Koranu, skoro według niego góry mogą oznaczać mężczyzn. Według al-Ġazālego nadawanie nowych znaczeń powszechnie znanym słowom prowadzi do poważnych komplikacji w rozumieniu tekstu, ponieważ jeśli uznamy, że ezoterycznym znaczeniem słowa góry są mężczyźni, to również słowo mężczyźni może mieć drugie, ezoteryczne znaczenie. W tej sytuacji łatwo można stracić orientację jakie jest właściwe znaczenie poszczególnych słów, co może uniemożliwić właściwe zrozumienie tekstu.

Po zakończeniu wywodu na temat trudności generowanych przez ezoteryczną interpretację, al-Ġazālī postanawia dodatkowo wykazać jej fałszywość poprzez zaprezentowanie własnych, prześmiewczych propozycji ezoterycznego odczytania hadisów. Według sunnickiego uczonego słowa „Anioły nie wejdą do domu, w którym jest obraz” mogą oznaczać, że rozum nie wjedzie do głowy, w której jest wiara w nieomylnego imama oraz stwierdzenie „Każdy ślub, przy którym nie ma czterech świadków jest cudzołóstwem” może zostać zinterpretowane jako „Każde wierzenie których nie potwierdzają czterej pierwsi kalifowie jest fałszywe” (Al-Ġazālī 2001: 62-63). Al-Ġazālī kończy swoją argumentację przeciwko ezoterycznej interpretacji stwierdzeniem, że brak jest o niej informacji we wczesnych źródłach muzułmańskich. Musi to oznaczać fałszywość tej doktryny, ponieważ prorok Muhammad byłby zobowiązany do przekazania informacji o prawowierności *ta'wīlu*, zgodnie z następującym ajatem: „Wy będziecie ją wyjaśniać ludziom i nie będziecie jej ukrywać” (K 3:187).

Zmartwychwstanie i przysze życie (al-qiyāma wa al-ma'ād)

W czwartym rozdziale traktatu *Faḏa'ih al-bāṭiniyya* al-Ġazālī stwierdza, że ismailici zgodnie odrzucają wiarę w zmartwychwstanie (*al-qiyāma*). Mają je interpretować jako symbol nadejścia ostatniego imama danej ery, mającego stać się kolejnym prorokiem mówiącym (*nāṭiq*), który unieważni prawo swojego poprzednika. W związku z odrzuceniem wiary w fizyczne zmartwychwstanie ismailici odrzucają również wiarę w raj (*al-ġanna*) oraz piekło (*an-nār*). Ciało po śmierci ma ulegać całkowitemu rozkładowi, a elementy je budujące mają

wracać do swoich źródeł, jednak dusza człowieka dzięki oczyszczeniu poprzez sprawowanie kultu, wstrzymywanie się od grzechu oraz podążanie za naukami imama jest w stanie po śmierci zjednoczyć się ze światem duchowym, swoją prawdziwą ojczyzną. Jak dodaje al-Ġazālī właśnie z tego powodu życie pośmiertne, które jest stanem zjednoczenia ze światem duchowym jest rozumiane jako powrót (*al-ma'ād*) (Al-Ġazālī 2001: 50). Tę interpretację ma potwierdzać następujący ajat: „Ty, duszo spokojna, powróć do twego Pana, zadowolona i z upodobaniem przyjęta! Wejdz między Moje sługi! Wejdz do mojego Ogrodu!” (K 89:27-28).

Ismailici mają również wierzyć, że doskonałość duszy jest osiągnięta w momencie śmierci człowieka i wyzwolenia jej z więzienia ciała i materialnego świata. Dusze ludzi oddających się przyziemnym uciechom oraz ignorujących przewodnictwo nieomylnych imamów mają być skazane na wieczny ogień, który ma być przez ismailitów rozumiany jako pozostanie w świecie materialnym i transmigrację do kolejnych ciał by odczuwać cierpienie i choroby, na co ma wskazywać następujący ajat: „I za każdym razem, kiedy spali się ich skóra, zmienimy im skóry na inne, aby zakosztowali kary” (K 4:56). Al-Ġazālī kończy swoją krytykę poglądów ismailitów na zmartwychwstanie stwierdzeniem, że zostały one zapożyczone od dualistów i filozofów w celu pozbawienia ludzi pragnienia raju i strachu przed piekłem. Uczony dosyć poprawnie przedstawił poglądy ismailitów na sprawy zmartwychwstania i życia pośmiertnego. Rozminął się jednak z prawdą w kwestii przypisania swoim oponentom wiary w reinkarnację, która była silnie krytykowana przez m.in. naczelnego fatymidzkiego misjonarza (*dā'ī ad-du'āt*) al-Mu'ayyada fī ad-Dīn aš-Širāzīego w kontekście krytyki alawizmu. (Muscati 1950: 85).

Podsumowanie

Obraz ismailizmu przedstawiony przez al-Ġazālego odznacza się wyraźnymi różnicami w każdym z cytowanych w tej pracy dzieł tego autora. W swoim pierwszym antyismailickim dziele, *Faḍa'ih al-bāṭiniyya*, al-Ġazālī wprost posuwa się do manipulowania wierzeniami ismailitów w celu ich całkowitego zdyskredytowania w oczach czytelników, do których mieli zaliczać się także ludzie prości, o czym wspomina sam autor tego dzieła. Najbardziej jaskrawym przykładem celowego zniekształcania wierzeń swoich przeciwników jest zinterpretowanie przez autora dwóch bytów z ismailickiej kosmologii jako dwóch odrębnych bóstw (*as-sābiq* oraz *at-tālī*). Podejście al-Ġazālego ulega złagodzeniu w napisanym 10 lat później dziele *al-Qisṭās al-mustaqīm*, w którym skupia się na przedstawieniu własnej alternatywy dla doktryny *ta'limu* oraz ogranicza się do przedstawienia swojego ismailickiego rozmówcy jako człowieka o wąskich horyzontach intelektualnych.

W dziele *al-Munqid min ad-dalāl* al-Ġazālī uznaje ismailitów za jedną z czterech grup ludzi poszukujących prawdy, a także rozwija w pewnym stopniu swoją merytoryczną krytykę wobec ismailizmu. Jednak warto zaznaczyć, że w tym dziele sunnicki uczyony odsyła swoich czytelników zainteresowanych argumentacją przeciw ismailizmowi do swojego pierwszego, pełnego manipulacji i nieścisłości dzieła.

Bibliografia

Teksty źródłowe

- Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid. 2001. *Faḍa'ih al-bāṭiniyya wa faḍa'il al-mustazhiriyya*. Bayrūt: Al-Maktaba al-ʿaṣriyya.
- Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid. 2013. *al-Munqid min ad-dalāl*. al-Qāhira: al-Muqaṭṭam li-an-naṣr wa at-tawzīʿ.
- Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid. 2019. *al-Qistās al-mustaqīm*. Bayrūt: Dār al-minhāġ.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. 2008. *Sprawiedliwa waga, Ratunek przed zbłądzeniem*, tłum. K. Pachniak. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Muscatai, Jawad. 1950. *Life and lectures of the grand missionary al-Muayyad-fid-din al-Shirazi*. Karachi: Ismailia Association Pakistan.

Opracowania

- Adamson, Peter (red.). 2015. *Historia filozofii arabskiej*. Kraków: WAM.
- Daftary, Farhad. 2008. *Ismailici Zarys Historii*, tłum. K. Pachniak. Warszawa: Dialog.
- Danecki, Janusz. 2007. *Podstawowe wiadomości o islamie*. Warszawa: Dialog.
- Mitha, Farouk. 2001. *Al-Ghazālī and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. London: I.B. Tauris.

Abstract

This article is devoted to the reception of Ismailism in the works of the famous Sunni scholar Abū Ḥāmid al-Ġazālī. The main purpose of this article is to present the image of Ismailism that emerges from the following works: Infamies of the Batinites and the Virtues of the Mustazhirites (*Faḍa'ih al-bāṭiniyya wa faḍa'il al-mustazhiriyya*), The Just Balance (*al-Qistās al-mustaqīm*) and The Deliverer from Error (*al-Munqid min ad-dalāl*) and compare this with the actual beliefs of the Ismailis of that time. The main topics of al-Ġazālī's criticism of Ismailism are: the nature of God (*ilahiyāt*), the imamate (*imāma*), the esoteric interpretation of the

Qur'an (*ta'wīl*), and the resurrection and afterlife (*al-qiya'ma wa al-ma'ād*). In his works, al-Ġazālī uses a wide range of arguments against the hostile branch of Islam.

The Sunni scholar's first work, titled *Faḍa'iḥ al-bāṭiniyya*, is particularly scathing towards Ismailism. This state of affairs is dictated by the extremely tense religious and political situation between the Ismailis and Sunnis in the Seljuk Empire at the time of writing this work, in the 1090s. Therefore, when creating this anti-Ismaili treatise on behalf of the caliph al-Mustazhir, al-Ġazālī decided to enrich his criticism of Ismailism with accusations of atheism, belief in two deities and numerous manipulations in presenting the Ismaili doctrine, hoping to discourage his readers from conversion to the religion of his opponents. The scholar's approach to Ismailism gradually changes over time. Al-Ġazālī remains clearly hostile to this branch of Islam, but in *al-Qisṭās al-mustaqīm*, written more than 10 years after *Faḍa'iḥ al-bāṭiniyya*, he chooses to develop his own argument against the doctrine of *ta'līm* by presenting the Just Balance, a set of five logical rules intended to provide certainty in matters of religion. The trend of softening his harsh attitude towards a hostile branch of Islam is continued by al-Ġazālī in his final work, in which he directly discusses the topic of Ismailism – *al-Munqid min ad-ḍalāl*. The scholar states in this work that Ismailis, along with kalām theologians, philosophers and mystics, are seekers of truth. Additionally, he once again develops his criticism of Ismaili doctrines, but this time, as in *al-Qisṭās al-mustaqīm*, he refers to actual Ismaili beliefs.

Al-Ġazālī's reception of Ismailism is an interesting example of using various approaches in criticizing another religious group - from manipulating the views of his opponents in order to increase the strength of his own arguments, to openly admitting that his religious opponents are able to be guided by a sincere search for the truth.

Ibadycka interpretacja szariatu i jej wpływ na Ustawę Zasadniczą Sułtanatu Omanu z 1996 roku oraz sferę praktyk religijnych¹

1. Wstęp

Szariat, czyli prawo muzułmańskie, normuje każdy element życia muzułmanina, nie ograniczając się przy tym jedynie do praktyk religijnych. Prawo to wpływa jednocześnie na funkcjonowanie państwa, reguluje różne aspekty życia codziennego, a zatem jest niezwykle istotnym elementem w życiu wyznawcy islamu. Na przestrzeni dziejów wśród muzułmanów wykształciły się szkoły prawne, które współcześnie podzielić można na: cztery szkoły sunnickie (hanaficką, malikicką, szafi'icką oraz hanbalicką), szkołę szyicką (dżafarycką) oraz na szkołę ibadycką. Niniejsza praca skupiać się będzie jedynie na tej ostatniej, bardzo często pomijanej w nauce, a jednocześnie nie mniej ciekawej, której myśl dotarła do wielu osób i wywarła wpływ między innymi na akty prawne oraz praktyki religijne. Z racji demografii społeczności ibadyckiej, a także dostępności źródeł artykuł skupiać się będzie przede wszystkim na analizie tekstów dotyczących Omanu.

2. Poglądy teologiczne i polityczne ibadytów

Doktryna ibadycka cechuje się licznie występującymi odmiennosciami od głównonurtowych gałęzi islamu, jakimi są sunnizm i szyizm, a ponadto jest także odmienna na wielu płaszczyznach względem charydżyzmu, z którego ów doktryna się wywodzi. Jednym z aspektów wyróżniających ibadytów jest ich charakterystyczne podejście do tematyki *kufr*, czyli niewierności, bądź niewdzięczności będącej świadomą odmową docenienia Boga. Pomimo wyjścia z takiego samego założenia co charydżyci tj. uznawania wszystkich popełniających cięższe grzechy (*ahl al-kabā'ir*) za niewiernych (*kāfirūna*) poglądy

¹ Podstawę do napisania niniejszego artykułu stanowiła praca licencjacka obroniona w Zakładzie Arabistyki i Islamistyki UAM w Poznaniu w roku 2021 pod kierunkiem dr. Filipa Jakubowskiego. Artykuł, w ślad za wskazaną pracą odnosi się do Ustawy Zasadniczej Sułtanatu Omanu z roku 1996, jednakże należy mieć na uwadze, iż w roku 2021 powyższa ustawa została uchylona wskutek uchwalenia nowej ustawy zasadniczej.

ibadytów znacznie różnią się od założeń charydżyckich, które w swych bardziej fundamentalnych poglądach dopuszczały między innymi obowiązek życia z dala od innych muzułmanów (*hiğra min ahl aš-širk*), więzienie ich, przejęcie ich własności czy poślubienie ich żon, traktując ich tak samo jak politeistów (*mušrikūn*). Ibadyci pomimo traktowania osób popełniających *ahl al-kabā'ir* jako niewiernych uważają jednocześnie, że relacje z nimi powinny odpowiadać relacji Proroka z *al-munāfiqūn*², zawartych w Sunnie, czyli nie powinno się takich osób zupełnie wykluczać, a co więcej możliwym jest mieszkanie obok nich, poślubienie ich oraz jedzenie mięsa z upolowanego przez nich zwierzęcia. Podstawą powyższych poglądów jest fakt, że nie uznają wyznawców innych nurtów i odłamów islamu za politeistów (Radivilov 2015: 73-78).

Kolejnym, bardzo ważnym aspektem odróżniającym ibadytów od pozostałych nurtów islamu (z wyjątkiem charydżyzmu) jest instytucja *imāmatu* (*imāma*). Wśród sunnitów i szyitów imam musi wywodzić się z rodu Kurajszytów (*Banu Qurayš*). Ponadto wśród szyitów panuje przekonanie, że nie istnieje możliwość wyboru imama, gdyż pochodzi on od Boga. W przypadku charydżytów kwestia ta kształtuje się odmiennie, gdyż odrzucili oni zasadę, aby imam miał wyłącznie korzenie sięgające rodu Kurajszytów, natomiast uznali, iż musi on pochodzić z wolnego wyboru społeczności niezależnie od swojego pochodzenia. To właśnie z powyższego stanowiska swoje podstawowe założenia zaczerpnęli ibadyci. Zgodnie z ukształtowanymi zasadami wśród ibadytów imam nie musi pochodzić z rodu Kurajszytów, nie ma on atrybutu boskości, tak jak ma to miejsce u szyitów – jego rządy są tymczasowe. Zgodnie z poglądami ibadytów najważniejszymi aspektami przy wyborze imama są: bycie najpobożniejszym spośród ludu i doskonała znajomość *fiqhu*, czyli szeroko pojętej jurysprudenckiej muzułmańskiej, przez kandydata. Ponadto imam powinien cechować się mądrością, uczciwością, sprawiedliwością, a przy tym powinien unikać bycia mściwym, zazdrosnym czy rozrzutnym (Ghubash 2015: 35).

Kolejnym aspektem wyróżniającym ibadytów jest odrzucenie zasady *taqlīdu*. Odrzucają oni bowiem bycie związanym opinią wydaną przez innego uczonego. Ponadto nie uznają zamknięcia bram *iğtihādu*³, gdyż, jak twierdzą, indywidualne rozumowanie jest obowiązkiem każdego, posiadającego odpowiednią wiedzę (Hoffman 2012: 41-42). Owa odpowiednia wiedza jest bardzo istotna w rozumowaniu ibadytów, ponieważ według nich *iğtihād* może być praktykowany wyłącznie przez bardzo kompetentnych uczonych. Uczony (*muğtahid*) powinien: znać arabski, gdyż jest to język Koranu i Sunny – dzięki któremu jest w stanie zrozumieć zawarte w nich istotne aspekty religijne, moralne i prawne; powinien cechować się pobożnością i uczciwością oraz znakomitą zdolnością dedukowania.

² Grupa Medyńczyków, która pomimo przejścia na islam sprzeciwiła się Prorokowi. Także fałszywy muzułmanin.

³ Zdolność interpretacji przepisów szariatu.

Warty nadmienia jest również fakt, iż nie istnieje jedna definicja *iğtihādu* wśród społeczności ibadyckiej, gdyż istniały różne opinie i rozmaite kwestie definiowano w różny sposób, a podłoża tego należy doszukiwać się przede wszystkim w aspekcie geograficznym. Należy mieć na uwadze, że ze względu na cechy wyróżniające ibadytów, z ich tolerancyjnością wobec innych i sposobem wyłaniania swojego religijnego i politycznego przywódcy na czele, ruch miał okazję rozwinąć się w większej liczbie miejsc. W szczególności należy wyróżnić Oman, wyspę Zanzibar należącą do Tanzanii, region *Wādī Mzāb* w południowej Algierii, tunezyjską wyspę *Ğirba* czy górzyste tereny *Ğabal Nafūsa* (Van Riel 2012: 22-23). Niewątpliwie jednak najważniejszym ośrodkiem życiowym ibadytów był i pozostał do czasów obecnych Oman, który jest jedynym krajem, w którym większość ludności stanowią ibadyci (Jones, Ridout 2016: 10). Nie mniej istotnym faktem jest to, iż członkowie, panującej od roku 1749 w Omanie, dynastii (Dynastia *‘Āl Bū-Sa‘īd*) są ibadytami, co nie pozostaje bez wpływu na funkcjonowanie państwa. Sułtanat Omanu jest monarchią, rządzoną przez głowę państwa – sułtana, którym aktualnie jest Sułtan *Hayṭam Ibn Ṭāriq Ibn Taymūr Āl Sa‘īd*, pełniący tę funkcję od 11 stycznia 2020 roku. Islam jest religią państwową, a legislatura bazuje na prawie muzułmańskim (*šarī‘a*). Jednym z najważniejszych źródeł prawa w Omanie przez długi okres czasu pozostawała Ustawa Zasadnicza Państwa (*An-Nizām al-‘asāsī lil-dawla*), uchwalona przez Sułtana *Qābūsa* w roku 1996, która stanowiła swego rodzaju konstytucję kraju (Funsch 2015: 84).

3. Wpływy ibadyckiej interpretacji szariatu

Na wstępie niniejszej części artykułu konieczne jest szczegółowe wskazanie porównywanych aktów prawnych, które kolejno w Omanie, Arabii Saudyjskiej oraz Iranie były lub są zaliczane do najważniejszych i kluczowych w zakresie funkcjonowania tychże państw. Wśród nich można wymienić:

1. Ustawę Zasadniczą Sultanatu Omanu (*An-Nizām al-‘asāsī li-sulṭanat ‘Umān*), która została uchwalona 6 listopada 1996 AD/24 *Ğumādā l-āhira* 1417 AH przez Sułtana *Qābūsa Ibn Sa‘īda Āl Sa‘īda* i pełniła przez ponad 20 lat funkcję najważniejszego dekretu państwowego określającego istotne aspekty funkcjonowania kraju, wyznaczając przy tym ramy całemu ustawodawstwu Omanu (Jones, Ridout 2016: 227).
2. Podstawowy Akt o Sprawowaniu Rządów (*An-Nizām al-Asāsī lil-Ḥukm*), który został wydany przez króla *Fahda ibn ‘Abd al-‘Azīza Āl Sa‘ūda* 1 marca 1992 AD/27 *Ša‘bān* 1412 AH. Akt ten jest dokumentem, w którym zawarte są wytyczne dotyczące fundamentalnych aspektów funkcjonowania Arabii Saudyjskiej.
3. Konstytucję Islamskiej Republiki Iranu (*Dustūr al-Ğumhūrīyya al-‘Islāmīyya al-‘Īrānīyya*), która została proklamowana 1 kwietnia 1979 roku, a oficjalnie

zatwierdzona 15 listopada 1979. Konstytucja ta zastąpiła poprzednią, obowiązującą w latach 1906/07-1979 (Stolarczyk 1997: 113-115).

Kryterium doboru powyższych źródeł nie jest przypadkowe, a jest nim odłam islamu dominujący na terenie omawianych państw. W Omanie, jak zostało to już wcześniej wspomniane, znajduje się największy odsetek ibadytów na świecie, do których zalicza się aktualna dynastia panująca w Omanie. Natomiast w Arabii Saudyjskiej w zdecydowanej większości dominują sunnici, a szczególny wpływ na kraj wywiera interpretacja hanbalicka, cechująca się surowym podejściem interpretacji Koranu i zachęcaniem do porzucania wszelkich naleciałości, leżących ich zdaniem w sprzeczności z pierwotnymi naukami przodków, jednocześnie zachęcając do powrotu do pierwotnego islamu (Bowering 2013: 485-486) (Danecki 2011: 201). W przypadku Iranu na społeczeństwo, a co za tym idzie także na formę rządów, a więc i ustanawiane akty prawne, wpływ ma przede wszystkim doktryna szyicka (Stolarczyk 1997: 119). Na podstawie wyżej wymienionych aktów prawnych i porównaniu ich ze sobą niniejsza część artykułu ma na celu wykazanie, jak znaczący wpływ na formowanie Omanu i jego prawa wywarła doktryna ibadycka.

O wpływie, jaki wywarli ibadyci na prawo Omanu, świadczy już preambuła Ustawy Zasadniczej, w której mowa jest o „budowaniu lepszej przyszłości charakteryzującej się zwiększoną liczbą osiągnięć z korzyścią dla kraju i obywateli” (An-Nizām al-’asāsī li-sulṭanat ‘Umān: Preambuła). Natomiast w konstytucji irańskiej, szczególny nacisk położono na aspekt religijny. Widoczne jest to nie tylko po tym, iż sama preambuła zaczyna się od wersetu z Koranu, ale także w kolejnych jej częściach opisujących założenia na jakich opiera się konstytucja, którymi są islamskie zasady i wartości (Dustūr al-Ġumhūriyya al-‘Islāmiyya al-‘Īrāniyya: Preambuła). Zestawiając ze sobą fragmenty obu preambuł, dostrzec można, co w głównej mierze przyświecało autorom przy sporządzaniu owych dokumentów. Dostrzegalna jest różnica poglądów, gdyż w ustawie omańskiej nacisk kładziony jest przede wszystkim na przyszły rozwój kraju, podczas gdy preambuła irańska skupia się w szczególności na legitymizowaniu władzy oraz ugruntowywaniu aspektu religijnego, jako mającego najistotniejszy wpływ na przyszłe funkcjonowanie państwa. Ponadto w preambule omańskiej uwidoczniła została szczególna rola, jaką dla kraju odgrywa współpraca międzynarodowa, która pozwoliła między innymi przez wiele lat pełnić państwu kluczową funkcję na Oceanie Indyjskim. Należy mieć na uwadze, iż Oman, korzystając ze swoich licznych kontaktów międzynarodowych i dyplomatycznego podejścia do rozwiązywania konfliktów, cieszył się poważaniem w polityce międzynarodowej. Kluczowość współpracy międzynarodowej zmanifestowana została poprzez wyeksponowanie jej w szczególnym miejscu ustawy, a mianowicie w preambule Ustawy Zasadniczej Omanu, w której wskazano determinację do wzmocnienia międzynarodowej pozycji Omanu i jego roli w ustanawianiu podstaw pokoju, bezpieczeństwa, sprawiedliwości i współpracy między krajami i narodami (An-Nizām al-’asāsī

li-sułtanat ‘Umān: Preambuła). Niewątpliwie wpływ na zdobycie i utrzymanie takiej pozycji międzynarodowej, a co za tym idzie – uwidocznienie tego aspektu prowadzenia polityki w najważniejszym akcie państwowym, miała doktryna ibadycka, cechująca się rozważnymi postulatami i unikaniem konfliktów spowodowanych z innych powodów aniżeli obrona własna.

Pomimo tego, że na samym początku Ustawy Zasadniczej Omanu (Ibidem: art. 2), tak jak w akcie Arabii Saudyjskiej (An-Nizām al-Asāsī lil-Ḥukm: art. 1) i konstytucji Iranu (Dustūr al-Ġumhūriyya al-‘Islāmiyya al-‘Īrāniyya: art. 12) znajduje się zapis stanowiący, iż islam jest religią państwową to podejście tychże krajów do innych wyznań różni się od siebie. W przypadku Iranu konstytucja zapewnia pełną swobodę wyznania przede wszystkim innym wyznawcom islamu, gdyż zgodnie z jej art. 12, jeżeli chodzi o szkoły: hanaficką, szafi’icką, malikicką, hanbalicką i zajdycką, to mogą się one cieszyć pełnym poszanowaniem. Konstytucja gwarantuje im bowiem nie tylko uznanie w aspektach związanych z edukacją, statusem cywilnym i sprawami sądowymi, ale także gwarantuje swobodny dostęp do odprawiania swoich rytuałów religijnych. Jednakże w kwestii mniejszości religijnych, irańska konstytucja cechuje się rygoryzmem wprowadzając zamknięty katalog wyznań do którego zaliczani są żydzi, chrześcijanie i irańscy zaratusztrianie (Dustūr al-Ġumhūriyya al-‘Islāmiyya al-‘Īrāniyya:art. 12-13). Sytuacja w Omanie ukształtowana została w sposób zupełnie inny. Już w artykule 10 ustawy zasadniczej tego kraju, w którym zawarte zostały podstawowe zasady polityki kraju, znajduje się jedna, mówiąca o ustanowieniu systemu administracyjnego gwarantującego obywatelom sprawiedliwość, spokój i równość (An-Nizām al-’asāsī li-sulṭanat ‘Umān: art. 10). Artykuł 12 podkreśla powagę wymienionych przed chwilą praw obywatelskich, dodając przy tym wyrównanie szans i uznając je za fundamenty społeczeństwa (An-Nizām al-’asāsī li-sulṭanat ‘Umān: art. 12). Jednakże najważniejszym zapisem w Ustawie Zasadniczej Omanu w kwestiach związanych z równością i poszanowaniem odmienności pozostaje art. 17, zgodnie z którym wszyscy obywatele są równi wobec prawa, równi w prawach i obowiązkach publicznych oraz nie powinni być dyskryminowani ze względu na płeć, pochodzenie, kolor skóry, język, religię, wyznanie, miejsce zamieszkania czy status społeczny (An-Nizām al-’asāsī li-sulṭanat ‘Umān: art. 17). Charakterystycznym dla doktryny ibadyckiej, mającej wyraźny wpływ na ziemie omańskie, był wszechobecny szacunek, bowiem, to sposób traktowania osób innych wyznań i odłamów, był jednym z powodów wyodrębnienia się ruchu ibadyckiego. W wyżej wymienionych artykułach uwidocznione zostało zatem, iż kraj jest gotowy na budowę pluralistycznego społeczeństwa, wolnego od uprzedzeń wobec swoich obywateli, co doskonale obrazuje, jakie wzorce przyświecały podczas sporządzania ówczesnego najwyższego aktu prawnego Omanu.

Ważnym aspektem, który także został poruszony w art. 17 Ustawy Zasadniczej Omanu, jest kwestia praw kobiet. Gwarantując pełną równość obywateli niezależnie

od płci, możliwe było uniknięcie wielu sytuacji, w których kobiety musiały walczyć o swoje prawa. Za rządów Sułtana Qābūsa kobiety zostały między innymi mianowane na wiele wysokich stanowisk administracyjnych. Sułtan ukazywał w ten sposób swój pogląd dotyczący wprowadzenia kobiet do życia politycznego. To za jego rządów pierwsze kobiety mianowane zostały na pozycje ambasadorki i członkini zarządu Omańskiej Izby Handlowej, a także były powoływane do rządu (Kapiszewski 2006: 119). Dzięki działaniom tego typu kobiety w Omanie studiuja na uczelniach wyższych i obejmują stanowiska na najwyższych stanowiskach ministerialnych (w Ministerstwie Edukacji, Ministerstwie Edukacji Wyższej, Badań Naukowych i Innowacji i Ministerstwie Rozwoju Społecznego). Co istotne, działania tego typu nie ograniczają się w skutkach jedynie do pozycji kobiet w Omanie, ale wywołują także skutki dla całego regionu.

Opisane artykuły nie są jedynymi w ustawie odnoszącymi się do kwestii tolerancyjności, umiarkowania i budowy pluralistycznego społeczeństwa, których korzeni doszukiwać się należy w doktrynie ibadyckiej. Kolejne przejawy braku ingerencji między innymi w wyznanie obywateli w ustawie omańskiej są nader widoczne w zestawieniu z pozostałymi porównywanymi aktami. Jednym z nich jest poruszenie kwestii rodziny, jako podstawy społeczeństwa. W akcie prawnym Omanu widoczny jest brak odwoływania się w kwestii rodziny do aspektów religijnych, a skupienie się, w szczególności, na jej ochronie, umacnianiu więzi oraz umożliwieniu rozwoju (An-Nizām al-'asāsī li-sulṭanat 'Umān: art. 12). Dla porównania w irańskiej konstytucji pojawia się zapis o wzmacnianiu więzi rodzinnej w oparciu o etykę i prawo islamu (Dustūr al-Ġumhūriyya al-'Islāmiyya al-'Īrāniyya: art. 10), a w akcie saudyjskim o postrzeganiu członków rodziny jako wiernych i posłusznych Bogu, gdyż na takich wartościach opiera się społeczeństwo saudyjskie (An-Nizām al-Asāsī lil-Ḥukm: art. 9, art. 11). Podobnie opisany został aspekt edukacji, gdyż w Omanie ustawa określała edukację jako „podstawowy fundament rozwoju społeczeństwa”, a jako jej cele wymienione zostały między innymi rozwój kultury, nauki oraz stworzenie silnego i dumnego ze swojego narodu pokolenia (An-Nizām al-'asāsī li-sulṭanat 'Umān: art. 13). Tymczasem w akcie saudyjskim edukacja ma na celu między innymi „zaszczepienie wiary islamskiej w sercach młodzieży” (An-Nizām al-Asāsī lil-Ḥukm: art. 13).

Wartym wskazania jest także aspekt sądownictwa, który ukazuje otwartość ibadytów w zakresie rozwiązań w funkcjonowaniu państwa. W akcie Arabii Saudyjskiej zauważyć można, iż podstawą wymierzania kar i sądenia pozostają przede wszystkim Koran i sunna, mające pierwszeństwo przed ustawodawstwem krajowym, a sędziowie podlegają prawu muzułmańskiemu (An-Nizām al-Asāsī lil-Ḥukm: art. 46, art. 48). Irańska konstytucja także zawiera zapis, zgodnie z którym sądy powinny być tworzone zgodnie z kryteriami islamskimi (Dustūr al-Ġumhūriyya al-'Islāmiyya al-'Īrāniyya: art. 61), a sam system przepisów prawa powinien wzorować się na nakazach islamu (Dustūr al-Ġumhūriyya al-'Islāmiyya

al-‘Īrāniyya: art. 4). Tymczasem w akcie omańskim władza sędziowska jest niezawisła, a sędziowie zgodnie z nią podlegali w swoich osądach jedynie prawu (An-Nizām al-‘asāsī li-sulṭanat ‘Umān: art. 60, art. 61).

Bardzo istotną kwestią, z punktu widzenia funkcjonowania państwa, pozostaje także zapewnienie wolności wyrażania własnych opinii, zrzeszania się, mediów i prasy (An-Nizām al-‘asāsī li-sulṭanat ‘Umān: art. 29 – art. 33). O ile w konstytucji irańskiej istnieje zapis głoszący, iż granicą wymienionych wolności jest naruszanie zasad islamu (Dustūr al-Ġumhūriyya al-‘Islāmiyya al-‘Īrāniyya: art. 24-26), tak w przypadku Omanu kwestia ta została uregulowana w sposób umożliwiający swobodne wyrażanie poglądów i publikowanie treści. Odbywa się to między innymi poprzez zagwarantowanie wolności prasy, której ograniczeniem jest jedynie zakaz publikacji mogących spowodować publiczny konflikt, naruszających bezpieczeństwo państwa oraz godzących w godność i prawa człowieka (An-Nizām al-‘asāsī li-sulṭanat ‘Umān: art. 31).

Wszystkie wymienione przykłady świadczą o tolerancyjności, wywodzącej się z długoletniej historii doktryny ibadyckiej na ziemiach Omanu, która pozwoliła społeczności przetrwać przez wiele lat, unikając przy tym wielu konfliktów. Dzięki swojej polityce otwartości i opieraniu stosunków międzynarodowych przede wszystkim na dyplomacji Oman był i pozostaje rozjemcą sporów i ostoją pokoju na terenach Bliskiego Wschodu.

Bardzo ważnym zapisem, uwidaczniającym wpływ ibadytów na Ustawę Zasadniczą Omanu, jest również jej artykuł 9, wedle którego zarządzanie w Sulṭanacie opiera się na sprawiedliwości, konsultacjach i równości, a obywatele mają prawo uczestniczyć w sprawach publicznych (An-Nizām al-‘asāsī li-sulṭanat ‘Umān: art. 9). Wskazane stwierdzenia ukazują, na jakich wartościach opierają się rządy Omanu. Zasada konsultacji na ziemiach omańskich posiada swój rodowód w praktykach stosowanych przez ibadytów. Także zapis mówiący o udziale obywateli w sprawach publicznych świadczy o wpływie doktryny ibadyckiej, w której władza opierała się na zaufaniu do władcy.

Nadto warte wspomnienia jest szczególne rozwiązanie, umieszczone w *An-Nizām al-‘asāsī li-sulṭanat ‘Umān*, jakim jest powołanie do życia Rady Omanu, w której skład wchodzi Rada Państwa i Rada Konsultacyjna (An-Nizām al-‘asāsī li-sulṭanat ‘Umān: art. 58). Nadanie Radzie Konsultacyjnej, której członkiem może zostać każdy obywatel Omanu⁴, funkcji izby niższej parlamentu, świadczy o zwiększonej możliwości obywateli na posiadanie realnego wpływu na sposób prowadzenia rządów w kraju. Sam fakt istnienia tej instytucji jest uwidocznieniem wpływu doktryny ibadyckiej na ustawodawstwo Omanu.

Na podstawie wyżej wymienionych porównań dostrzec można, jak wiele idei czerpiących z ibadyckiej interpretacji szariatu zostało przejętych i zaadoptowanych do Ustawy Zasadniczej Omanu. Jednakże prawodawstwo tego kraju nie jest

⁴ Pod warunkiem ukończenia 30. roku życia.

jedynym miejscem, w którym widoczne są wpływy tego ruchu, bowiem dostrzec można je także w praktykach religijnych oraz rozważaniach uczonych ibadytów.

3.1. Wpływ ibadyckiej interpretacji szariatu w sferze praktyk religijnych

Spuścizna ibadytów nie jest widoczna jedynie w aktach prawnych Omanu. Nie można bowiem zapominać o fakcie, iż ibadyci żyją także w innych regionach świata, co zostało już wskazane w niniejszym artykule. Istnieje zatem wiele sytuacji, w których widoczne są różnice doktrynalne pomiędzy będącymi w mniejszości ibadytami a pozostałymi odłamami islamu.

Pierwszą sytuacją, w której zarysowuje się spór pomiędzy większością muzułmanów a ibadytami, jest interpretacja fragmentu szóstego ajatu piątej sury Koranu w brzmieniu „O wy, którzy wierzycie! Kiedy stajecie do modlitwy, to obmyjcie wasze twarze i ręce aż do łokci; przetrzyjcie lekko wasze głowy, a nogi myjcie – aż do kostek. (...)” (Koran: 5:6). Co do powyższego fragmentu, odnoszącego się do *wuḍūʿ*, czyli ablucji poprzedzającej modlitwę, pomiędzy sunnitami a ibadytami wywiązały się niejako dwa spory. Pierwszym z nich jest kwestia dotycząca obmywania rąk, aż do łokci. Sunniccy uczeni wskazują, iż ablucja powinna zaczynać się od palców i zmierzać do łokcia, a odwrócenie tego ruchu jest działaniem przeciwko sunnie. Wśród ibadytów natomiast dominuje przekonanie, iż Koran definiuje jedynie miejsca, które powinny zostać obmyte, nie zaś kolejność wykonywania tejże czynności. Drugą kwestią sporną jest odmienne zdanie co do stosowania praktyki obmywania butów. Istnieje teoria, iż w czasie jednej z wypraw wojennych Prorok zezwolił wojownikom nie ściągać butów podczas wykonywania *wuḍūʿ*. Sunnici przejęli ten zwyczaj, uznając go za dozwolony proces, co zdaniem ibadytów jest herezją, gdyż Koran jasno mówi o obmyciu stóp (Modarressi 2015: 111-112).

Kolejne, odmienne poglądy ibadytów odnoszą się do interpretacji aspektów związanych z modlitwami. Pierwszy z nich jest pogląd o zbędności dodawania przez sunnitów zwrotu „modlitwa jest lepsza od snu” przy wezwaniu (*adān*) na poranną modlitwę. Kolejnym jest uznawalność basmali (*basmala*) jako integralnej części każdej sury Koranu. Podczas gdy większość sunnitów nie uznaje za konieczne wypowiadanie basmali na początku każdej sury, ibadyccy uczeni opowiadają się za jej recytacją w swoich modlitwach. Jeszcze innym poglądem znajdującym się w opozycji do myśli sunnickiej jest praktyka dłoni złożonych do modlitwy. Podczas gdy uczeni sunniccy zgadzają się co do tego, iż podczas modlitwy dłonie powinny być złożone, ibadyci odradzają to działanie. Odmianą interpretacją cechuje się również wypowiadanie zwrotu „amen” po zakończeniu recytacji pierwszej sury Koranu, gdyż praktyka ta stosowana jest u sunnitów, a jednocześnie odrzucana przez ibadytów. Podobna sytuacja dotyczy wymawiania formuły kończącej

modlitwę (*taslīm*), gdyż zdaniem sunnitów powinna ona zostać wyrecytowana dwukrotnie z twarzą zwróconą najpierw w prawo, a następnie w lewo, podczas gdy ibadyeci uważają recytację owej formuły dwukrotnie za czynność zbędną. Istotna różnica poglądów występuje także w kwestii wykładni ajatu 101 w czwartej surze, bowiem według sunnitów podczas podróży możliwe jest skrócenie modlitw, podczas gdy zdaniem ibadytów działanie to jest obowiązkowe (Modarressi 2015: 112-113). Pogląd ten znajduje swoje potwierdzenie w jednej z fatw Ĝābira Ibn Zayda al-Azđiego, w której można znaleźć również informację, jakoby długość podróży nie była w tym aspekcie istotna. Oznacza to, iż niezależnie ile będzie ona trwać, podróżnik musi odmawiać skróconą wersję modlitwy. Na powyższe twierdzenia wskazuje również fragment opisany przez Mohameda al-Mamariego, zgodnie z którym bez znaczenia pozostaje fakt, czy podróż trwa rok, czy też od pięciu do dziesięciu lat (Al Mamari 2019: 77).

Ibadyckie poszanowanie ludności niebędącej muzułmanami, a zamieszkującymi ich ziemie (*ahl ad-đimma*) widoczne jest także w opiniach dwóch wybitnych uczonych, którymi byli Nūr ad-Dīn as-Sālimī oraz Muḥammad Aṭfayyash. Zgodnie z ich nauczaniem powinni oni mieć prawo do życia na tych ziemiach, a ich własność powinna być chroniona w stopniu równym z własnością muzułmanów. Zdaniem as-Sālimiego obowiązkiem kraju muzułmańskiego w przypadku zniszczenia własności na skutek wojny, bądź kradzieży jest jej zastąpienie, a w przypadkach, kiedy nie jest to możliwe, powinna ona być godziwie zrekompensowana, nawet jeżeli owa własność dla muzułmanina jest obiektem *ḥarām*. Ponadto ludność ta powinna mieć możliwość praktykowania swojej wiary, a także nie powinno być im zabronione spożywanie wieprzowiny czy alkoholu, o ile są one spożywane w miejscu prywatnym i odseparowanym. Obaj uczeni, cytując 256 ajat drugiej sury Koranu, a w szczególności fragment o treści „nie ma przymusu w religii”, wskazują, iż opisywani *ahl ad-đimma* powinni mieć prawo do swobodnego wyboru wiary, a także zamieszkiwania w sąsiedztwie muzułmanów, podkreślając przy tym, iż dane im prawo do prywatności wymaga od muzułmanina uzyskania zgody przed wejściem do ich mieszkań. Ich zdania są zgodne także w kwestii dotyczącej sporów wynikłych pomiędzy *ahl ad-đimma*, a muzułmanami, twierdząc iż rozstrzygający spór sędziowie nie powinni czynić rozróżnienia pomiędzy stronami w oparciu o ich wiarę. As-Sālimī uważał także, iż ibadyeci mogą uściskać dłonie i siadać obok niemuzułmanów, gdyż nie są oni fizycznie nieczysti, a nawet dopuszczał możliwość poślubiania przez muzułmanina kobiety, o ile należy ona do ludu księgi. Zdaniem Aṭfayyasha dozwolone było też wymienianie prezentów pomiędzy muzułmaninem i osobą odmienną wiary. Uczeni byli zgodni w kwestii jedzenia mięsa upolowanego przez ludy księgi, uznając je za czyste (Leonard 2015: 196-205).

4. Zakończenie

Za główny cel niniejszego artykułu uznać należy poruszenie tematyki, która pomimo swojej wartościowości jest w dużym stopniu pomijana w kwestiach naukowych. Powodem tego niewątpliwie jest wielkość odłamu ibadyckiego w porównaniu do sunnickiego czy szyickiego. Mimo tego, jak małą liczbę wśród wyznawców islamu stanowią ibadyci, tematyka oscylująca wokół tej społeczności jest równie ciekawa i wymagająca zgłębienia. Zarówno aspekt historyczny, polityczny, jak i sfery dotyczące praktyk religijnych wśród ruchu ibadyckiego są bardzo bogatymi źródłami wiedzy.

Aby podsumować całość rozważań zawartych w niniejszym artykule, warto przytoczyć dwa stwierdzenia, które niejako zawierają esencję poglądów wyrażanych przez ibadytów. Jednym z nich są słowa wypowiedziane przez Wielkiego Muftiego Omanu, którym jest Aḥmad ibn Ḥamad al-Ḥalilī. W odpowiedzi na pytanie „Jak zbalansować wezwanie do jedności muzułmanów i przynależność do poszczególnych szkół?” Wielki Mufti Omanu stwierdził, iż nikt nie powinien rezygnować z danej szkoły i przekonań, a zaistniałe różnice powinny powodować wzajemne uzupełnianie się i harmonię wśród społeczności muzułmańskiej (Hoffman 2015: 191).

Drugim stwierdzeniem jest wskazanie przez wybitnego uczonego ibadyckiego, jakim był Nūr ad-Dīn as-Sālimī, iż prawdę należy przyjąć, nawet jeżeli człowiek, który ją przekazuje, jest znienawidzony, a kłamstwo należy odrzucić, nawet gdy wypowiada je umiłowana osoba (Leonard 2015: 196).

Niewątpliwie ibadycka interpretacja różnych aspektów prawa muzułmańskiego jest widoczna w wydanej przez Sułtana Qābūsa Ibn Saʿīda Āl Saʿīda Ustawie Zasadniczej Omanu. Jest ona także widoczna w opiniach uczonych oraz praktykach, zarówno politycznych, jak i religijnych wśród wielu pokoleń ibadytów. Poczynając od tolerancji i otwartości, która zapoczątkowała wyłonienie się ruchu, przez rozważne działania i skłonności dyplomatyczne przeważające nad konfliktowością, a kończąc na dopuszczeniu społeczności do posiadania realnego wpływu na sprawowanie rządów, należy zauważyć, iż każda z tych historycznie ugruntowanych cech zdołała przebić się i utrwalić w świadomości ludności żyjącej przede wszystkim na ziemiach Omanu, ale także na terenach Tanzanii, Tunezji, Algierii czy Libii, do tego stopnia, że zostały one utrwalone w najważniejszym akcie państwowym jednego z wymienionych państw. Ów akt został wydany przez władcę, który należał do ruchu ibadyckiego, w jedynym kraju na świecie – Omanie, w którym ibadyci stanowią większość ludności. Umiarkowanie w poglądach teologicznych i politycznych pozwoliło ibadytom uformować jeden z najbardziej szanowanych i respektowanych krajów nie tylko na arenie lokalnej, ale także światowej, ale i zapewnić trwałość członkom tejże społeczności. Całość rozważań świadczyć może o swego rodzaju wyjątkowości ibadytów, ruchu liczącego niecałe trzy miliony wyznawców na całym świecie (Elliott 2018: 147).

Bibliografia

- Al Mamari, Mohamed. 2019. *Early Ibādī jurisprudence: the letters of Ḡābir ibn Zayd Al-Azdī*, https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/91203/MAM_Diss_2019-07-24.pdf?sequence=1&isAllowed=y (dostęp: 15.10.2023).
- Bowering, Gerhard. 2013. *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Danecki, Janusz. 2011. *Podstawowe wiadomości o islamie*. Warszawa: Dialog.
- Elliott, Connor. 2018. Developing Tolerance and Conservatism: A study of Ibadi Oman, *UCLA Journal of Religion* Vol. 2, s. 146-179.
- Funsch, Linda Pappas. 2015. *Oman Reborn Balancing Tradition and Modernization*. New York: Palgrave Macmillan US.
- Ghubash, Hussein. 2015. *Oman – The Islamic Democratic Tradition*. New York: Routledge.
- Hoffman, Valerie. 2012. *The Essentials of Ibadi Islam (Modern Intellectual and Political History of the Middle East)*. New York: Syracuse University Press.
- Hoffman, Valerie. 2015. Ibādī Scholars on Association and Dissociation, from the 10th to the 21st Century: Barbara Michalak Pikulska, Reinhard Eisener (red.). *Ibadi Jurisprudence: Origins, Developments & Cases (Studies on Ibadism and Oman)*. Hildesheim: Georg Olms Verlag AG, s. 185-194. (za: al-Sa’dī, Fahd b. ‘Ali b. Hāshil. 2008. *Liqā’āt fi l-fikr wa l-da’wa ma’a samāhat al-shaykh Aḥmad b. Ḥamad al-Khalīlī, al-mufti l-‘āmm li-salṭanat ‘Umān*. Muscat.)
- Jones, Jeremy. Ridout, Nicholas. 2016. *A History of Modern Oman*. New York: Cambridge University Press.
- Kapiszewski, Andrzej. 2006. Broadening Political Participation in Oman. Basic Facts: Andrzej Kapiszewski, Abdulrahman Al-Salimi, Andrzej Pikulski (eds). *Modern Oman : studies on politics, economy, environment and culture of the Sultanate*. Kraków, Muscat: Księgarnia Akademicka, s. 117-121.
- Leonard, Douglas. 2015. A Basis for Oman’s Religious Tolerance: A Review of the Late 19th and Early 20th Century Ibadi Jurisprudence of Nūr al-Dīn al-Sālimī from Oman and Muḥammad Aṭfayyash from North Africa Regarding Coexistence with Jews and Christians: Barbara Michalak Pikulska, Reinhard Eisener (red.). *Ibadi Jurisprudence: Origins, Developments & Cases (Studies on Ibadism and Oman)*. Hildesheim: Georg Olms Verlag AG, s. 195-209. (za: al-Khalīlī, Aḥmad b. Ḥamad. 2002. *The Overwhelming Truth: A Discussion of Some Key Concepts in Islamic Theology*. Muscat.)
- Modarressi, Hossein. 2015. Common Ibādī/Shī’ite Legacy: Examples From the Ritual Law: Barbara Michalak Pikulska, Reinhard Eisener (red.). *Ibadi Jurisprudence: Origins, Developments & Cases (Studies on Ibadism and Oman)*. Hildesheim: Georg Olms Verlag AG, s. 111-119.
- Radivilov, Danylo. 2015. Early Omani Siyar: Sin and Repentance in Ibādī Legal Theory: Barbara Michalak Pikulska, Reinhard Eisener (red.). *Ibadi Jurisprudence: Origins, Developments & Cases (Studies on Ibadism and Oman)*. Hildesheim: Georg Olms Verlag AG, s. 73-80.
- Stolarczyk, Małgorzata. 1997. *Iran Państwo i religia*. Warszawa: Dialog.
- Van Riel, Jason. Praca dyplomowa pt. „*The Ibādī Traders of Bilād al-Sūdān*”, Amerykański Uniwersytet w Kairze, 2012. <https://fount.aucegypt.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1875&context=etds> (dostęp: 15.10.2023).

Bibliografia dodatkowa

- Dustūr al-Ġumhūriyya al-‘Islāmiyya al-‘Īrāniyya, https://www.constituteproject.org/constitution/Iran_1989?lang=ar (dostęp: 17.05. 2024).
- Koran, <https://islam-katowice.pl/koran-online-po-polsku> (dostęp: 17.05. 2024).
- An-Nizām al-Asāsī lil-Ḥukm, <https://www.shura.gov.sa/wps/wcm/connect/shuraarabic/internet/laws+and+regulations/the+basic+law+of+government/the+basic+law+of+government> (dostęp: 17.05. 2024).
- An-Nizām al-‘asāsī li-sulṭanat ‘Umān, https://www.mol.om/Other/Codes_of_conduct_for_MajlisShura.aspx (dostęp: 17.05. 2024).

Abstract

The article concerns Muslim law, with particular reference to the law in the Sultanate of Oman. At the beginning, it briefly outlines the theological and political views of the Ibadis. Due to the specific nature of this article, the differences observable between the different Islamic denominations are also indicated at the outset. In the next part of this work, the basic law of The Sultanate of Oman is subjected to a detailed analysis. This approach demonstrates the influence of the Ibadi interpretation of Sharia on this law. This is achieved by comparing it with the Saudi Arabian Basic System of Government and the Constitution of the Islamic Republic of Iran. Finally, the analysis of religious practices among Ibadi movement is included. Both legal acts, opinions, and academic monographs and articles dealing with selected historical, legal and cultural issues were used to write this article. The main purpose of it is to raise a matter that, in spite of its value, has been largely overlooked in scholarly discussions, most likely due to the size of the Ibadi denomination, compared to the Sunni or Shiite denominations. In spite of the small number of Ibadites among the followers of Islam, the topics revolving around this community are just as interesting and worth exploring as those of the other Islamic denominations. Both historical and political aspects, as well as the spheres concerning religious practices among the Ibadi movement, are very important sources of knowledge in terms of a better understanding of Islam and Sharia Law. It can be said that the Ibadi doctrine has had a considerable impact, particularly on the law in Oman and on many religious practices among the Muslim followers of this denomination of Islam.

Sufickie praktyki obrzędowe na przykładzie bractwa Rifā‘iyya¹

Wprowadzenie do problematyki bractw sufickich

Aby omówić zagadnienia związane z dowolnym bractwem sufickim i zgłębić jego specyfikę, należy uprzednio zapoznać się z genezą i istotą tarikatu jako koncepcji obecnej w mistycyzmie muzułmańskim.

Początki sufizmu są związane z działalnością indywidualnych mistyków, którzy wprowadzając nowe idee i coraz bardziej niekonwencjonalne sposoby duchowego zbliżenia się do Boga, przyczynili się do rozwoju tego nurtu. Wraz z upowszechnieniem się sufizmu wzrosła liczba jego zwolenników, a to doprowadziło w XII wieku do zwiększenia potrzeby zinstytucjonalizowania go. Motywacją była również rozwijająca się myśl mistyczna, która spowodowała dążenie do posiadania duchowego zwierzchnictwa, w postaci mistrza, czyli szajcha stojącego na czele danego zakonu. Udział w procesie instytucjonalizowania się sufizmu miały także tendencje panujące wśród sufich związane z nakazem miłości wobec wszystkich istot żywych, lecz szczególnie widoczne we wzajemnych relacjach mistyków. Polegały one na silnych wzajemnych więzach, stawianiu dobra innych nad swoim, bezgranicznym zaufaniu i braku sekretów przed pozostałymi braćmi na ścieżce mistycznej (Schimmel 1975: 230). Idea ta, oparta na zasadzie braterstwa i solidarności, stała się solidnym fundamentem do tworzenia wspólnot. Bez wątplenia do zjawiska organizacji zakonów mistycznych przyczyniły się również czynniki polityczne. Najistotniejszy z nich był kres kalifatu abbasydzkiego, gdy wewnętrzne konflikty, a ostatecznie najazd Mongołów, wpłynęły na osłabienie władzy i typowych jak dotąd struktur religijnych, na czym skorzystali szajchowie suficy, wzmacniając swoje wpływy.

Ustanowienie bractw wniosło wiele do społeczeństwa, zarówno w aspekcie duchowym, jak i świeckim. W sferze religijnej wprowadziły „kult świętych”, czyli gloryfikowanie znamienitych eponimów danych tarikatów (Dancecki 2002: 46). W odniesieniu do wymiaru niereligijnego współcześni badacze zauważyli w bractwach przede wszystkim potencjał i siłę polityczną. Przykładem są Biktāšiyya, która była silnie powiązana z janczarami na terenach Imperium

¹ Podstawą tekstu jest praca licencjacka napisana pod kierunkiem dr. Łukasza Piąta, obroniona w 2019 roku w Zakładzie Arabistyki i Islamistyki UAM.

Osmańskiego, bądź Qādiriyya, która została zaangażowana w działania przeciwko Francuzom wkraczającym do Algierii (Margoliouth 1986: 380).

W obszarze funkcji społecznych zakony pełniły funkcję ośrodków kulturalnych. Przykładem jest tarikat założony przez egipskiego mistyka ‘Abd al-Wahhāba aš-Ša‘rāniego (897/1492-973/1565). Siedziba zakonu składała się z kompleksu budynków, wśród których znajdował się meczet, szkoła prawnicza, miejsce spotkań i spędzania czasu dla sufich oraz azyl dla nieznanymi przybyszów.

Omawiając zagadnienie związane z zakonami sufickimi, należy również zwrócić szczególną uwagę na ich wewnętrzną strukturę. Za fundament uznaje się relację mistrza (*muršid*) i adepta (*murīd*), determinującą funkcjonowanie całej społeczności składającej się na bractwo. Mistrz jest przewodnikiem, odgrywającym kluczową rolę w duchowej ścieżce i inicjacji adepta, to on rozdysponowuje zadania związane z obrzędami i udziela pouczeń w sferze religijnej. Adept natomiast jest uczniem podążającym tą duchową ścieżką, który w pewnym sensie poddaje się zwierzchnictwu mistrza. Pomimo takiego układu w sferze życia codziennego członków bractwa panuje wolność. Oznacza to, że przywództwo mistrza nie jest absolutne, ogranicza się tylko do jednego aspektu (Trimingham 1971: 167).

Życiorys Aḥmada Ibn ‘Alego ar-Rifā‘iego i historia tarikatu Rifā‘iyya

Ar-Rifā‘ī przyszedł na świat w XII wieku na terenach bagiennych południowego Iraku między Basrą i Wāsiṭem, gdzie również zmarł, opuściwszy rodzime strony jedynie raz w życiu w celu udania się na pielgrzymkę. Już we wczesnym wieku został skierowany na nauki do šāfi‘ickiego uczonego Abū al-Fadla ‘Alego al-Wāsiṭiego, od którego otrzymał pierwszy płaszcz (*hirqa*) symbolizujące inicjację adepta na mistycznej ścieżce postępowania oraz spływające na niego błogosławieństwo Proroka (Michon 1986: 17). W dorosłym życiu, będąc drugi raz obdarowanym inicjacyjnym okryciem, tym razem przez Al-Baṭā‘ihiego, zgodził się na jego prośbę osiedlić w miejscowości związanej z rodziną jego matki Umm ‘Ubajdzie, gdzie wuj przekazał mu duchowe zwierzchnictwo nad lokalną społecznością (Margoliouth 1986: 524).

Działalność Ar-Rifā‘iego nie wykraczała poza granice rodzinnego regionu, który jednocześnie był wówczas kluczowym dla rozwoju arabskiego mistycyzmu ośrodkiem, a jego idee przyciągały też wędrownych sufich z odległych krain, co miało wpływ na późniejsze formowanie się niezależnych bractw, których koncepcje pokrywały się z tym, co głosił. Paradoksalnie jako jeden z czołowych mistyków wczesnego okresu instytucjonalizowania się sufizmu, najprawdopodobniej nie pozostawił po sobie żadnych dzieł, a te które są mu przypisywane są przypuszczalnie fałszywie kojarzone z jego nazwiskiem. Przemawia za tym fakt, że powiązane z jego autorstwem zbiory modlitw i traktatów mają autopanegiryczny charakter, gdzie

autor nazywa siebie samego następcą Proroka (*nā'ib*), co jest sprzeczne z doktryną Ar-Rifā'iego o skromności i wpajaniu ubóstwa (Margoliouth 1986: 524). Jednakże podczas kiedy sam Ar-Rifā'ī stronił od honorowania siebie podobnymi określeniami, jego poplecznicy nadawali mu tytuły, które zostały przyjęte i utrwalone w odniesieniu do jego osoby. Jednym z najczęściej stosowanych wobec niego przydomków jest „Władca Dwóch Nauk” (*abu al-'ilmayn*). Termin odnosi się do dwóch wymiarów wiedzy – megzoterycznego (*zāhir*), czyli tego, co ogólnodostępne, oraz ezoterycznego (*bātin*), czyli tego, co potajemne, znane wybranym (Brown 1868: 80).

Nie jest znana konkretna data powstania tarikatu Rifā'iyya, ale zapewne był to proces, który dokonał się stopniowo, po zamieszkaniu Ar-Rifā'iego na stałe w Umm 'Ubajdzie. Wiadomo natomiast, że jest on jednym z najsłynniejszych i najwcześniejszych zakonów sufickich. Popularność zyskał w XII wieku, a pozycję najbardziej rozpowszechnionego z bractw utrzymywał do XV wieku, kiedy status ten przejęła Qādiryya. Rozgłos przyniosły mu przede wszystkim ekstatyczne praktyki, które później były niejednokrotnie relacjonowane przez wielu świadków, uczonych i podróżników, m.in. 'Ibn Battūte (Suvorova 2004: 190). Stąd też pochodzi popularne określenie bractwa „Wyjący Derwisze”. Przypuszcza się, że to nie Ar-Rifā'ī był pomysłodawcą takich aktywności, ale że zostały one wprowadzone po najeździe Mongołów. Za założeniem tym przemawia fakt pojawiających się w ideologii Ar-Rifā'iego elementów buddyjskiego systemu filozoficznego, zwłaszcza te dotyczące zakazu wyrządzania krzywdy żywym stworzeniom (Margoliouth 1986: 524).

Mimo że pierwotnymi terenami, na których rozwinęło się bractwo, były obszary bagienne południowego Iraku, na przestrzeni wieków geograficzny układ występowania bractwa bardzo się zmieniał i zdecydowanie wykroczył poza wspomnianą lokalizację. Początkowo Rifā'iyya szybko rozprzestrzeniła się na tereny Syrii i Egiptu, gdzie utrzymała silne wpływy do dziś, nawet po wieku XV, kiedy to gdzie indziej znaczenie tarikatu osłabło. Rifā'iyya przeniknęła również do Turcji, gdzie jako jedna z niewielu zyskała spore poparcie Seldżuków, następnie na Bałkany, a później również do Maroka czy nawet Indonezji i Malezji dzięki wpływom znanego mistyka indyjskiego pochodzenia Nūr ad-Dīna ar-Raynāriego (zm. 1068/1658) (Renard 2005: 202).

Główne założenia ideowe bractwa

Podstawa, na jakiej opiera się aspekt duchowy bractwa, została opisana przez Abū al-Hudā Aṣ-Ṣayyādiego w dziele *Aṭ-Ṭarīqa ar-Rifā'iyya* (*Bractwo Rifā'iyya*), które przedstawia najważniejsze zagadnienia związane z ogólnym funkcjonowaniem tarikatu. Bazuje ona na trzech podstawowych filarach: Koranie, tradycji Proroka – sunnie oraz rozumie (*'aql*). Są one równie ważne, a wszystko,

co wykracza poza możliwości rozumu i nie ma swojego źródła w Koranie bądź spuściźnie Proroka, powinno zostać odrzucone (Aṣ-Ṣayyādī 2006: 10).

Następnym niezwykle ważnym zagadnieniem jest etykieta (*adab*). W ujęciu ogólnym jest to sposób i warunki postępowania, jakich przestrzegać muszą członkowie bractwa. Obejmują standardy relacji wewnątrz tarikatu, sposób wykonywania praktyk, aktywność związaną z życiem publicznym czy nawet sposób ubioru. Kluczowymi normami są braterstwo wśród członków zakonu oraz czuwanie mistrza nad manierami jego ucznia. W momentach odstępstwa adepta od ogólnie przyjętych reguł dobrego zachowania, mistrz powinien swoim zachowaniem dawać mu przykład, starać się wpłynąć na przejawy jego negatywnego zachowania i zachęcić do zmiany na lepsze. Ponadto zalecano, aby stowarzyszeni wyrzekli się grzechów i angażowali się w pokonanie opieszałości na rzecz pracowitości (Aṣ-Ṣayyādī 2006: 73).

Ostatnia kwestią, o której warto wspomnieć, jest kult, jakim otacza się założyciela zakonu. Jest on przyrównywany do człowieka doskonałego (*al-insān al-kāmil*) oraz zaliczany do grona „*Al-Aqtāb al-Arba ‘a*” – „Czterech Przywódców”, zaraz obok trzech innych wielkich mistyków (De Jong 1978: 8). Słowo *biegun* (*qutb*) w filozofii sufizmu jest związane z kosmiczną hierarchią i oznacza miejsce na samym jej szczycie, co równa się z występowaniem w tym porządku na najwyższej pozycji pośród przyjaciół Boga (*awliyā’*)².

Znaczenie i rola praktyk obrzędowych w sufizmie

Obrzędy religijne w sufizmie można określić jako zbiór przyjętych działań, obejmujących sposób przeprowadzania modlitw, wykonywanie określonych ruchów, wypowiedanie słów, kolejność następowania poszczególnych części czy nawet techniki oddechowate lub użycie przedmiotów rytualnych mające nadać danemu rytuałowi szczególny charakter (Renard 2005: 203). Praktyki te wpisują się w pewien schemat działań mający na celu wychwalanie Boga, samodoskonalenie duszy mistyka, a w konsekwencji, wraz ze zdobywaniem wyższych etapów wtajemniczenia na mistycznej ścieżce postępowania, osiągnięcie stanu zatracenia się w Bogu (*fanā’*)³. Istnieją rytuały powszechnie wykonywane

² W hierarchii religijnej przyjaciel Boga (*wālī*) i prorok (*nabī*) stawiani są na równi. Różnica między nimi polega na tym, że prorok przybywa z posłannictwem, a jego objawienie jest powszechne, może również przynieść świętą księgę, jak i dysponować władzą polityczną. Przyjaciel Boga natomiast pełni jedynie funkcję duchową, a samo pojęcie jest paralelne ze „świętym”, jego objawienie jest prywatne i nie przynosi ze sobą przepowiedni. Zob. Renard. dz. cyt. *Friend Of God*. s. 90; *Prophets*. s. 188.

³ Koncepcja stanu unicestwienia w Bogu (*fanā’*) została rozpropagowana przez perskiego mistyka Abū Yazīda al-Bisṭāmiego (188/804-261/874), a prawdopodobnie oryginalnie pochodzi od jego nauczyciela Abū ‘Alego as-Sindiego. Jest ona zasadniczym elementem mistycznego

przez większość bractw i choć niejednokrotnie sposób ich realizacji różni się między poszczególnymi tarikatami, cel pozostaje ten sam.

Praktyki sufickie podczas procesu rozwoju zmieniały swoją specyfikę. Na dosyć wczesnym etapie dziejów islamu wykształciły się i zostały upowszechnione zwyczaje związane z odprawianiem modlitw (Trimingham 1971: 194). Zmiany związane więc z liturgią pojawiły się wraz z nadejściem sufizmu. Początkowo obrzędy sufich nie miały wiele wspólnego z tradycyjną modlitwą muzułmańską, a ich zasięg był ograniczony do elitarnego grona praktykujących mistyków, jednakże, popularyzacja nurtu sprawiła, że znalazł on zwolenników wśród szerokich kręgów społecznych. Zmusiło to mistyków do odnalezienia alternatywnych sposobów kultu odpowiadających kondycji ontologicznej zwykłego człowieka, tak by mógł on w sprawny i nieskomplikowany sposób otworzyć swój umysł na wyższe poziomy samoświadomości i osiągnąć stan ekstazy (*wağd*), który w rzeczywistości dla mistycznych elit nie był celem samym w sobie, lecz zaczął być kojarzony z zatraceniem się w boskiej jedności po tym, gdy sufi zauważyli, że natura większości ludzi pozbawiona jest mistycznej wrażliwości i wymaga odpowiedniej stymulacji wewnętrznej. Przez J. Spencera Triminghama zjawisko to uznane zostało za deformację myśli sufickiej, choć można je rozumieć także jako dostosowanie się sufizmu do warunków zwykłego człowieka (Ibidem: 200).

Charakterystyka wybranych praktyk zakonu Rifā'iyya

Rifā'iyya jest bractwem bogatym w obrzędy religijne. Choć popularność zdobyła głównie za sprawą ekstatycznych form rytuałów, realizuje również takie, które są ogólnie znane w społeczności sufich i w pozostałych zakonach. Większość opisanych poniżej praktyk nie jest więc charakterystyczna tylko dla Rifā'iyyi, a to, co ją wyróżnia, to sposób i forma ich realizacji.

Tygodniowe odosobnienie

Odosobnienie (*halwa*) definiuje się jako czasowe wyłączenie sufiego z życia społecznego i odseparowanie od ludzi, wyjątkiem mogą być sporadyczne kontakty z szajchem, podczas którego adept poświęca się w zintensyfikowany sposób

doświadczenia i polega na zatraceniu swojej egzystencji w imię zjednoczenia się z jestestwem Boga. Charakterystyczne dla opisywanego zjawiska są prowokacyjne zdania (*šaṭhiyyāt*), wypowiedane przez mistyków w chwili jego osiągnięcia, dwoma z najsłynniejszych przykładów są słowa samego al-Bisṭāmiego „Chwała niechaj mi będzie, jakże wielka jest moja wartość” oraz al-Ḥallāğa (244/858-309/922) „Ja jestem prawdą”. Zob. Danecki, dz. cyt. s. 20; Renard, dz. cyt. *Annihilation*, s. 33-34.

modlitwom, poszczeniu i wszelkim działaniom mającym na celu wzbogacenie duchowego wymiaru człowieka (Renard 2005: 201). Według Šihāb ad-Dīna ‘Umara as-Suhrawardiego (539/1145-632/1234) głównym celem odosobnienia jest jednak doświadczenie *dikru* w jego najpełniejszej formie, która pozwala na najwyrazistsze odczucie boskości. Nie ma jednego uniwersalnego dla wszystkich mistyków czasu trwania odseparowania, jakkolwiek często był to okres 40 dni (Landolt 1986: 990).

Nakazane jest wszystkim stowarzyszonym w Rifā‘iyyi odbywanie tygodniowego odosobnienia, każdego roku o tej samej porze, poczynając od drugiego dnia święta ‘Āšūrā⁴, co równa się okresowi od jedenastego dnia miesiąca muḥarram do wieczora siedemnastego dnia tego samego miesiąca. Przez cały okres trwania w odseparowaniu obowiązują zasady, których nie należy łamać. Są nimi: przebywanie w samotności, ograniczenie rozmów tylko do spraw niezbędnych, odmawianie modlitw, ciągłe pozostawanie w miejscu odosobnienia oraz wykluczenie z pokarmu mięsa. Pozostałe wskazówki dotyczą liturgicznych etapów przebiegu praktyki. Elementem powtarzanym wielokrotnie jest formuła chwalcą Proroka oraz jego towarzyszy (*aṣḥāb*) recytowana po każdej modlitwie sto razy. Za najważniejsze ogniwo całego procesu uznaje się wspomnianie imion Boga (*dikr*), które wykonywane powinno być po specjalnej modlitwie nazywanej *rātib*. Dążenie do pożądanego celu wspomóc ma dodatkowo mentalne odseparowanie się od rzeczy absorbujących umysł mistyka. Etap ten w fachowej terminologii sufickiej nazywany jest *istifāda*. Rytuał zakończony powinien być wypowiedzeniem *al-Fātihy* w intencji Proroka, jego towarzyszy, założyciela tarikatu – Aḥmada ar-Rifā‘iego.

Litania i wspomnianie imion Boga

Litania (*wird*) to specjalnego rodzaju modlitwa, której forma jest odrębna i charakterystyczna dla każdego bractwa ją praktykującego, a autorami jej kompozycji są zazwyczaj mistrzowie danego zakonu. Standardowo składa się ona z dwóch elementów: formuł pochwalnych przeplatających się z fragmentami z Koranu oraz czasami również z inwokacją 99 imion Boga (*aḥzāb*) (Trimingham

⁴ ‘Āšūrā’ obchodzona jest 10. dnia miesiąca muḥarram i jest najważniejszym świętem szyickim. Upamiętnia poległego w bitwie z siłami umajjadzkimi pod Karbalą wnuka Proroka Ḥusayna Ibn ‘Alego (٦٨٠/٦١-٦٢٦/٤). W związku ze wspomnianym wydarzeniem odbywają się liczne uroczystości. Są wśród nich publiczne lamenty i odczytywanie historycznych źródeł opisujących zdarzenia, które miały miejsce w Karbali (*qirāya*) oraz procesje podczas których czasem pojawiają się takie elementy jak bicie się w pierś przez mężczyzn lub rozcinanie głów, które nawiązują do rozlanej krwi Ḥusayna. Niektórzy sunnici, zwłaszcza Ci o nastawieniu sufickim, także obchodzą to święto, choć w inny sposób niż szyici. Zob. Mark Soileau. *Encyclopedia of World Religions: Encyclopedia of Islam*, Juan E. Campo, J. Gordon Melton (red.), Nowy Jork: Facts On File, Inc. 2009. *Ashura*, s. 67.

1971: 215). Występują dwa typy *wirdu* – wykonywane kolektywne oraz indywidualne. Należy rozróżnić w ramach ostatniej kategorii indywidualne wykonywanie praktyki wynikające z faktu przynależności do bractwa, które zazwyczaj odbywa się w momencie inicjacji (wówczas modlitwa nosi nazwę *rātib*) oraz takie, które jest dostępne dla każdego bogobojnego muzułmanina (Renard 2005: 144).

Wspominanie imion Boga (*dikr*) jest najpopularniejszą praktyką. Podstawową techniką realizacji *dikru* jest miarowe powtarzanie jednego z 99 imion Boga lub wychwalających go formuł. Może być wykonywany w ciszy (*dikr ḥāfi*) lub głośno (*dikr 'ālī*) (Schimmel 1975: 167). W trakcie jego realizacji należy pamiętać o odpowiednich technikach oddechowych i stanie mentalnego skupienia, które mają być narzędziem do uzyskania bliskości z Bogiem.

Subtelna różnica między dwoma przedstawionymi praktykami sprawiła, że wśród członków zakonu ar-Rifā'īyya wykształciła się ceremonia, łącząca oba rytuały.

Sufi należący do Rifā'īyyi powinni wykonywać praktykę o charakterze zamkniętym każdego dnia po wieczornej modlitwie ('*išā*'), natomiast w piątkową i poniedziałkową noc ceremonię dostępną dla niewtajemniczonych. Zebrani wspólnie (*ḥalqa*) w pozycji klęczącej odprawiają litanie. Ceremonia zaczyna się od recytacji *al-Fātiḥy*, prośby o zesłanie tajemnicy (*sirr*) pochodzącej od Proroka oraz wyrażenia swojego posłuszeństwa względem niego oraz założyciela tarikatu. Następnie odbywa się główna część *wirdu*, w której kluczową rolę odgrywa recytacja wersetów sur. Następnie, po kolejnej formule panegiryzującej i recytacji 99 atrybutów Boga w poetyckiej formie, mistycy dochodzą do właściwej postaci *dikru*. Ta część ceremonii zaczyna się dwukrotnym wypowiedzeniem szahady, po którym wymieniane są imiona Boga i wyrażenia z nim związane, a między nimi dochodzi do odmawiania litanii i czytania Koranu: słowa wyrażające jedność Boga (*tawḥīd*) – 111 razy; *Allah* – 111 razy; *lā ilaha illā allah* – 333 razy (Aş-Şayyādi 2006: 91).

Nawba

Nawba jest praktyką o charakterze muzycznym powstałą na początku VIII wieku, w której wykorzystywane mogą być różnego rodzaju instrumenty (Wright 1971: 1042). Informacje na temat przebiegu tej praktyki w zakonie Rifā'īyya w dziełach Aş-Şayyādiego, które stanowią podstawę niniejszej pracy, są skąpe. Wiadomo jednak, że w przypadku tego bractwa wykorzystuje się dwa rodzaje bębnów: kotły (*tabl*) oraz otwarte bębny charakterystyczne dla obszarów Bliskiego Wschodu i Azji Wschodniej (*daff*). Odprawianie rytuału dozwolone jest w święta i w trakcie wydarzeń związanych z ogłoszeniem małżeństwa.

Praktyki ekstatyczne

Praktyki ekstatyczne, czyli takie, które wyróżniają się ponadprzeciętną formą, a ich realizacja często przebiega przy wykorzystaniu ryzykownych elementów są właściwością najbardziej wyróżniającą bractwo Rifā'iyya spośród innych tarikatów.

Głównym źródłem informacji o wykonywaniu tego typu praktyk są relacje podróżników i uczonych, którzy mieli okazję być ich świadkami. Jeden z najwcześniejszych przekazów pochodzi od Ibn Hallikāna (608/1211-681/1282), który w swoim największym dziele *Wafayāt al-A'yān wa Anbā' Abnā' az-Zamān* (*Śmierć starszych i wieści o dzieciach na przestrzeni czasu*), przedstawił chodzenie po rozżarzonej węglu, jazdę na lwach i jedzenie żywych węży jako zwyczaje panujące wśród członków Rifā'iyyi na macierzystych ziemiach bractwa (Bosworth 1971: 525).

Najpopularniejszym jednak opisem jest ten, który zaprezentował Ibn Baṭṭūta we wspomnianym już dziele, relacjonując to, co spotkało go w mieście Wāsiṭ. Można w nim przeczytać:

Przygotowali drewno na opał, rozpalili ogień i weszli w jego środek, tańcząc. Niektórzy z nich się w nim tarzali, niektórzy go jedli, aż nie zdusili go całkowicie. I oto Bractwo al-Aḥmadiyya⁵, specjalizuje się w takich zwyczajach. Niektórzy z nich biorą też ogromnego węża i gryzą go aż po głowę, nieomal odgryzając ją zupełnie (Ibn Baṭṭūta 1987: 195). (tłum. własne)

Doniesienia tego typu pochodzą także od współczesnych badaczy. Przykładem jest holenderski arabista i turkolog Nicolaas Biegan, który w trakcie swojego pobytu w Skopje, między 2002 a 2004 rokiem, miał okazję przyjrzeć się z bliska funkcjonowaniu opisywanego zakonu. Można tam spotkać się z praktykami polegającymi na przebijaniu części ciała ostrymi przedmiotami, najczęściej mieczami bez ponoszenia biologicznych konsekwencji, takich jak np. krwawienie czy odczuwanie bólu (Biegan 2007: 34-35). Choć częstotliwość tego zjawiska we wspomnianym regionie nie jest duża, to według relacji Biegmana już sama forma wspomniania imion Boga była silnie egzaltowana. Pokrywa się to z innymi doniesieniami o specyficznych ruchach wykonywanych przez członków Rifā'iyyi i ekscentrycznych pozach przyjmowanych w czasie wykonywania pozostałych praktyk (Brown 1868: 78) lub w najsakrajniejszych przypadkach o usuwaniu gałek ocznych z oczodołów (Renard 2005: 202).

⁵ Tzn. ar-Rifā'iyya, tutaj nazwa od imienia założyciela.

Teoretyczne podłoże ekstatycznych praktyk bractwa

Większość z wspomnianych praktyk ekstatycznych znajduje swoje uzasadnienie w rozprawach dotyczących zakonu Rifā'iyya. Aṣ-Şayyādī fragment swojego traktatu *Aṭ-Ṭarīqa ar-Rifā'iyya* poświęcił objaśnieniom podstaw, na których opierają się praktyki ekstatyczne. Według niego, Bóg obdarował członków bractwa takimi samymi darami, tj. cudami (*mu'ǧizat*), jak Muhammada i pozostałych proroków. Mowa o czterech typach cudów.

Informacje na ten temat można również odnaleźć w innym dziele pt. *Ad-Durar Al-Marđiyya fī Kayfiyyat Sulūk Aṭ-Ṭarīqa ar-Rifā'iyya* (*Wspaniałe perły na temat etyki bractwa Rifā'iyya*) spisany przez rifā'ickiego szajcha 'Abd al-Ḥayya Muḥammada Abū Kuraşa al-Baḥṭāwiego. W tekście wyszczególnione są części dotyczące poszczególnych fenomenów i krótka deskrypcja ich specyfiki.

Pierwszym zjawiskiem jest odporność na ogień, która odpowiada za możliwość wchodzenia do niego, połykania go oraz chodzenia po rozżarzonego węgla. Pochodzić ma ona od Proroka Abrahama. Nawiązuje do koranicznej narracji wedle której sprzeciwił się on swojemu ludowi, który oddawał cześć bożkom i został za to wpędzony do ognia. Moment ocalenia przedstawiony jest w 69 wersecie sury al-Anbiyyā' (*Prorocy*).

Następnym darem jest władza nad wężami, wywodząca się od Mojżesza, która pozwala mistykom na jedzenie węży i ich zaklinanie. Ta umiejętność nawiązuje do koranicznej sytuacji, według której laska Mojżesza zamieniła się w węża, po tym jak odnalazł gorejący krzew. Wydarzenie to przywołuje werset 31 sury al-Qiṣṣa (*Opowiadanie*).

Pozostałe dwa cuda mają swoje podstawy w życiorysie proroka Muhammada. Mowa o odporności na trucizny i nieuleganiu ranom. Do motywu związanego z trucizną odwołuje się historia, której źródłem jest sunna Proroka i w której po bitwie Ḥaybar prorok Muhammad miał być otruty przez żydówkę, w której gospodzie się zatrzymał. Hadis relacjonujący to wydarzenie można odnaleźć w zbiorze Abū Dāwuda (202/817-275/888) (As-Siǧistānī 2009: 564).

W odniesieniu do ostatniego zjawiska, jakim jest odporność na uleganie ranom i jakiemu odpowiadają takie czynności jak przebijanie się ostrymi narzędziami lub wbijanie sobie ich w głowę, nie udało się zidentyfikować pasującego do cudu epizodu z życia Muḥammada. Natomiast w dziele al-Baḥṭāwiego można przeczytać: *Przysięgam Tobie, że miecz (...) wbija się z pokojem i wychodzi w pokoju bez krwi czy bólu i ze świętością Władcy Nauki Aḥmada ar-Rifā'iego*. (Al-Baḥṭāwī 2006: 74-75). (tłum. własne).

Scharakteryzowane j cuda mogą służyć za teoretyczne umotywowanie praktyk ekstatycznych. Sprawia to, że rytuały te w oczach członków Rifā'iyyi są legitymizowane, a oni są uprawomocnieni do ich wykonywania. Co więcej, fakt, że opisane cuda są odziedziczone po prorokach, tworzy wśród sufich poczucie bycia kontynuatorami ich misji.

Bibliografia

Źródła arabskojęzyczne:

- Al-Baḥtāwī, Muḥammad. 2006. *Ad-Durar Al-Marḍiyya fī Kayfiyyat Sulūk Aṭ-Ṭarīqa ar-Rifā'iyya*. Bejrut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah.
- Aṣ-Ṣayyādī, Muḥammad. 2006. *Aṭ-Ṭarīqa ar-Rifā'iyya*. Bejrut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah.
- Aṣ-Ṣayyādī, Muḥammad. 2006. *Al-Qawā'id Al-Mar'iyya fī Uṣūl Aṭ-Ṭarīqa ar-Rifā'iyya*. Bejrut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah.
- As-Siġistānī, Abū Dāwud. 2009. *Sunnat Abū Dāwud*. Damaszek: Dār ar-Risāla al-'Ālamiyya.
- Ibn Baṭṭūṭa, Muḥammad. 1987. *Tuḥfat an-Nazzār fī Ġarā'ib al-Amsār wa 'Aġā'ib al-Asfār*. Bejrut: Dār Iḥyā' al-'Ulūm.

Opracowania niearabskojęzyczne i tłumaczenia:

- Biegman, Nicolaas. 2007. "Loving in God Macedonia". *ISIM Review* 35. Lejda: ISIM. s. 34-35.
- Brown, John P. 1868. *The Dervishes: Or, Oriental Spiritualism*. Londyn: Trübner and CO.
- Danecki, Janusz. 2002. *Podstawowe wiadomości o islamie II*. Warszawa: Dialog.
- De Jong, F. 1978. *Ṭuruq and Ṭuruq-linked Institutions in Nineteenth Century Egypt: A Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism*. Lejda: E.J. Brill.
- H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, E. Lévi-Provençal, J.Schacht (red.). 1986. *The Encyclopaedia of Islam*. Lejda: E.J.Brill.
- Koran. 1986. Tłum. Józef Bielawski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Renard, John. 2005. *Historical Dictionary of Sufism*. Lanham: The Scarecrow Press, Inc.
- Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Suvorova, Anna. 2004. *Muslim Saints of South Asia: The eleventh to fifteenth centuries*. Abingdon: Routledge Curzon.
- Trimingham, J. Spencer. 1971. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press.

Abstract

The purpose of the article is to present Sufi practices, on the example of the Rifā'iyya brotherhood. What is worth mentioning in their ritual tradition, are the rituals of ecstatic character. The general conception of Sufi orders and the process of their development as well as the figure of Aḥmad ar-Rifā'ī, the founder of tariqa, and the circumstances in which the brotherhood was created, are described. An outline of the main principles of the Rifā'iyya brotherhood, on which its activities are based, is also presented. The remainder of the study is devoted to Sufi practices, first characterizing some of its rituals in general, and then moving to their implementation by the Rifā'iyya in particular. Special focus is placed on ecstatic practices and their theoretical foundations.

Podobieństwa literackie w twórczości Ḥalīla Ḥāwīego i modernistycznych poetów anglojęzycznych¹

Wprowadzenie

Matthew Arnold, angielski poeta i krytyk kulturalny, stwierdził, że „połączenie jest wszędzie, wszędzie jest przykład; żadne wydarzenie, żaden utwór literacki nie będzie właściwie zrozumiany bez zestawienia go z innymi wydarzeniami, z innymi dziełami literackimi” (Bassnet 2007: 43). Jeden z najbardziej znanych poetów ruchu modernistycznego – T.S. Eliot (1888-1965) – także był zdania, że żaden artysta nie będzie w stanie przekazać pełnego znaczenia swojego dzieła bez osadzenia go w kontekście dokonań innych twórców. Co więcej, Eliot podkreślił, że nie można cenić artysty samego w sobie, ponieważ jego dzieła należy porównać i skontrastować z innymi dziełami (Eliot, 1982: 37). Warto w tym miejscu przywołać termin „komparatystyki literackiej”, która jest dziedziną zajmującą się badaniami nad różnorodnymi wpływami w literaturze. Susan Bassnet w książce *Comparative Literature. A Critical Introduction* definiuje ten obszar jako interdyscyplinarną naukę, która opiera się na studiowaniu tekstów międzykulturowych (Bassnet, 1993: 1).

Niniejszy artykuł traktuje o powiązaniach pomiędzy poezją Libańczyka Ḥalīla Ḥāwīego (1919-1982) oraz trzech anglojęzycznych twórców – T.S. Eliota (1888-1965), Ezry Pounda (1885-1972) oraz W.B. Yeatsa (1865-1939). Wybór tych trzech zachodnich poetów został dokonany ze względu na ich popularność w arabskim środowisku literackim, do którego należał Ḥāwī, co potwierdzają autorzy opracowań dotyczących jego twórczości². Analizie zostały poddane następujące wiersze Ḥāwīego pochodzące z antologii *Dīwān Ḥalīl Ḥāwī* (Ḥāwī 1993), a także z portali internetowych: *Al-Mağūs fī Ūrūbbā* (*Trzej Królowie w Europie*), *Al-Baḥḥār wa-ad-darwīs* (*Marynarz i derwisz*), *Wuğūh as-Sindibād* (*Twarze Sindbada*), *As-Sindibād fī riḥlatihi at-tāmina* (*Ósma podróż Sindbada*) oraz *An-Nāy wa-ar-Rīḥ* (*Flet i wiatr*). Wybrane utwory poetów anglojęzycznych zostały zaczerpnięte z różnych źródeł, zarówno tych w oryginale, jak i w przekładzie na język polski. Wiersze T.S. Eliota zacytowano z opracowania Wandy Rulewicz *Thomas Stearns Eliot* –

¹ Podstawą artykułu jest praca licencjacka napisana pod kierunkiem dr Adrianny Maško i obroniona w Zakładzie Arabistyki i Islamistyki UAM w Poznaniu w 2022 roku.

² Zob. np. Bawardi 2019: 120; Badawi 1975: 246.

Wybór Poezji (Rulewicz 1990). Odwołano się też do esejów T.S. Eliota ze zbiorów: *On Poetry and Poets* (Eliot 1957) oraz *Selected Essays* (Eliot 1932). Wykorzystane zostały także następujące pozycje zawierające utwory Ezra Pounda: *Canzoni & Ripostes, Lustra* oraz *Personae*, pochodzące ze źródeł internetowych. Dzieła W.B. Yeatsa *The Second Coming* oraz *Sailing to Byzantium* również zaczerpnięte zostały ze źródeł internetowych. W dalszych fragmentach tego tekstu tytuły utworów Hāwīego będą podawane w polskojęzycznej wersji, natomiast utwory wybranych anglojęzycznych poetów w wersji oryginalnej – angielskiej.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie pewnych podobieństw pomiędzy wybranymi koncepcjami i motywami charakterystycznymi dla poezji arabskiego twórcy oraz jego zachodnich poprzedników. Artykuł został podzielony na trzy główne sekcje, a w ostatniej z nich wyróżniono trzy podsekcje. Pierwsza sekcja zawiera podstawowe dane o libańskim autorze, druga osadza go w kontekście czasopisma „Ši‘r” i ruchu Tammūz. Trzecia sekcja skupia się natomiast na analizie utworów Hāwīego ze szczególnym uwzględnieniem motywów wspólnych dla jego twórczości oraz twórczości wspomnianych poetów. Trzy jej podsekcje koncentrują się kolejno na motywach: podróży, rezurekcji oraz maski.

Hāḷil Hāwī i tragedie współczesnej cywilizacji arabskiej

Hāḷil Hāwī urodził się w rodzinie grecko-prawosławnej w Bejrucie w 1919 roku. Od młodości był zdeklarowanym chrześcijaninem, jednak pozostawał silnie związany z kulturą i tradycją arabsko-muzułmańską. Hāwī zdobył tytuł magistra, a następnie doktora w zakresie literatury arabskiej. Został wykładowcą na Uniwersytecie Amerykańskim w Bejrucie (Jawad 2014: 190). Jako nauczyciel akademicki i poeta żywo interesował się wszelakimi ruchami modernistycznymi w literaturze arabskiej, dlatego też podjął współpracę z czasopiśmem „Ši‘r”, o której będzie jeszcze mowa w dalszej części tego artykułu.

Hāwī był przekonany, że wiersz jest czymś więcej niż tylko odzwierciedleniem emocji autora – jest także jego sposobem na interakcję z otoczeniem. Poeta wierzył, że jego misją jest przywrócenie wiary wspólnocie arabskiej (*al-umma al-‘arabiyya*) w czasie kolejnych konfliktów państw arabskich z Izraelem po II wojnie światowej, a przede wszystkim wojny domowej w Libanie trwającej od 1975 roku – ogromnego kryzysu społecznego, który postrzegał jako narodową tragedię. Poecie przyszło zapłacić najwyższą cenę za swoje zaangażowanie w rzeczywistość polityczno-społeczną Bliskiego Wschodu, bowiem kiedy to szóstego czerwca 1982 roku wojska izraelskie wkroczyły do Bejrutu, popełnił samobójstwo, wykrzykując słowa: „Gdzie są Arabowie?” (Jawad 2014: 179).

Hāwī pozostawił po sobie liczne utwory. Wydał pięć tomów poezji: *Nahr ar-Ramād* (*Rzeka popiołu*, 1953), *An-Nāy wa-ar-Rīḥ* (*Flet i wiatr*, 1961), *Bayādir*

al-Ġaw' (*Klepiska głodu*, 1963), *Ar-Ra'd al-Ġarīḥ* (*Zraniony piorun*, 1971) oraz *Min Ġaḥīm al-Kūmīdyā* (*Z piekła komedii*, 1979). George El-Hege pisze, że podczas jego rozmowy o poezji Ḥāwīego z libańskim poetą Sa'īdem 'Aql'em (1911-2014), 'Aql powiedział: „Jeżeli chcesz zrozumieć poezję Ḥāwīego, musisz spać przy wężu i zaprzyjaźnić się ze skorpionem” (El-Hege 2014: 21). Słowa te mogą sugerować, że poezja Ḥāwīego odbierana była jako niepokojąca, mroczna, nietuzinkowa, nieprzewidywalna i wymagająca wyjścia poza własną strefę bezpieczeństwa i komfortu. Ilyās Bakrī w swojej pracy magisterskiej traktującej o symbolach w twórczości Ḥāwīego pisze, że każde słowo mogło mieć w niej symboliczne znaczenie (Bakrī 2016: 24).

W poezji libańskiego twórcy znaleźć można motywy, do których często powracał, takie jak: motyw śmierci i zmartwychwstania, zniszczenia i zagłady, czy podróży w celu odnalezienia sensu. Ḥāwī przywoływał też wielokrotnie mitologiczne, biblijne, czy literackie postacie, na przykład Tammuza, Odyseusza, Łazarza, Chrystusa czy Sindbada. Przywołanie tych postaci oraz specyficznych dla Ḥāwīego symboli, takich jak motyw klęski i zniszczenia, ognia i wody, śmierci i zmartwychwstania, było dla poety sposobem na stworzenie zarówno indywidualnego, jak i zbiorowego przeżycia (Jawad 2014: 193). Ponadto Ḥāwī wierzył, że dzięki użyciu symboli, które były dla niego „obrazami zmysłów”, czytelnicy będą mogli dostrzec przyszłość i dzięki temu wziąć aktywny udział w tworzeniu nowej, lepszej cywilizacji arabskiej. Takie spojrzenie na twórczość dawało poecie poczucie bycia wieszczem swojego narodu i arabskości (Jawad 2014: 203). Ḥāwī wierzył w swoje racje, ponieważ wykorzystywane przez niego mity zdawały się być głęboko osadzone w zbiorowej arabskiej świadomości i czekały tylko na swoje odrodzenie w nowoczesnej poezji arabskiej (Jawad 2014: 170).

Można przypuszczać, że T.S. Eliot podchodził do stosowania symboliki w poezji w podobny sposób. W eseju *Hamlet and His Problems* stwierdził, że: „Jedynym sposobem wyrażenia emocji w formie sztuki jest znalezienie «obiektywnego korelatu», innymi słowy zbioru przedmiotów, sytuacji, ciągów wydarzeń, które stanowią metodę wyrażenia tych emocji” (Eliot 1920: 49). W tym założeniu również pojawia się aspekt samodzielnego i kolektywnego przeżycia. Użycie konkretnego symbolu, który jest „obiektywnym korelatem”, pozwala wzbudzić w jednostce bądź w tłumie dane emocje. Podobnym założeniem kierował się również ruch imagizmu, z którego osiągnąć korzystali modernistyczni poeci Zachodu, którzy byli z kolei źródłem inspiracji dla Ḥāwīego.

Należy jednak pamiętać, że nie tylko Ḥāwī uległ fascynacji dokonaniem angielskich poetów modernistów. Zarówno inspirowany nimi sposób, w jaki sięgał po środki poetyckie, jak i przekonania co do roli poety we współczesnym świecie, łączyły go z gronem innych poetów arabskich skupionych wokół czasopisma „*Ši'r*” oraz w ruchu Tammūz.

Ḥalīl Ḥawī jako współtwórca czasopisma „Ši‘r” i ruchu Tammūz

Czasopismo „Ši‘r” miało być w założeniu modernistycznym projektem w świecie poezji arabskiej, który miał na celu szerzenie otwartości na kulturę Zachodu oraz unowocześnienie poezji. Początki kwartalnika sięgają 1957 roku, kiedy to libański poeta Yūsuf al-Ḥāl (1917-1987) rozpoczął pracę nad wydaniem jego pierwszego numeru w Bejrucie. Według Eda de Moora pierwotnie tylko Ḥalīl Ḥawī był zainteresowany współpracą nad czasopismem (Moor 2000: 93). Dopiero później do redakcji magazynu dołączył syryjski poeta Adūnīs (ur. 1930), a następnie wielu innych znanych i cenionych arabskich poetów, pisarzy oraz krytyków literackich XX wieku. Wśród nich byli: Libańczycy Šawqī Abū Šaqrā (ur. 1935) i Unsī al-Ḥāḡ (1937-2014), palestyńsko-iracki pisarz Ḡabrā Ibrāhīm Ḡabrā (1919-1994) oraz Irakijczycy Badr Šākir as-Sayyāb (1926-1964) i Nāzik al-Malā’ika (1923-2008).

Uważa się, że „eksperyment” „Ši‘r” pozostaje jednym z najbardziej ekscytujących w historii modernistycznej literatury arabskiej (Moor, 2000: 85). Bāsīliūs Bawārdī w swoim artykule *The Magazine of Shi‘r and the Poetics of Modern Arabic Poetry* nakreśla trzy płaszczyzny, które były istotnymi elementami działań kwartalnika, i dzięki którym możliwa była zmiana oblicza współczesnej literatury arabskiej (Bawardi 2019: 120). Pierwszym ważnym aspektem było tłumaczenie tekstów zagranicznych autorów, co miało na celu zapoznanie arabskojęzycznych czytelników z innymi formami literackimi. Drugim elementem było propagowanie nowej formy wiersza, która miała przeciwstawić się konwencjonalnemu wzorcowi prozodycznemu i rymom występującym w klasycznej poezji arabskiej. Wiersz ten zyskał miano „wolnego wiersza” (*qaṣīdat aš-ši‘r al-ḥurr*) (Bawardi 2019: 62). Trzecią i ostatnią płaszczyzną działań czasopisma było utworzenie modernistycznej arabskiej krytyki literackiej.

Zważywszy na wskazane innowacje, intelektualistom, którzy byli związani z kwartalnikiem, zarzucano promowanie poezji nawiązującej wyłącznie do modernistycznej, liberalnej poezji Zachodu, tworzonej głównie przez T.S. Eliota czy Ezra Pounda (Jayyusi 1977: 602). Ich krytycy głosili, iż twórcy popierający założenia programowe czasopisma „Ši‘r” byli wrogami tradycji i kultury arabskiej. Ze względu na owe zarzuty czasopismo zostało zakazane w Syrii, Iraku i Egipcie. Co więcej, kwartalnikowi zarzucano także promowanie syryjskiego i libańskiego nacjonalizmu, przez co wielu intelektualistów początkowo związanych z czasopismem zaprzestało swojego udziału w tym projekcie. Jedną z tych osób był Ḥalīl Ḥawī (Faḍīl 1984: 249).

Przegląd wszystkich wydań czasopisma „Ši‘r” ukazuje³, że Ḥawī opublikował w kwartalniku zaledwie jeden wiersz pt. *As-Saḡīn* (*Więzień*) w drugim numerze

³ Przegląd wydań czasopisma był możliwy dzięki archiwalnej stronie czasopism *Aršif aš-Šāriḥ li-al-Maḡallāt al- Adabiyya wa-aṭ-Taqāfiyya* (*Archiwum Czasopism Literackich i Kulturalnych*)

czasopisma z 1957 roku. Podmiot liryczny tego utworu przyrównuje swój stan psychiczny oraz usytuowanie w otaczającym go świecie do więzienia. Poniższe wersy oddają jego bezradność oraz poddanie się wszechobecnemu smutkowi i beznadziei:

Zamknij więzienne drzwi na światło dzienne
Dawno temu marzyłem o amnezji i ucieczce
Zanim sekundy zardzewiały w moim sercu,
którego nie poruszy już echo i gorączka oczekiwania
Zanim pochłonęła mnie ciemność mojego więzienia
Zanim kurz wgrzył się w moje powieki
Zanim rozłożyły się moje szczątki –
wierzchnie tkanki, glina, kości
Gnijące przez lata
I rozrzucone przez mysie łapy⁴

W powyższym fragmencie wiersza można znaleźć kilka cech charakterystycznych dla twórczości Ḥāwīego, a jednocześnie specyficznych dla zachodniej poezji modernistycznej. Pierwszą z nich jest symbolizm, który odwołuje się do emocjonalnej sfery poznawczej czytelnika i wprowadza go w nastrój melancholii i tajemnicy, operując rozbudowanymi metaforami i symbolami. Drugą jest imagizm uzyskany poprzez porównanie stanu psychicznego podmiotu lirycznego do więzienia. Co więcej, w wierszu uwidacznia się aspekt melodyjności poprzez wprowadzenie do utworu głosu śpiewaka, który zdaje się być echem w głowie podmiotu lirycznego nawołującym do ucieczki.

Nie jest to notabene jedyne nawiązanie do muzyki w twórczości libańskiego poety, bowiem John Asfour w swojej książce *An Anthology of modern Arabic poetry, 1945-1984: with a critical introduction* zaznacza, że Ḥāwī używał modernistycznej metryki dla rytmu piosenek ludowych, co może oznaczać, że powiązanie poezji z muzyką było dla niego istotne (Asfour 1993: 74). T.S. Eliot w swoim eseju ze zbioru *The Music of Poetry* także podkreślał istotę melodyjności poezji oraz związku liryki z muzyką (Eliot 1957: 26-39). Ponadto w tym samym eseju Eliot twierdził, że jednym z praw poezji jest to, iż nie może ona za bardzo odbiegać od języka mówionego, gdyż jej istotą jest konwersacja autora utworu z odbiorcą (Eliot 1957: 29-31). Tutaj również widać podobieństwo koncepcji obu poetów, ponieważ Ḥāwī napisał swój pierwszy tom poezji w dialekcie libańskim (Asfour 1993: 263).

Jeśli chodzi o początki ruchu Tammūz, to datuje się je na lata 50. XX wieku. Nazwa ta zaczerpnięta została od babilońskiego boga Tammuza, który, jak opisał

Šāriḥ). (<https://archive.alsharekh.org/magazineYears/8>) (dostęp: 1.01.2022).

⁴ Fragment tekstu przetłumaczony przez autorkę pracy z arabskiego oryginału (wersy 12-30). Zob.: Ḥāwī 1993: 99-106.

to James Frazer w *Złotej Gałęzi*, jest ucieleśnieniem reprodukcyjnej siły natury. Autor książki opowiada o historii, w której bóg Tammuz umiera każdego roku, a jego ukochana, bogini Isztar, która jest symbolem płodności, miłości cielesnej i duchownej oraz wojny, udaje się w podróż do krainy umarłych, aby przywrócić go do krainy żywych. Podczas nieobecności bogów wszystko na świecie obumiera i wraca do życia dopiero, gdy bogini Isztar kąpie się w „wodzie Życia” (Frazer 1922: 392-393). We współczesnej poezji arabskiej aspekt odrodzenia miał stanowić przejście między podmiotem (autorem tekstu/poetą) a kolektywnym doświadczeniem wspólnoty (Bārūt 1984: 13). Co więcej, uważa się, że ruch Tammūz nie koncentrował się wyłącznie na symbolach życia i śmierci, lecz skupiał się również na kontekście kulturowym Bliskiego Wschodu. Poruszał bowiem tematykę zmagających politycznych świata arabskiego oraz posługiwał się mitologią biblijną, mużułmańską i staroarabską w celu poszukiwania korzeni arabskości (Al-Musawi 2006: 59).

U podstaw ruchu Tammūz znajduje się wiele źródeł, a jednym z nich jest anglojęzyczna poezja modernistyczna, w szczególności twórczość T.S. Eliota. Mit zmartwychwstania Tammuza jest nieodłącznym elementem jego najśłynniejszego utworu *The Waste Land* (El-Azma 1968: 678). W latach 1950-1960 wiersz ten został przetłumaczony na język arabski około 15 razy, a jednym z jego tłumaczy był Ḥalīl Ḥawī. Mit zmartwychwstania babilońskiego bóstwa miał oddać w myśli twórców ruchu Tammūz wizję współczesnego świata arabskiego oraz ideę jego odrodzenia się z marazmu duchowego (Starkey 2006: 83). Głównymi reprezentantami ruchu Tammūz byli: Yūsuf al-Ḥāl, Ḥalīl Ḥawī, Ḡabrā Ibrāhīm Ḡabrā, Adūnīs i Badr Šākir as-Sayyāb.

Ḥalīl Ḥawī i modernistyczni poeci anglojęzyczni

Modernizm jako ruch literacki stanowi dla wielu literaturoznawców wyzwanie, biorąc pod uwagę formy i założenia, które tenże nurt obrał, ale także ramy czasowe, w jakich wielu badaczy próbuje go osadzić. Jedną z dat, którą wymienia się jako kluczową dla rozpoczęcia modernizmu, jest rok 1912, kiedy to amerykański poeta i krytyk literacki Ezra Pound wprowadził wspomniany wyżej termin *imagizm* (Davis 2015: 3). Za jedno z wydarzeń wyznaczających jego kres uznano opublikowanie przez T.S. Eliota cyklu poetyckiego *The Four Quartets* w 1943 roku (Hanna 2009: 3). Choć założenia teoretyczne modernizmu w literaturze potrafią być ze sobą sprzeczne, to jednak można wśród nich wyróżnić jako te najczęściej wymieniane: chęć innowacji, poczucie kryzysu i nadchodzącej apokalipsy, sceptycyzm dotyczący wartości moralnych, społecznych i religijnych, zainteresowanie się innymi kulturami, indywidualizm oraz profetyzm (Hanna 2009: 7).

Jednym z najważniejszych źródeł inspiracji mitologicznych dla ruchu poetów modernistycznych była *Złota Galąź* Jamesa Frazera, wydana w 1890 roku, oraz mit o „rybim królu” (Hanna 2009: 9). Poeci ci utożsamiali się z jego postacią, ponieważ widział on, tak jak oni, upadek cywilizacji, stopniowe umieranie swojego ludu oraz ziemi. Ważnym aspektem w tym micie, jak i w całej antropologii Jamesa Frazera, było ukazanie mentalnej podróży każdego społeczeństwa, która rozpoczyna się od etapu wierzenia w magię, przechodzi w etap wyznawania religii, a kończy się na etapie odkrywania świata i jego prawd poprzez naukę (Weston: 1920: 113).

Motyw podróży

Motyw podróży to jeden z kluczowych elementów przybliżających dzieła Ḥāwīego do utworów modernistycznych poetów anglojęzycznych. U libańskiego poety aspekt podróży pojawia się we wszystkich wymienionych we wprowadzeniu wierszach, tj.: *Trzej Królowie w Europie*, *Marynarz i Derwisz*, *Twarze Sindbada*, *Ósma podróż Sindbada* oraz *Flet i Wiatr*.

Wiersz *Trzej Królowie w Europie* może być interpretowany jako odpowiedź na wiersz T.S. Eliota pt. *Journey of the Magi* z kilku powodów, pomijając oczywisty, jakim jest podobieństwo w tytułach obu utworów. Po pierwsze, oba utwory da się odczytać na dwa sposoby – dosłowny i metaforyczny. Dosłowna ich lektura traktuje o rzeczywistej podróży trzech postaci z tradycji chrześcijańskiej, przy czym u T.S. Eliota jest to podróż z Zachodu do Betlejem, natomiast u Ḥāwīego ze Wschodu do Europy. Metaforyczna interpretacja obu wierszy dotyczy wewnętrznej podróży Trzech Mędrców opowiadającej o wiedzy i niewiedzy, a także o bezbożności i wierze. Podobny motyw pojawia się w wierszu *Marynarz i Derwisz*, w którym marynarz wypływa w podróż z Zachodu na Wschód, aby zdobyć wiedzę od Derwisza, ponieważ po wszelkich staraniach stracił wiarę w nowoczesną naukę. Podróż ta ukazuje zetknięcie kultury materialistycznego Zachodu z mistycznym Wschodem (Abdul-Hai 1988: 141):

Błądził z Odyseuszem w nieznanie
I oddał swoją duszę Faustowi
Aby zdobyć wiedzę. Potem w ostateczności,
W naszej epoce, stracił nadzieję, którą pokładał w nauce.
I, samotny jak Huxley, wyruszył w podróż
Na brzegi Gangesu, źródła sufizmu.
Tutaj, nie zobaczył niczego, poza martwą gliną,
Tam, niczego poza ciepłą gliną.
Glina za glinę!⁵

⁵ Ḥāwī 1970: 83-85. Fragment wiersza został przetłumaczony z języka angielskiego przez autorkę pracy. Utwór w oryginale znaleźć można w: Ḥāwī 1993: 39-49.

Powyższy fragment dobitnie ilustruje wspomniane zetknięcie się dwóch odmiennych cywilizacji poprzez odwołanie się Hāwīego do konkretnych postaci i symboli. Pierwsza z postaci kojarzących się z Zachodem to Odyseusz, bohater starogreckiego eposu, *Odysei* Homera, znany z przygód, jakie przeżył w podróży powrotnej do swojego królestwa – Itaki. Druga postać, Faust, wywodzi się z niemieckiej legendy o wędrownym alchemiku, który zawiera pakt z diabłem, oddając swoją duszę w zamian za nieograniczoną wiedzę i ziemskie przyjemności. Trzecia postać to Huxley, poetyckie alter ego angielskiego pisarza Aldousa Huxleya. Z kolei indyjska rzeka Ganges i sufizm, czyli „muzułmański mistycyzm”, to oczywiste nawiązania do kultury wschodniej. W postaci Derwisza Hāwīego można dostrzec podobieństwo do postaci Tyrezjasza Ezra Pounda z utworu *The Cantos*. W dziele Pounda pojawia się postać greckiego wróżbity, który przepowiada Odyseuszowi Homera, że straci wszystkich swoich kompanów. Obie postacie są zatem źródłem „wiedzy profetycznej” dla podmiotów lirycznych. Co więcej, motyw gliny pojawiający się w utworze Hāwīego funkcjonuje też w dziele Eliota *The Waste Land*. Poeta ten w części piątej swojego słynnego wiersza pisze o ziemi pozbawionej wody, takiej, na której znajdują się tylko skały i piasek.

Podróż w kontekście metaforycznym jest też obecna w wierszach *Flet i wiatr* Hāwīego oraz *Sailing to Byzantium* Yeatsa. Oba wiersze opowiadają o podróży z miejsc, w których podmiot liryczny nie czuje się komfortowo i pragnie znaleźć się gdzieś indziej (Huri 2005: 347). Podmiot liryczny w wierszu Hāwīego mówi, że chciałby uwolnić się od monotonnego i pełnego obowiązków życia związanego z akademią. W tym celu udaje się w alegoryczną podróż słów, pełną symboli i obrazów, której przyświeca zmiana języka poetyckiego. Natomiast bohater liryczny Yeatsa pragnie udać się do wychwalanej przez „ja” lirycznej destynacji – królestwa Bizancjum.

Motywy podróży znajdziemy także w wierszu Hāwīego zatytułowanym *Twarze Sindbada*. Utwór ten oparty jest na motywie podróży Sindbada, bohatera znanego z *Księgi tysiąca i jednej nocy*. Nowoczesny Sindbad Hāwīego rozpoczyna swoją podróż od uzmysłowienia sobie tego, że posiada różne osobowości, a kończy ją z nadzieją na odrodzenie się. Cały tekst podzielony jest na dziewięć części:

1. *Waḡhāni* (*Dwie twarze*),
2. *Saḡīn fī qitār* (*Więzień w pociągu*),
3. *Ma'a al-ḡaḡar* (*Z cyganami*),
4. *Ba'da al-ḡumma* (*Po gorączce*),
5. *Ġannat aḡ-ḡaḡar* (*Raj nudy*),
6. *Al-Aqni'a, al-qarīna, ḡisr Wātarlū* (*Maski, sobowtór, Most Waterloo*),
7. *Fī 'atmat ar-raḡim* (*W ciemności łona*),
8. *Al-Waḡhāni* (*Te dwie twarze*),
9. *Al-Waḡh as-sarmadī* (*Wieczna twarz*).

Podmiot liryczny utworu wciąż zmienia miejsca swojego pobytu, a swoją przygodę rozpoczyna w kawiarni na lotnisku. W drugiej części przebywa w pociągu, a w trzeciej części na cygańskim weselu. Miejsce „akcji” czwartej części wiersza nie jest sprecyzowane, natomiast w piątej części podmiot liryczny jest w bibliotece. W szóstej części spaceruje uliczkami Londynu, w siódmej części trafia do „łona ziemi” po zapadnięciu się mostu nad londyńską Tamizą. W ósmej części powraca do kawiarni na lotnisku.

Ḥāwī kontynuuje swoje poetyckie nawiązywanie do motywu Sindbada oraz jego wewnętrznej podróży w utworze *Ósma podróż Sindbada*. Utwór podzielony jest na dziesięć części, które skupiają się na braku „relacji” Sindbada z jego domem oraz odnowieniem jej, a także na odnalezieniu własnego „ja” przez bohatera lirycznego. Poeta rozpoczyna snucie swej poetyckiej opowieści tam, gdzie historię o Sindbadzie kończy Szeherazada z *Księgi tysiąca i jednej nocy*, mianowicie po ostatniej, siódmej podróży Sindbada, kiedy to bohater miał zostać zamożny, żonaty i szczęśliwy w swoim domu i zaprzestać przygód. Jednak „modernistyczny” Sindbad Ḥāwīego nie jest szczęśliwy w swoim domu. Zamiast tego odczuwa zmęczenie spowodowane otaczającym go światem materialnym, chce się pozbyć wszystkich swoich bogactw i uciec ze swojego domu, ponieważ nie czuje już z nim więzi. Sindbad Ḥāwīego musi to uczynić, aby odnaleźć własne „ja” (Shaheen 1989: 51). Co więcej, krytycy literaccy interpretujący ten utwór uważają, że faktyczna podróż przywołana w nim nie jest tak istotna jak sam aspekt odrodzenia się bohatera lirycznego (Shaheen 1989: 52).

Motyw odrodzenia

Motyw odrodzenia, jakże istotny dla arabskiego ruchu Tammūz i anglojęzycznego nurtu modernistycznego, pojawia się u Ḥāwīego w utworach: *Ósma podróż Sindbada*, *Trzej Królowie w Europie*, a także *Twarze Sindbada*.

W wierszu *Ósma podróż Sindbada* odrodzenie wiąże się z pojawieniem się drzew owocowych na wyspie, która wcześniej była skuta lodem. U Pounda widać podobne użycie symbolu drzewa i motywu odrodzenia w zbiorze poetyckim *Ripostes* z 1912 roku w wierszu *The Girl*, w którym to tytułowa dziewczyna zamienia się w drzewo, co może kojarzyć się z archetypem „drzewa-matki” i tym samym odnosić się do płodności (Eliade 1958: 263). Kolejnym aspektem motywu odrodzenia w *Ósmej podróży Sindbada* jest powstanie z ruin domu bohatera lirycznego, co ma miejsce w czwartej części utworu. Ponadto w ostatniej, dziesiątej części wiersza, bohater liryczny mówi, że powraca jako poeta, a nie jako Sindbad Żeglarz, odradza się więc on jako inna persona. Mohammad Shaheen uważa, że to właśnie ten utwór Ḥāwīego może być nazwanym „arabską Ziemią Jałową” (z ang. *The Waste Land*) ze względu na bardzo wyraźne nawiązanie do motywu rezurekcji (Shaheen 1989: 52).

W utworze libańskiego poety *Trzej Królowie w Europie* oraz w dziele Eliota *Journey of the Magi* czytelnik również ma do czynienia z aspektem odrodzenia, ponieważ w momencie kulminacyjnym podróży bohaterów literackich, czyli w chwili ich spotkania z Bogiem, umierają ich stare wierzenia i rodzą się nowe. W przypadku *Trzech Króli* Eliota odchodzi w zapomnienie ich wcześniejsze życie w luksusie i niewiedzy, natomiast bohaterowie utworu Hāwīego wyzbywają się starych przekonań o tym, że świat Zachodu jest „lepszy” od świata Wschodu.

Kolejnym utworem libańskiego poety traktującym o motywie odrodzenia jest wiersz *Twarze Sindbada*, który ukazuje cykl dziewięciu kroków wiodących ku odrodzeniu, a są nimi: odejście, tułaczka, spotkanie z „innością”, pokonanie niebezpieczeństwa, przeżycie, integracja i odrodzenie (Ouyang 2012: 223). Mimo że postać Sindbada Hāwīego kojarzona jest z motywem podróży morskiej, a co za tym idzie – z symbolem wody, który sygnalizował rezurekcję w myśli ruchu Tammūz, w wierszu *Twarze Sindbada* to nie woda przynosi bohaterowi lirycznemu upragnione odrodzenie, lecz ogień, albowiem czwarta część wiersza opowiada o przebudzeniu się podmiotu lirycznego z ognia z „nową twarzą”. Można więc wysnuć wniosek, iż Hāwī upodobał sobie ten właśnie żywioł jako jeden z symboli rezurekcji. Natomiast motyw wody zdaje się przynosić jego bohaterom lirycznym śmierć, jak w wierszu *Marynarz i Derwisz*, kiedy to na końcu utworu podmiot liryczny mówi o pozostawieniu go morzu i śmierci.

Motyw śmierci i wody odnajdziemy również w *The Waste Land* T.S. Eliota, w czwartej części wiersza zatytułowanej *Death by Water*, która opowiada o śmierci Phlebasa Fenicjanina. W tej części pojawia się także nawiązanie do egalitaryzmu społecznego, podobnie jak w zakończeniu wiersza Hāwīego *Marynarz i derwisz*. Warto przytoczyć tutaj oba fragmenty wierszy. Fragment utworu Eliota brzmi następująco:

IV. ŚMIERĆ W WODZIE

(...)

Ktokolwiek jesteś, Żyd czy też poganin,
Ty, który kręcąc kołem słuchasz, jak wiatr grzmi
Zważ: i Phlebas piękny był niegdyś jak Ty⁶

Część ta sugeruje, że na każdego, bez względu na jego wyznanie religijne, a zapewne też i inne przynależności, czeka śmierć. Podobne założenie przyjmuje Hāwī, który pisze o śmierci marynarza w taki oto sposób: „Heroiczne czyny go nie uratują, ani pokora w modlitwie” (Hāwī, 1993: 49). Z symbolem ognia i towarzyszącym mu gorącym może się natomiast kojarzyć pustynia, którą to jako miejsce odrodzenia przywołał Yeats w wierszu *The Second Coming*, co ukazuje poniższy fragment:

⁶ Eliot, T.S. *The Waste Land*, w tłumaczeniu Czesława Miłosza. Zob.: Boczkowski, Krzysztof, Wanda Rulewicz. 1990. *Thomas Stearns Eliot – Wybór Poezji*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 124.

Tak, objawienie jakieś się przybliża;
Tak, Drugie Przyjście chyba się przybliża.
Drugie Przyjście! Zaledwie wyrzekłem te słowa,
Ogromny obraz rodem ze Spiritus Mundi
Wzrok mój poraża: gdzieś w piaskach pustyni⁷

Można przypuszczać, że Yeats był zdania, iż pustynia jest odpowiednim miejscem do ponownego narodzenia się. W tym wierszu, podobnie jak w utworze *Więzień* Hāwīego, można zauważyć aspekt braku wiary oraz nadziei, bowiem podmiot liryczny w *The Second Coming* Yeatsa najpierw mówi, iż nawet „najlepsi tracą wszelką wiarę”, a następnie, niczym profeta, zapowiada objawienie/odrodzenie. U Hāwīego kolejność ta jest odwrócona, ponieważ bohater liryczny najpierw zdaje się mieć nadzieję na odrodzenie, jednak porzuca ją na końcu wiersza.

Motyw maski

Tak jak motyw podróży połączony jest w twórczości Hāwīego i angielskich, irlandzkich i amerykańskich poetów modernistów z motywem odrodzenia, tak i wiążą się one z motywem maski, kojarzonym z potrzebą odrzucenia nałożonej na siebie „twarzy” w celu odnalezienia własnego „ja”, odrodzenia się jako nowa persona, co zazwyczaj ma miejsce dzięki podróży. Motyw maski zyskał popularność wśród anglojęzycznych pisarzy modernistycznych głównie dzięki francuskiemu poecie Julesowi Laforguesowi (1860-1887), który zafascynował się jednym z bohaterów commedii dell'arte – Pedrolino. Postać Pedrolino (po francusku Pierrot) wcielała się zazwyczaj w bohaterów-błaznów, a ponieważ cała komedia opierała się na pantomimie, motyw maski jest w niej kluczowy. Wzorując się na postaci Pierrota, Laforgues stworzył własną postać Hamleta, która w oryginalnym utworze Szekspira również „nakłada na siebie maskę”, udaje bowiem niepoczytalnego, aby zemścić się na swoim wuju.

Podobnie Eliot ożywił swojego Hamleta, tworząc postać Prufrocka w wierszu *The Love Song of J. Alfred Prufrock* i tym sposobem nawiązał do motywu zakładania maski. Podmiot liryczny w *Pieśni miłosnej Alfreda Prufrocka* mówi: „Nastanie czas na ułożenie twarzy tak, by twarzą w twarz mogła spotkać się z innymi twarzami” (Rulewicz 1990: 26). Nie jest to jednak jedyny fragment odnoszący się do motywu nakładania maski. Pod koniec utworu Prufrock zaprzecza swojemu podobieństwu do Hamleta, mówiąc, że bardziej pasuje do niego twarz Błazna bądź Dworzanina, które także mogą być rozumiane jako odniesienia do postaci Pierrota. Co więcej, nie tylko Eliot wśród wcześniej wymienionych

⁷ Yeats, W.B. *The Second Coming*. W przekładzie Stanisława Barańczaka, źródło: (<http://sfereo.blogspot.com/2011/04/william-butler-yeats-drugie-przyjscie.html>) (dostęp: 12.12.2021).

poetów anglojęzycznych nurtu modernistycznego posłużył się motywem maski, bowiem ów symbol wykorzystał także Ezra Pound. W krótkim wierszu *The Sea of Glass* poeta odwołuje się do motywu twarzy/maski, wypowiadając słowa: „niebo było pełne twarzy”, a także w dziele *In a Station of the Metro*, gdzie kreuje w wyobraźni czytelnika obraz „twarzy w tłumie”.

Hāwī również wykorzystał motyw maski i zmieniania „twarzy” w swoich utworach: *Trzej Królowie w Europie*, *Twarze Sindbada* oraz *Ósma Podróż Sindbada*. W wierszu *Trzej Królowie w Europie* pojawia się następujący fragment:

Ani nie ściągamy twarzy, ani ich nie zakładamy
Jesteśmy z Bejrutu – zrodzone tragedie
Z pożyczonymi twarzami i umysłami⁸

Motyw maski pojawia się też w pierwszej części *Twarzy Sindbada*, kiedy to bohater liryczny przypomina sobie swoje własne twarze i, najprawdopodobniej, twarze ukochanej kobiety. Pod koniec tej części mówi, że jego twarz „jest utkana z wielu innych twarzy”. W trzeciej części mowa jest o nowej – cygańskiej twarzy/masce, którą przywdziewa bohater liryczny. Pod koniec tej części wiersza podmiot liryczny wypowiada następujące słowa: „twarz, która jest zmęczona ogniem, uwalnia się od niego”. Może to oznaczać, że jeżeli bohater liryczny jest znużony jakąś twarzą, wówczas może przywdziać inną.

Piątą część podmiot liryczny kończy wypowiedzią: „twarz kamienna pośród innych kamiennych twarzy”. Szósta część utworu opisuje spacer bohatera lirycznego po ulicach Londynu, podczas którego napotyka on ludzi w maskach. W siódmej części podmiot liryczny opowiada o ludziach ze „znoszonymi, pokrytymi ciemnością twarzami”. Mówi to, jakoby zapowiadając narodzenie się nowej twarzy, co faktycznie następuje w kolejnych częściach. W ósmej bowiem części mowa jest o twarzy niemowlęcia, którą bohater liryczny dostrzega w tej samej kawiarni na lotnisku, w której zaczynał swoją podróż. W dziewiątej części wspomina on natomiast o tym, że wrócił ze sztormu, a jego twarz zgubiła się w gorącej ognia i rozbiła o fale. Może to sugerować, iż bohater liryczny pozbył się swojej dawnej twarzy na rzecz narodzenia się jego nowego, prawdziwego „ja”. Shaheen w swojej książce *Modern Arabic Short Story* pisze, że w wierszu Hāwīego istotna jest umiejętność dostosowania się do nowych sytuacji (Shaheen 1989: 48), co jest pokazane przez przyjmowanie przez podmiot liryczny nowych „twarzy” – masek. W *Ósmej podróży Sindbada*, jak już wspomniano, bohater liryczny odrzuca maskę marynarza i odradza się jako poeta.

⁸ Hāwī, Ḥalīl. 1993. *Al-Mağūs fī Ūrūbbā (Trzej Królowie w Europie)*, w *Dīwān Ḥalīl Hāwī*. Bejrut: Dār al-‘Awda, 138-146. Zob. także w opracowaniu anglojęzycznym: Hāwī, Ḥalīl. 1957. *Magi in Europe* in Asfour, John Mikhail. 1993. *When the Words Burn: An Anthology of Modern Arabic Poetry, 1945-1987*. Kair: The American University Cairo Press, 198.

Konkluzje

Twórczość Ḥalīla Ḥāwīego niezaprzeczalnie należy do oryginalnych osiągnięć we współczesnej poezji arabskiej. Poeta ten potrafił w nietuzinkowy sposób wizualizować rozmaite scenariusze i obrazy w głowie czytelnika poprzez użycie różnorodnych, i często niebanalnych, symboli i związanych z nimi skojarzeń. Jednocześnie jego twórczość jest także reprezentatywna dla współtwórców czasopisma *Ši'r* i ruchu Tammūz, którzy, tak jak i Ḥāwī, inspirowali się zachodnim modernizmem.

W artykule dokonano porównań między wybranymi utworami Ḥāwīego a kilkoma wierszami anglojęzycznych poetów modernistycznych. Głównymi podobieństwami między utworami tych twórców reprezentujących dwie różne kultury okazały się liczne symbole i motywy o zbliżonych znaczeniach, jak na przykład symbole wody, ognia, śmierci, czy motywy podróży (dosłownej i metaforycznej), odrodzenia oraz maski. We wszystkich analizowanych wierszach pojawił się także motyw poszukiwania sensu oraz zrozumienia własnego „ja” przez bohatera lirycznego. Ponadto charakterystyczne dla wszystkich tych utworów są liczne odniesienia intertekstualne, w tym nawiązywanie do różnych postaci mitologicznych, takich jak na przykład Odyseusz, historycznych, jak na przykład Trzej Królowie, czy literackich, jak na przykład Sindbad i Faust.

Co więcej, zauważyć można podobieństwa w niektórych koncepcjach libańskiego autora i zachodnich poetów. Twórcy należący do obu kultur byli zwolennikami myśli, iż rola poety jest porównywalna z rolą profety narodu, co z kolei łączyło się z rolą języka mówionego, którym posługiwało się dane społeczeństwo, a także z muzyką, do której przyrównywali poezję. Zarówno Ḥāwī, jak i anglojęzyczni moderniści podejmowali wątek społecznej zagłady oraz odwoływali się do wcześniej wspomnianych symboli, rozbudowanych metafor, imaginizmu, koncepcji podróży i poszukiwania siebie oraz indywidualnego oraz społecznego odrodzenia, aby wypełnić swoje prorocze posłannictwo.

Bibliografia

- Abdul-Hai, Mohammed. 1988. Dante's Architectural Pattern in Ḥāwī's "Nahr al-Ramād", *Journal of Arabic Literature* 19, 2, s. 149-161.
- Al-Musawi, Muhsin J. 2006. *Arabic Poetry – Trajectories of Modernity and Tradition*. New York: Routledge.
- Asfour, John M. 1993. *When the Words Burn: Anthology of Modern Arabic Poetry 1945-1987*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Bakrī, Ilyās. 2016. *Tawzīf ar-ramz fī šī'r Ḥalīl Ḥāwī [Zastosowanie symbolu w poezji Ḥalīla Ḥāwīego]*. University Mohamed Boudiaf – M'sila: M'sila, 24 [niepublikowana praca magisterska].

- Bārūt, Muḥammad Ġamāl. 1984. Taġribat al-ḥadāṭa fī Maġallat Ši'r (*Doświadczenie modernizmu w czasopiśmie Ši'r*). *Al-Kifāh al-'Arabī*, 301, 16.
- Bassnet, Susan. 1993. *Comparative Literature. A Critical Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Bawardi, Basilius. 2019. The Magazine of Shi'r and the Poetics of Modern Arabic Poetry, *Studies in Oriental Culture and Literature* 5.
- Boczkowski, Krzysztof, Rulewicz Wanda. 1990. *Thomas Stearns Eliot – Wybór Poezji*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Davis, Alex, Jenkins, Lee M. 2015. *A History of Modernist Poetry*. New York: Cambridge University Press.
- El-Azma, Nazeer. 1968. The Tammūzī Movement and the Influence of T. S. Eliot on Badr Shākir Al-Sayyāb. *Journal of the American Oriental Society* 88, 4, s. 671-678.
- El-Hege, George Nicolas. 2016. *Khalil Hawi: Letters of Love and Life*. Scotts Valley: CreateSpace, Publishing Company.
- Eliade, Mircea. 1958. *Patterns in Comparative Religion*. New York: Sheed & Ward.
- Eliot, T.S. 1920. *The Sacred Wood and Major Early Essays*. New York: Dover Publications.
- Eliot, T.S. 1932. *Selected Essays*. Londyn: Faber and Faber.
- Eliot, T.S. 1934. *T.S. Eliot Selected Poems*, "Journey of the Magi". New York: Harcourt Brace & World, Inc.
- Eliot, T.S. 1957. *On Poetry and Poets*. London: Faber and Faber.
- Eliot, T.S. 1982. Tradition and the Individual Talent, *Perspecta*, 19 (37).
- Faḍīl, Ġihād. 1984. *Qaḍāyā aš-ši'r al-ḥadīṭ* (*Zagadnienia nowoczesnej poezji*). Bayrūt: Dār aš-Šurūq.
- Frazer, James. 1922. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Nowy Jork: Penguin.
- Hanna, Julian. 2009. *Key Concepts in Modernist Literature*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ḥāwī, Ḥalīl. 1970. The Mariner and the Dervish, *Journal of Arabic Literature* 1, s. 83-85.
- Ḥāwī, Ḥalīl. 1993. *Al-Baḥḥār wa-ad-darwīs* (*Marynarz i Derwisz*), w *Dīwān Ḥalīl Ḥāwī*. Bejrut: Dār al-'Awda, s. 39-49.
- Ḥāwī, Ḥalīl. 1993. *Al-Maġūs fī Ūrūbbā* (*Trzej Królowie w Europie*), w *Dīwān Ḥalīl Ḥāwī*. Bejrut: Dār al-'Awda, s. 138-146.
- Ḥāwī, Ḥalīl. 1993. *Ar-Rīḥ wa-an-nāy* (*Flet i Wiatr*), w *Dīwān Ḥalīl Ḥāwī*. Bejrut: Dār al-'Awda, s. 195-217.
- Ḥāwī, Ḥalīl. 1993. *As-Saġīn* (*Więzień*), w *Dīwān Ḥalīl Ḥāwī*. Bejrut: Dār al-'Awda, s. 99-106.
- Ḥāwī, Ḥalīl. 1993. *Wuġūh as-Sindibād* (*Twarze Sindbada*), w *Dīwān Ḥalīl Ḥāwī*. Bayru: Dār al-'Awda, s. 219-252.
- Huri, Yair. 2005. 'My Roads Lead to the Dark Bedouin Girl': An Aesthetic Reading of Khalil Ḥāwī's 'The Flute and the Wind', *Journal of Semitic Studies, The University of Manchester*, s. 341-355.
- Jawad, Abdul Sattar. 2014. *T.S. Eliot in Baghdad: A Study on Eliot's Influence on the Iraqi and Arab Free Verse Movement*. Nowy Jork: The Edwin Mellen Press.
- Jayyusi, Salma Khadra. 1977. *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*. Leiden: E. J. Brill.
- Moor, Ed De. 2000. The Rise and Fall of the Review 'Shi'r', *Literary Innovation in Modern Arabic Literature. Schools and Journals* 18.

- Ouyang, Wen-chin. 2012. *Poetics of Love in the Arabic Novel, Nation-State, Modernity and Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Pound, Ezra. 1993. "Canto I", *The Cantos of Ezra Pound*. New York: New Directions Publishing Corporation.
- Pound, Ezra. Canzoni & Ripostes, *The Sea of Glass* w Project Gutenberg's Canzoni & Ripostes, by Ezra Pound and T.E. Hulme. 2012 (https://www.gutenberg.org/files/39783/39783-h/39783-h.htm#E_II) (dostęp: 22.12.2021).
- Pound, Ezra. Lustra. *In a Station of the Metro*, The Project Gutenberg EBook of Lustra. 2017, 46, (https://www.gutenberg.org/files/55564/55564-h/55564-h.htm#In_a_station_of_the_metro) (dostęp: 13.11.2021).
- Shaheen, Mohammad. 1989. *Modern Arabic Short Story*. London: Macmillan Press.
- Starkey, Paul. 2006. *Modern Arabic Literature*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Weston, Jessie. 1920. *From Ritual to Romance*. New York: Cosimo, Inc.
- Yeats, W.B. *The Second Coming*. W przekładzie Stanisława Barańczaka, źródło: (<http://sfero.blogspot.com/2011/04/william-butler-yeats-drugie-przyjscie.html>) (dostęp: 12.12.2021).

Abstract

This article investigates Ḥalīl Ḥāwī's poetry as well as his position in the Arabic poetry scene. Also, it aims at finding similarities in selected poems of this Lebanese author and English-speaking modernist poets – T.S. Eliot, Ezra Pound, and W.B. Yeats. Ḥalīl Ḥāwī's work has been analyzed and compared previously to various works of other poets; however, this article casts more light on the topic, as the analysis of Ḥāwī's poems is narrowed down to five, chosen works: *The Magi in Europe*, *The Sailor and The Dervish*, *The Faces of Sindbad*, *Sindbad on his Eighth Voyage*, and *The Flute and The Wind*. Thanks to this approach, the variety and intensity of the modernist symbols he used can be easily spotted and compared to their usage by English-speaking modernist poets. Finding these similarities confirms the influence the English-speaking modernist poets of the nineteenth and twentieth centuries might have had on Ḥalīl Ḥāwī's works, and his approach to poetry and its importance to society. The article is divided into three sections and three subsections. The first part briefly describes the biography of Ḥalīl Ḥāwī as well as his poetical works, taking into account the main motifs and symbols which the author used in his poems. The second part focuses on the community of Arabic poets related to the *Š'ir* magazine and the Tammūzi movement. The last part is divided into three subsections, each of them includes comparisons between Ḥalīl Ḥāwī's selected works and the chosen poems of respectively: T.S. Eliot, Ezra Pound, and W.B. Yeats. The subsections are divided according to the most prominent and reoccurring themes in Ḥāwī's poetry, namely: the motif of travel,

the resurrection motif and the symbol of the mask. The analysis of the selected works, as well as contemporary movements in poetry and motifs predominant at that time, shows that English-speaking modernist poets, along with the modernist movement itself, greatly contributed to Ḥāwī's works and perception of poetry. Thanks to the analysis of several of Ḥāwī's poems the prevalent symbols and motifs can be analyzed in detail and open up new perspectives on the interpretation of Ḥāwī's poetry.

Polish Diminutives in Translation into Modern Written Arabic¹

1. Introduction

One common linguistic category that testifies to the notion that “language has a heart” is the diminutive. Under this notion, languages, according to Ochs and Schieffelin (1989: 9), abound in linguistic structures that serve to “convey and assess feelings, moods, dispositions and attitudes”. In Polish, it is the diminutive formation that comes to the fore when discussing linguistic structures expressing affect, as Polish diminutives are frequently used to ridicule, denigrate, insult, mitigate, cheer, and amuse, among others. This raises the intriguing question of whether the diminutive in Modern Written Arabic (MWA) serves similar purposes, given that both languages possess productive morphological diminutive markers. However, the usage of the diminutive in MWA remains a somewhat uncharted territory – a gap this paper seeks to address.

2. The mechanisms of diminutive formation in Polish and MWA

Diminutives in Polish and MWA may be formed synthetically through morphological modification in the base word (e.g., *ptaszek* [bird.DIM²] from *ptak* [a bird]). The diminutive meaning may also be expressed analytically by means of word combinations, for instance; *mały dom* [a little house]. In both languages, synthetic diminutives come under derivational processes. Zewi (2006: 637) defines the diminutive in MWA as a morphological pattern, while Laskowski (1991: 403) holds that diminutives in Polish are formed by suffixation. The mechanisms of diminutive formation in MWA and Polish are briefly described below.

2.1. Modern Written Arabic

The diminutive in Arabic linguistics, known as *ism al-taṣḡīr*, is productively formed by applying the pattern *fuʿayl*, which involves “redistributing the radicals of the original

¹ The text is based on a master's thesis written under the supervision of Professor Marcin Michalski in 2021 in applied linguistics.

² DIM - Diminutive AUG - Augmentative

word in the diminutive pattern” (Badawi et al., 2015: 58). For example, the word *kalb* [a dog] becomes *kulayb*. This pattern undergoes minor modifications when applied to words based on a root comprising the semivowels [w] and/or [y] as radicals (the so-called weak consonants). In such cases, the proper weak consonant must be restored in the stem, as in *buwayb* from *bāb* [a door] (root *b-w-b*). For roots with a weak third radical, the diminutive form requires the third radical to be [y], resulting in forms such as *ṣubayy* from *ṣabiyy* [a boy] (root *ṣ-b-w*). Words of longer stems that include long vowels form diminutives with the pattern *fuway‘il*, if the long vowel precedes the second radical; for example, *ṣuway‘ir* from *šā‘ir* [a poet]; and the pattern *fu‘ayyil* if the long vowel precedes the third radical; for example, *kutayyib* from *kitāb* [a book]. Words of four radicals form diminutives with the pattern *fu‘aylil*; for example, *durayhim* from *dirham* [a dirham]. The same pattern applies to words of three radicals extended with prefixes; for example, *musayġid* from *masġid* [mosque] (Wright 1996: 168). Plural forms may be formed regularly even if the irregular pattern is applicable. For example, *ṣuway‘irūn* (sg. *ṣuway‘ir*) from *šā‘ir* [a poet] (pl. *šū‘arā‘*); for a comprehensive overview of diminutive formation rules in MWA, see Wright 1996: 166-177).

2.2. Polish

In Polish, the diminutive is formed through the use of suffixes, which vary depending on the grammatical gender of the base word and its phonological or morphological structure. For example, the masculine diminutive suffix *-ek* (*dom* [a house] – *domek*) has feminine and neuter counterparts, that is *-ka* (*rzeka* [a river] – *rzeczka*) and *-ko* (*jabłko* [an apple] – *jabuszko*), respectively. While there is only one diminutive marker in MWA, Polish features several productive diminutive markers (sometimes referred to as hypocoristics), with meanings more or less indistinguishable, e.g. *-ina* (*pies* [a dog] – *psina*); *-aś* (*chłopiec* [a boy] – *chłoptaś*), *-cia* (*ryba* [fish] – *rybcia*), and many more (Grzegorzczkowska and Puzinina 1979). Additionally, in Polish, unlike in MWA, diminutives can be intensified by accumulating diminutive suffixes, e.g., *pies* [a dog] – *psina* [a dog.DIM] – *psinka* [a dog.DIM2] – *psineczka* [dog.DIM3].

Importantly, it is also common to qualify diminutives with an adjective denoting a diminutive meaning; for example, *mały domek* [a small house.DIM]. Such synthetic-analytic formations appear in Polish naturally and do not appear redundant.

3. Semantics of the diminutive in Polish and MWA

When discussing the diminutive in Polish and MWA the meaning of smallness typically emerges as the primary meaning. This is reflected in Zewi’s (2006: 637)

definition of the diminutive in MWA and Laskowski's (1991: 403) definition of the diminutive in Polish. The other meaning carried by the diminutive in both languages is the expressive one. In Zewi's definition (2006), the literal meaning is followed by the meaning of "endearment or charity". Laskowski (1991) provides a more general description in that diminutives express subjective feelings. Two common terms to refer to these two meanings are denotative and connotative, for the meaning of smallness and the expressive meaning, respectively. The denotative meaning "involves the relationship between a linguistic unit (especially a lexical item) and the non-linguistic entities to which it refers – it is thus equivalent to referential meaning" (Crystal 1997: 109). In contrast, the connotative meaning relates to "the emotional associations (personal or communal)" evoked by a linguistic unit (Crystal, 1997: 82–83).

While the semantics of the diminutive in Arabic dialects have recently been studied (see De Blasio 2023 for a short review), less is known about this subject in MWA. Research on the Polish diminutive, on the other hand, provides a more rounded view on the matter (Biały 2017; Lockyer 2012). Drawing on a number of other studies, Biały (2013: 6) provides the following list of connotative meanings of Polish diminutives: "appreciative: affection, tenderness, pity, sympathy, hospitality, politeness, joy, playfulness, friendliness, informality, intimacy, satisfaction, content, approval; and deprecatory: disrespect, disdain, contempt, non-importance, irony, criticism, suspicion, distance, aversion, mockery". Interestingly, her study indicates that connotative meanings of Polish diminutives tend to take priority over denotative ones.

4. Translating Synthetic Diminutives into MWA

The presence of the diminutive in MWA allows synthetic formation to be retained in translation. Retaining the structure ensures equivalence in form, but not necessarily in meaning, given the potential differences in the semantics and pragmatics of the diminutive in MWA and Polish. Alternatively, at the cost of conciseness and stylistic fluidity, an analytical diminutive can be employed in translation to achieve a more precise rendering of meaning. An alternative strategy is to compensate for the loss of the diminutive by means of a functional equivalent that carries a similar connotative meaning (Hejwowski 2009: 119). Finally, at the risk of impoverishing the translation, the diminutive may be omitted from the translation equivalent, with only the basic form retained. However, it should be emphasized, as Hejwowski (2009: 121) claims, that the translator is "obliged to reproduce as much as possible of the original for the translation recipient". Since Polish diminutives are frequently used for diverse pragmatic and stylistic purposes, suboptimal equivalents can diminish the emotional and stylistic impact of the

target text, potentially altering the reader's response compared to the source text. Overall, the complexity of the Polish diminutive, especially its polysemy, may pose a challenge in translation from Polish into Arabic (for a similarly troubling grammatical challenge in translation from Polish into Arabic see Michalski 2013).

5. Aims

This study analyzes the translation strategies applied to Polish diminutives to determine the extent to which the diminutive in Modern Written Arabic (MWA), as a productive morphological category, is used in translating connotative and synthetic diminutives from Polish literary texts. As Polish diminutives are frequent in usage and carry a mosaic of connotative meanings, the analysis is expected to provide insights into whether employing synthetic diminutives for rendering source-text synthetic diminutives is perceived as favorable and optimal. More broadly, the study seeks to enhance understanding of the pragmatic role and status of the diminutive category in MWA.

6. Methodology

The analysis involved contrasting only non-lexicalized, connotative (synthetic and synthetic-analytic) diminutives from source texts with their translation equivalents. The corpus comprised four texts - two dramas [KA] and [ŚL] and two novels [FE] and [QV]. For reasons of brevity, only selected examples of diminutives are presented in the analysis.

7. Corpus characteristics

One striking feature of *Ferdydurke*, *Ślub*, and *Kartoteka* is their abundant use of diminutives. These dystopian works, barbed with irony, expose and ridicule entrenched traditions and cultural stereotypes. Harnessed to bolster these principles are diminutives, linguistic devices at the service of lampooning social conventions.

In view of the foregoing, it should be noted that many diminutives in the corpus resist precise interpretation within their immediate context. This ambiguity arises from the interplay of two overlapping layers of meaning: the character's immediate intent within the dialogue and a broader meta-meaning embedded in the text's overarching narrative, as intended by the author.

8. Analysis of Translation equivalents of Polish diminutives

The presentation of diminutives excerpted from Polish texts and their Arabic equivalents has been categorized by valence. The arrangement of each example enumerated below begins with a diminutive from the source text, followed by the English translation in square brackets³, the source text page, the Arabic equivalent, its English translation, and the target text page. Where necessary, some items appear in a broader context, including adjacent adjectives or a verb, to ensure the transparency of contextual cues.

8.1. Negative Valence

The diminutives grouped below denote an overall sense of negativity. The first six are examples of synthetic diminutives becoming analytic in the Arabic translation.

- (1) *Kończą się kamienice, poczynają kamieniczki* [tenements end and tenements.DIM start to appear there] (FE 189) – *tantahī al-mabāni al-kabīra, wa tabda’ al-‘imārāt al-ṣaġīra* [big buildings end and small buildings start to appear there] (FEar 296)
- (2) *Człowieczek* [man.DIM] (FE 22) – *ar-raġul aṣ-ṣaġīr* [a little man] (FEar 53)
- (3) *Inżynierek* [an engineer.DIM] (FE 169) – *al-muhandis aṣ-ṣaġīr* [a little engineer] (FEar 266)
- (4) *Ciasteczka nędzy* [cakes.DIM of misery] (FE 138) – *ka’kat al-bu’s aṣ-ṣaġīra* [little cakes of misery] (FEar 221)
- (5) *Kogucik* [a rooster.DIM] (KA 35) – *ad-dik aṣ-ṣaġīr* [a little rooster] (KAar 112)
- (6) *Okropne drugorzędne sukcesiny* [awful and second-class successes.DIM] (FE 74) – *naġāhāt ṣaġīra wa-radī’a* [poor and little successes] (FEar 128)

Carrying the meaning of inferiority, diminutives in examples (1-6), synthetic in the source texts, become analytic diminutives in the translation. The four equivalents share the same adjective *ṣaġīr* [little], which seems to somewhat lack the intensity of the original diminutives that, in essence, deny people or entities the status of full members of the categories their names denote. The following four (7-10) items show that dialectal forms may be preferred over standard forms in translation into MWA.

³ Translations from both Polish and Arabic are literal and written by the author.

- (7) *Babiny* [old ladies.DIM] (FE 6) – “*al-walāyā*”⁴ [women that need men’s care] (FEar 35)
 (8) *Pupcia* [bottom. DIM] (FE 22) – *būbū, būbū* [bottom, bottom] (FEar 53)
 (9) *O nie chłoptysiu!* [no way boy.DIM] (FE 60) – ‘*ūh, lā, yā*’ammūr⁵ [no way darling] (FEar 109)
 (10) *Zdradunia, zdradeczka* [betrayal. DIM, betrayal.DIM] (FE 163) – *Ḥaynūna, Ḥaynūna* [betrayal.DIM, betrayal.DIM] (FEar 258)

Resorting to a non-standard variety of Arabic, as in the case of examples (7-10) may indicate that dialectal forms may serve as another strategy to render source-text diminutives.

Two different diminutive forms of the word *zdrada* [betrayal] in example (9) are translated with the word *ḥaynūna*, which seems to be a non-standard diminutive of *ḥiyāna*⁶ [betrayal]. The broader context in which this word appears specifically requires that the word should be a diminutive, as one of the characters admonishes the other not to use diminutives. The following examples come from a longer fragment that shows translation strategies vary even if linguistic play is at the center of the attention of the source text’s reader.

- (11) *Noga stała się nóżką* [my leg became a leg.DIM] (FE 19) – ‘*aṣbaḥat sāqī sāqan saḡīran* [my leg became a little leg] (FEar 48)
 (12) *Ręka [stała się] rączką* [my arm became an arm.DIM] (FE 19) – *yadī yadan saḡīratan* [my arm became a little arm] (FEar 48)
 (13) *Osoba [stała się] osóbką* [the person that I am became a person.DIM] (FE 19) – *šaḥṣī ṣuḥayṣan* [the person that I am became a person.DIM] (FEar 48)
 (14) *Istota [stała się] istotką* [the (human) being became a (human) being.DIM] (FE 19) – *kiyānī kiyānan saḡīran* [the (human) being that I am became a little (human) being] (FEar 48)
 (15) *Dzielo [stało się] dziełkiem* [the creation became a creation.DIM] (FE 19) – ‘*amalī ‘amalan saḡīran* [my creation became a little creation] (FEar 48)
 (16) *Ciało [stało się] ciałkiem* [my body became a body.DIM] (FE 19) – *ḡismī ḡusayman* [my body became a body.DIM] (FEar 48)

Central to the corpus, the mockery-driven play on words through the use of the diminutive manifests itself, in a highly satirical fashion, in examples (11-16), all of which come from a single extended excerpt. In it, a harmonious pattern emerges, whereby the base forms turn into diminutives. Interestingly, only two of them in the source text remain synthetic (13, 16) in the translation, while four are translated analytically with the same adjective *saḡīr* [little].

⁴ Dialectal

⁵ Dialectal

⁶ The given orthographic form precludes the standard reading of the diminutive – *ḥuwayyina*

Why only two equivalents are synthetic is difficult to determine. In most cases, potential ambiguity due to spelling (e.g., ‘umayl [creation.DIM] being orthographically identical to ‘amīl [agent]) can be mitigated by adding diacritics to diminutives. This practice is evident in the diminutives presented in examples (13) and (16), both of which are supplemented with diacritics. The following examples (17–22) showcase translations featuring a variety of adjectives.

- (17) *Majteczki, majtaski* [underpants.DIM, underpants.DIM] (FE 163) – *sirwīl, sirwīl maḥbūb* [underpants, beloved underpants] (FEar 257)
- (18) *Karczek, karczusi* [nape.DIM, nape.DIM] (FE 163) – *al-qafā al-ḥulw, al-qafā al-ḥulw* [the sweet nape, the sweet nape] (FEar 258)
- (19) *Karczuni*, *karczatk* [nape.DIM] (FE 164) – *al-qafā aṣ-ṣaḡīr, al-qafā al-ḡamīl* [the little nape, the beautiful nape] (FEar 258)
- (20) *Wydeṭymi usteczkami wyrzuca z siebie* [she is talking with her puffy mouth. DIM] (FE 109) – *min ḥilāl šafatayhā al-mazmūmatayn al-‘aḍbatayn taqūl* [She is talking with her sweet puffy mouth] (FEar 178)
- (21) *Moja córka nie ma „oczek” profesorze tylko oczy* [my daughter doesn’t have “eyes.DIM”, Professor, but eyes] (FE 109) – *laysat ladyhā ‘aynān ḥulwatān ṣaḡīratān yā ‘ustāḍ bal ‘aynān* [she doesn’t have little sweet eyes, Professor, but eyes] (FEar 179)
- (22) *Przechyliła główkę* [she tilted her head.DIM] (FE 118) – *mālat ra’sahā al-wasīma* [her pretty head tilted] (FEar 192)

The translation equivalents of diminutives in examples (17–22) rely on analytical formations with varied positive adjectives, including *ḥulw* [charming], *ḡamīl* [beautiful], *‘aḍb* [sweet], *maḥbūb* [beloved], *wasīma* [pretty]. These examples highlight the double-layered nature of the analyzed diminutives that obscures their semantics, considering that these items express a positive (shallow) meaning, on one hand, and an ironic (meta) meaning, on the other. The latter may be understood to underline the infantilization that permeates the dystopian *Ferdydurke*, an infantilization rooted in interaction practices between adults and children, as well as between adults in the habit of mitigating the importance of their utterances among each other. Translating synthetic diminutives into analytic ones here prevents readers from gaining this insight.

Example (18) shows the abundance of diminutive suffixes that may fit a single word in Polish. Four different diminutive suffixes create four different diminutive words that are translated by means of only three different adjectives – *ḥulw* [sweet], *ṣaḡīr* [little], and *ḡamīl* [beautiful].

Example (21) stands out because its analytical translation equivalent includes not just one, but two adjectives: *ḥulw* [sweet] and *ṣaḡīr* [little]. This combination, likely intended for intensification, serves to emphasize that these qualities are, in the given context, perceived by one of the protagonists as undesirable or even intolerable. The subsequent examples (23–24) feature proper names.

- (23) *Józio, Józio, Józiumio* [Józio, Józio, Józio.DIM] (FE 22) – *ğū, ğū, ğū ṣağīr* [Józio, Józio, little Józio] (FEar 53)
 (24) *Józieczek* [Józio.DIM] (FE 22) – *ğū al-maḥbūb* [beloved Józio] (FEar 53)

In order to render the two different double diminutive forms of the name *Józio*⁷ (translated as *ğū* to highlight the original diminutive form) two different adjectives are used in the translation – *ṣağīr* [little] and *maḥbūb* [beloved]. Negative valence rendered by a negative adjective is shown in the next example (25).

- (25) *Bezczelność tych kobiecików* [the audacity of these women.DIM] (FE 252) – *waqāḥat ʿulāʾika an-niswa at-tāfihāt* [the audacity of these vain women] (FEar 392)

A negative adjective – *tāfih* [vain] – may render the inferiority denoted by the diminutive in example (25). Yet another translation strategy is shown by example (26).

- (26) *Paluszki nienawidziły paluchów* [fingers.DIM detested fingers.AUG⁸] (FE 215) – *ʿaṣābīʿuhum ar-rahīfa karihat al-ʿaṣābīʿ al-fallāḥiyya al-ğalīza* [their fine fingers detested rough and rustic fingers] (FEar 336)

The translation equivalent of example (26), in which example a diminutive is juxtaposed with an augmentative, relies on a creative metaphor based on the juxtaposition of refinement with rusticity.

8.2 Positive Valence

Examples (27-48) include diminutives that may be identified as more positive on the valence continuum. Given the above-mentioned corpus characteristics, their perceived valence may differ depending on the interpretation, however.

- (27) *Synaczku!* [son.DIM] (QV 319) – *bunayya!* [my son.DIM] (QVar 577)
 (28) *Kotki dwa* [two cats.DIM] (KA 8) – *quṭayṭān* [two cats.DIM] (KAar 63)
 (29) *Krzaczki zielone* [green bushes.DIM] (FE 15) – *aṣ-ṣuğayrāt al-ḥadrāʿ* [green bushes.DIM] (FEar 42)

Each translation equivalent in examples (27-29) features a synthetic diminutive. Interestingly, all of them are indexed in Wehr (1976); *bunayya* as “my little son”, *quṭayṭa* as “a kitten”, and *suğayra* as “a little tree, shrub or bush”, which indicates that there exists a group of words that appear in the diminutive form in MWA more

⁷ Józio is diminutive of Józef [Joseph]; *ğū* may be understood to come from *Joe*, a diminutive of *Joseph*

⁸ Augmentative

frequently. The following example (30) demonstrates that a functional equivalent can also be employed to convey diminutive meaning.

- (30) *Wietrzyk łagodny i świeży* [a mild and fresh wind.DIM] (FE 82) – *nasīm mu'tadil wa-mun'is̄* [a mild and fresh breeze] (FEar 139)

Instead of retaining the diminutive in the translation, a functional equivalent is used (*nasīm* [a breeze]), that is a different word than in the source text, but one that carries the meaning of reduced strength and increased pleasure that the diminutive *wietrzyk* [wind.DIM] may carry. In examples (31-33) the reductions implied in connotative meanings are rendered analytically.

- (31) *Artykułik* [an article.DIM] (KA 10) – *al-maqāla aṣ-ṣaġīra* [the little article] (KAar 68)
(32) *Ozdóbka* [an ornament.DIM] (FE 78) – *ḥilya basīta* [a simple ornament] (FEar 133)
(33) *Mgielka* [a fog.DIM] (KA 14) – *aḍ-dabāb al-ḥafīf* [the mild fog] (KAar 73)

Similarly to examples (1-6), the diminutives in examples (31-33) may be viewed as reducing the importance or intensity of the objects they denote, which, however, may be positive when analyzed in context. This reduction is aptly rendered by means of adjectives *ṣaġīr* [little], *basīt* [simple], and *ḥafīf* [mild]. In the subsequent examples (34–36), the translation equivalents incorporate a range of diverse adjectives.

- (34) *Wódeczka* [vodka.DIM] (KA 26) – *al-fūdkā al-muḥabbaba* [the favorite vodka] (KAar 95)
(35) *Cycuszek* [a breast.DIM] (KA 26) – *aṭ-ṭady al-yāni'* [the succulent breast] (KAar 95)
(36) *Zapalimy sobie cygarko* [we'll smoke a cigar.DIM] (FE 219) – *li-nudaḥḥin as-sīġār al-mumti'* [Let's smoke the nice cigar] (FEar 342)

Diminutives in examples (34-36), expressing a positive attitude towards the objects they denote, are translated analytically by means of positive adjectives *muḥabbab* [favourite], *yāni'* [succulent], and *mumti'* [nice]. The following examples (37-43) include vocatives and terms of address.

- (37) *Ptaszyna* [bird.DIM] (ŚL 106) – *yā ḥabībī* [my beloved] (ŚLar 53)
(38) *Ptaszyna* [bird.DIM] (ŚL 116) – *'uṣfūrī aṣ-ṣaġīr* [my little bird] (ŚLar 70)
(39) *Mamusiu* [mum.DIM] (ŚL 105) – *māmā* [mum] (ŚLar 52)
(40) *Słonko* [My sun.DIM] (ŚL 106) – *yā nūr'aynayya* [the light of my eyes] (ŚLar 53)

- (41) *Mamusiu* [mum.DIM] (KA 7) – *māmā* [mum] (KAar 62)
 (42) *Ej Kaziu! Kaziu!* [Hey Kaziu! Kaziu!] (KA 14) – *kāḡū kāḡū yā bunayya*
 [Kaziu Kaziu my son.DIM] (KAar74)
 (43) *Ciocia!* [aunt.DIM] (FE 194) – ‘*mīmtī*⁹! [aunt.DIM] (FEar 305)

Translation equivalents of endearments addressed to protagonists (examples 37-43; in which 39-43 are vocatives) vary in the translation strategies employed. Translation equivalents (37) and (40) render the diminutive by functional equivalents that seem to express the source-text endearments in a more domestic fashion. While examples (37) and (38) are the same words in the source text, they differ in the target text, with equivalent (38) being an analytical diminutive. Translation equivalents of examples (39) and (41) include the word *māmā* [mum], a dialectal form, which seems to express the endearment carried by the original diminutive. The last two translation equivalents (42) and (43) feature the diminutive. Interestingly, in equivalent (42), the diminutive is expressed by means of an additional word *bunayy* [son.DIM] attached to the proper name *kāḡū*, which is a diminutive form of the Polish name *Kazimierz*. The diminutive in equivalent (43), that is ‘*mīmtī* [aunt.DIM] from the word ‘amma [aunt]. is not formed according to the standard MWA pattern, but according to a dialectal diminutive pattern. The last example shows the case of synthetic-analytic formation.

- (44) *Mały pieprzny poemacik* [a little obscene poem.DIM] (FE 128) – *qaṣīda ṣaḡīra baḏī’a* [a little obscene poem] (FEar 205)

Example (44) is a special case of diminutive formation, in which the noun *poemat* [a poem] is in the diminutive, and, additionally, it is modified by the adjective *mały* [little], creating a synthetic-analytic diminutive. This complex structure disappears in the translation, with only the analytic diminutive left.

Conclusion

In the light of the foregoing considerations, translating Polish synthetic diminutives into MWA by means of synthetic diminutives has been shown to be disfavored over the much more common strategy of using analytical diminutives. As the analyzed source texts heavily draw on the connotative use of diminutives, the translators of analyzed texts preferred various adjectival formations (the most common adjective being *ṣaḡīr* [little]) over synthetic ones to express the connotations that the source-texts diminutives carry. This preference suggests that diminutives occupy a relatively peripheral position in Modern Written Arabic.

⁹ Dialectal

Among synthetic diminutives, there were three lexicalized (examples 27-29), three dialectal (examples 9, 10, 43) and only two were productively formed according to the MWA pattern (examples 13, 16). The translators' decision to employ productive synthetic diminutives was likely motivated by the intense linguistic play on diminutives present in this particular fragment of *Ferdydurke*. Resorting to the diminutive formation helped produce the desired effect. However, outside this specific context, the use of synthetic diminutives appears to be regarded as an ineffective—or at best, a suboptimal—translation strategy.

The presence of dialectal borrowings suggests that Modern Written Arabic, as a formal and literary language, may lack the resources to effectively express linguistic elements typically associated with spoken language, such as diminutives. Perhaps, however, the diminutive was avoided for fear that an excess of diminutives, associated with lower registers of Arabic, might detract from the perceived quality and refinement of the translation.

Although not included in the analysis, numerous instances were observed where diminutives were omitted in the translation without any compensatory strategy. Given the significant presence of synthetic diminutives in the source texts, translating more of them as analytic diminutives may have been deemed too cumbersome in terms of both space and style, especially considering the general preference to avoid synthetic diminutives.

Overall, the study found the category of diminutive to be severely limited in translation into MWA. Several factors may contribute to this limitation: (a) the diminutive in MWA is not typically used to convey affect; (b) it is less effective in capturing the nuanced connotative meanings of source-text diminutives; (b) is less precise in rendering the connotative meanings expressed by the source-text diminutive; (c) it is associated with lower registers and therefore considered less suitable for literary translation; and, less likely, (d) its orthographic complexity makes it more challenging to read and interpret.

References

- Biały, Paulina. 2013. "On the priority of connotative over denotative meanings in Polish diminutives". *Studies in Polish Linguistics*, 8(1), 1-13.
- Biały, Paulina. 2017. *Polish and English diminutives in literary translation: pragmatic and cross-cultural perspectives*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Badawi, El Said, Michael Carter, and Adrian Gully. 2013. *Modern written Arabic: A comprehensive grammar*. Routledge.
- De Blasio, Emanuela. 2023. "Diminutives in Syrian Arabic." *Rhesis. International Journal of Linguistics, Philology and Literature* 14., 5-23.
- Crystal, David. 2008. *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

- Grzegorzczkova, Renata, and Jadwiga Puzynina. 1979. *Słowotworstwo współczesnego języka polskiego: rzeczowniki sufiksalne rodzime*. Warsaw: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Hejwowski, Krzysztof. 2009. *Kognitywno-komunikacyjna teoria przekładu*. Warsaw: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Laskowski, Roman. 1991. "Zdrobnienia". In: Urbańczyk 1991, 403.
- Lockyer, Dorota. 2012. "Such a Tiny Little Thing: Diminutive Meanings in 'Alice In Wonderland' as a Comparative Translation Study of English, Polish, Russian and Czech." *Verges: Germanic & Slavic Studies in Review* 1.1.
- Michalski, Marcin. 2013. "Polish Past Imperfective and Perfective Verbs in Translation into Modern Written Arabic". *Języki orientalne w przekładzie IV*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 343-465.
- Ochs, Elinor and Bambi Schieffelin. 1989. "Language has a heart". *Text-Interdisciplinary Journal for the Study of Discourse* 9, 7-26.
- Urbańczyk, Stanisław (ed.). 1991. *Encyklopedia języka polskiego*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Versteegh, Kees (ed.). 2007. *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Leiden: Brill.
- Wehr, Hans. 1976. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Ed. 4. J. Milton Cowan (red.), New York Spoken Language Systems, Inc.
- Wright, William. 1996. *Grammar of the Arabic Language*. Ed. 3. Beirut: Librairie du Liban.
- Zewi, Tamar. 2007. "Diminutive". In: Versteegh 2007, Vol I: 637-640.

Excerpted Sources

- FE: Gombrowicz, Witold. 1986. *Ferdydurke* [Ferdydurke]. Kraków-Wrocław: Wydawnictwo Literackie.
- FEar: Gombrowicz, Witold. 2016. *Fīrdīdūrkaḥ* [Ferdydurke]. Transl. by Agnieszka Piotrowska and Mu'taṣim Bahā'ī, revised by Hātif Ğanābī. Beirut: Manṣūrāt al-Ġamal.
- KA: Różewicz, Tadeusz. 1986. *Kartoteka* [The Card Index]. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- KAar: Różewicz, Tadeusz. 2004. *Al-Milaḥḥ* [The Card Index]. Transl. by Hanā' 'Abd al-Fattāḥ. Cairo: Al-Maḡlis al-'A'lā li-l-Ṭaqāfa.
- ŚL: Gombrowicz, Witold. 1986. *Ślub* [The Wedding], [in:] *Dramaty* [Plays], Wydawnictwo Literackie, Cracow 1986.
- ŚLar: Gombrowicz, Witold. 2004. *Zawāḡ: masraḥiyya* [Wedding: a play]. Transl. By George Yacoub. Warsaw: Dialog /Al-Ḥiwār.
- QV: Sienkiewicz, Henryk. b.d. *Quo Vadis*. Kraków: Wydawnictwo GREG.
- QVar: Sienkiewicz, Henryk. 2016. *Kūfādīs* [Quo Vadis]. Transl. by Nāfi' Mu'allā. Baghdad: Dār al-Madā.

Abstract

The diminutive, a grammatical category present in both Polish and Modern Written Arabic (MWA), functions as a means of expressing affect. While its use in Polish is both common and diverse, it appears considerably less so in MWA. This study investigates a corpus of MWA translations of Polish literary texts to examine the extent to which the diminutive in MWA, as a productive morphological category, is used to render Polish connotative diminutives. The analysis of translation strategies reveals that morphological (synthetic) diminutive formation is generally disfavored in MWA. Instead, translators predominantly opt for analytical constructions involving adjectives to convey the connotative meanings of Polish diminutives. The conclusion offers a tentative explanation for this preference.

Polityka językowa w systemie edukacji Algierii¹

Wstęp

Polityka językowa to ogół działań władz określonego państwa mające na celu kształtowanie pewnych zachowań językowych, a także określenie statusu języka lub języków używanych na jego terenie (Pisarek 2007). Obejmuje ona między innymi ustanowienie języka urzędowego, ustalenie szczegółów dotyczących jego nauczania, określenie statusu języków mniejszości narodowych oraz kwestie ochrony języka przed obcymi wpływami kulturowymi. Kiedy ogół społeczeństwa posługuje się tym samym standardowym językiem literackim, polityka językowa nie wzbudza tylu kontrowersji, jak w przypadku państw wielojęzycznych, gdzie ta kwestia jest często powodem wielu konfliktów.

Część teoretyczna niniejszego tekstu ma na celu zarysowanie historii polityki językowej Algierii od czasów ekspansji arabskiej poprzez okres kolonizacji europejskiej, odzyskanie niepodległości aż po czasy współczesne. W pracy starano się uwzględnić nie tylko wpływy odgórne takie jak polityka językowa, ale także społeczne ruchy oddolne, między innymi kwestię berberyjską. Skupiono się głównie na polityce edukacyjnej, ponieważ jest ona głównym narzędziem w polityce językowej państwa.

W części badawczej zostały zaprezentowane wyniki ankiety dotyczącej preferencji językowych wśród studentów uczelni wyższych w Algierii. Miało ono za zadanie przedstawić wybory językowe studentów w danych dziedzinach naukowych, a także ich nastawienie odnośnie do wielojęzyczności obecnej w systemie edukacji Algierii oraz polityki językowej rządu. Głównym założeniem przeprowadzonych badań było potwierdzenie obecności dyglosji, a także niechęci do języka francuskiego wynikająca z kolonialnej historii Algierii oraz przychylności do języka angielskiego wśród studentów. Przyjęta metodologia polegała na badaniu ilościowym przeprowadzonym przy pomocy ankiety oraz analizy uzyskanych wyników badań.

¹ Podstawą artykułu jest praca magisterska obroniona w Zakładzie Arabistyki i Islamistyki UAM w Poznaniu w roku 2021 pod kierunkiem dr. Marcina Styszyńskiego.

1. Tło historyczne

1.1. Edukacja muzułmańska

Od czasu podbojów arabskich w VIII w. islam stał się głównym źródłem i motorem napędzającym edukację, która w islamie miała zawsze wysoką wartość. Podkreśla to już sama rola proroka Mahometa, który nauczał grono swoich słuchaczy o zasadach islamu. Rozprzestrzenianie się nowej wiary wśród plemion berberyjskich nie byłoby możliwe, gdyby nie przyswojenie języka arabskiego, który był kluczem do cywilizacji arabsko-muzułmańskiej.

Po podboju arabskim zaczęto wznosić liczne meczety jako symbol nowej władzy. To one były pierwszymi placówkami pełniącymi funkcję edukacyjną (Pachniak 2010: 55). Szkoły koraniczne były nazywane w arabskim języku klasycznym *mastab* lub *kuttāb*, z kolei w dialekcie algierskim były znane pod nazwą *mimra* (Bielawski 1971: 325). Przekształcenie szkół w niezależne placówki było bardzo płynne. Stopniowo zaczęły powstawać madras, które były placówkami niezwiązanymi bezpośrednio z meczetami tak jak w przypadku szkół koranicznych (Pachniak 2010: 56-57). Z pewnością wpływ na transformację madras w oddzielne instytucje miały także *zawiyye* oraz *ribāty*, czyli siedziby muzułmańskich mistyków, nazywanych *marabutami* (Ladjal, Benaouda 2014: 569). Odegrały one znaczącą rolę w edukacji na terenach całego Maghrebu. Były one rozsiane po całej Algierii, dzięki czemu były dostępne dla ogółu społeczeństwa, nawet na terenach pustynnych i górzystych, gdzie często nie było żadnych innych placówek edukacyjnych.

1.2. Okres kolonizacji francuskiej

W XVIII wieku Francja rywalizowała z innymi imperiami kolonialnymi, a Algieria, położona zaledwie jeden dzień drogi morskiej od wybrzeży Francji, wydawała się idealną destynacją kolonialną. Jules Ferry, znany orędownik kolonializmu oraz minister III Republiki Francuskiej (1870-1940), poza czynnikami ekonomicznymi kolonizacji Algierii przytaczał także czynnik cywilizacyjny (Ferry 1884). Opinia ta była determinowana przez powszechny wśród XIX wiecznych badaczy pogląd o wyższości kultury europejskiej nad innymi (Tymowski 2020: 9-10). W konsekwencji na kolonizatorach spoczywał „obowiązek cywilizowania” i pomocy mniej rozwiniętym społeczeństwom wkroczyć na ścieżkę postępu.

Europejczycy już od początku kolonizacji zaczęli budować szkoły na wzór systemu edukacji w metropolii francuskiej. Powstały zarówno szkoły podstawowe, średnie, jak i licea oraz szkoła medyczna, która później została rozbudowana także o inne wydziały i przekształcona na Uniwersytet Algierski (Ruedy 2005: 103). Upowszechnienie znajomości języka francuskiego było podstawowym założeniem

misji cywilizacyjnej francuskiego rządu. Był on postrzegany jako najlepszy sposób na zaszczerpienie ducha europejskiej cywilizacji oraz zmiany sposobu myślenia Algierczyków, a także gwarancją umocnienia wpływów Francji (Brooks 2016: 48).

Początkowo infrastruktura była budowana na terenach przybrzeżnych zamieszkałych przez kolonizatorów, a do szkół uczęszczała tylko garstka wysoko postawionych Algierczyków (Gosnell 2002: 42). Po ostatecznej decyzji o kolonizacji całego kraju i pojawienia się pilnej potrzeby nauczania tubylców języka kolonizatorów, w 1847 roku zaczęto rozbudowywać administrację również na terenach w głębi lądu (Halaçoğlu 2013: 19).

Jednym z nieuchronnych następstw kolonizacji i prób zmniejszenia znaczenia religii była stopniowa likwidacja istniejącego systemu edukacji i zamykanie szkół koranicznych oraz madras. Z czasem zaczął znikać także najpowszechniejszy rodzaj tradycyjnych placówek edukacyjnych, jakimi były zawiyye (Ibidem: 103). Równoległe do zaniku muzułmańskich placówek edukacyjnych postępował stopniowy zanik znajomości standardowego języka arabskiego. Ostatecznie w 1904 roku nauczanie w języku arabskim oraz literatury arabskiej zostało zakazane, a w 1938 roku weszła w życie ustawa klasyfikująca język arabski jako język obcy i zakazano używania go w oficjalnych dokumentach (Abu-Haidar 2000: 151-163).

Według konstytucji II Republiki z 1848 roku Algieria była integralną częścią Francji (Kasznik-Christian 2006: 55). Po wprowadzeniu obowiązku edukacji w 1883 roku Arabowie i Berberzy stopniowo zaczęli częściej uczęszczać do francuskich instytucji (Gosnell 2002: 42). Pod wpływem tzw. Ferry Laws edukacja w całej Francji stała się w 1882 roku obowiązkowa, darmowa i świecka (Gosnell 2002: 46). Już rok później reformy te zostały rozszerzone także na tereny Algierii. Niestety, przez cały swój pobyt w Algierii Francja nie zdołała zbudować wystarczającej liczby szkół dla szybko rosnącej liczby Algierczyków.

1.3. Polityka językowa w systemie edukacji po odzyskaniu niepodległości

Polityka językowa skupiająca się na języku arabskim wybrzmiewała już w latach 20. podczas tworzenia się ruchów narodowyzwolenczych. W 1962 roku rząd algierski postanowił zbudować niepodległe państwo algierskie według modelu „asymilacji” – procesu używanego także wcześniej przez francuskie władze kolonialne, w którym starano się poprzez odpowiednią politykę stworzyć społeczeństwo jednolite, o takiej samej tożsamości, przynależności i przede wszystkim języku (Mostari 2004: 25-43). Ta polityka językowa znana jest szerzej jako arabizacja (ar. ta’rīb), stała się podstawowym budulcem tożsamości algierskiej.

Proces arabizacji miał zapewnić Algierii nie tylko językową transformację społeczeństwa, ale także kulturalną i polityczną poprzez przynależność do geograficznej, kulturalnej i językowej jedności arabskiej. Według pierwszej

konstytucji niepodległej Algierii z 1963 roku język arabski stał się jedynym oficjalnym i narodowym językiem Algierii (Mostari 2004: 25). Ponadto islam stał się podstawą legitymizacji nowo powstałego reżimu, ponieważ większość społeczeństwa algierskiego była muzułmańska (Benrabah 2013: 58).

Po zdobyciu niepodległości Algieria stanęła przed dużym wyzwaniem zbudowania arabskojęzycznej kadry nauczycielskiej. System edukacji miał kluczowe znaczenie w polityce arabizacji, ponieważ był on idealnym narzędziem do kształtowania młodzieży i transmisji konkretnych wartości. Większość wykształconych Europejczyków pracujących w administracji i szkolnictwie wyjechała do Francji. Z kolei dla większości wykształconej elity algierskiej, język francuski był znacznie bliższy niż arabski (Djabri 1981: 68). To zmusiło państwo do rekrutacji nauczycieli z innych krajów arabskich, przede wszystkim z Egiptu, Syrii i Iraku (Abu-Haidar 2000: 154).

Arabizacja oraz szybki rozwój szkolnictwa na terenie całej Algierii doprowadził do powszechnego wzrostu umiejętności czytania i pisania. Dzięki procesowi rozpowszechniania szkół na terenie całej Algierii odsetek analfabetów znacznie spadł z 90% w 1962 roku do 52% w 1990 roku (Benrabah 2014: 4). Niestety negacja socjolingwistycznej sytuacji kraju doprowadziła do zaostrzenia się konfliktów pomiędzy społecznością mówiącą w języku arabskim, a społeczność mówiącą w języku francuskim czy berberyjskim, a także grupą będącą za sekularyzacją państwa a osobami o poglądach fundamentalistycznych (Benrabah 2014: 74). Wojna domowa w latach 1991-2002 oraz wzrost fundamentalizmu wśród młodzieży algierskiej podważały słuszność całkowicie zarabizowanego systemu edukacji. Na zmianę polityki językowej wywierały presje także globalizacja, szybki rozwój mediów oraz potrzeba modernizacji kraju.

Wybory prezydenckie zorganizowane w 1999 roku wygrał popierany przez armię członek FLN-Abd al-Aziz Buteflika, który nie tylko publicznie mówił po francusku, ale także otwarcie krytykował politykę arabizacji oraz jakość całego systemu edukacji (Kaszniak-Christian: 2006: 490). Traktowanie kwestii językowej przez nową głowę państwa wywołało mieszane reakcje. Z jednej strony swobodne używanie języka francuskiego przez samego prezydenta uwolniło wielu Algierczyków z poczucia winy, jakim byli oni obarczeni poprzez używanie „języka kolonizatora”. Jednak z drugiej strony zarabizowane środowiska były przeciwne zniesieniu polityki arabizacji.

Rząd Butefliki skupił się na reformach systemu edukacji, kwestiach pedagogicznych oraz szkoleniach kadry nauczycielskiej (Benrabah 2007: 228). Język francuski powrócił do edukacji, nie tylko jako język obcy, ale także jako język prowadzenia zajęć w szkole średniej do nauczania przedmiotów ścisłych. W 2002 roku zmieniono konstytucję dodając język tamazight jako język narodowy Algierii obok języka arabskiego, a także wprowadzono go jako przedmiot dodatkowy do niektórych szkół (Benrabah 2007. 233-235).

2. Preferencje językowe studentów uczelni wyższych

2.1. Wyniki badań

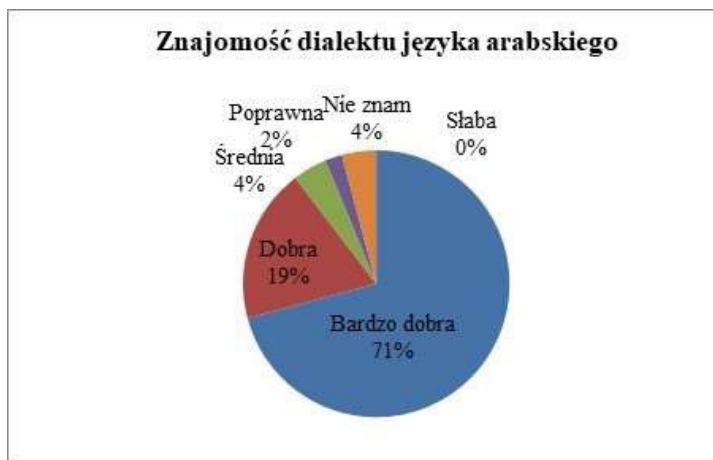
Ponieważ grupę docelową stanowili studenci, większość ankietowanych to bardzo młode osoby.

47% z ankietowanych ma 22 lata lub mniej, a 33% znajduje się w przedziale wiekowym 23-26 lat. 46% ankietowanych stanowią kobiety, a 54% mężczyźni. 37% respondentów pochodzi z Algieru, na co miał wpływ wybór grup studenckich, na których zostały rozesłane formularze. Kolejne 24% pochodzi z niewielkich miast do 50 tys. mieszkańców i są to głównie miasta leżące w pobliżu stolicy. Ankietowani studiują w 24 różnych instytucjach, jednak największa grupa (33%) na jednej z jednostek Uniwersytetu Algierskiego. Jeśli chodzi o dziedzinę studiów, 41% ankietowanych stanowią studenci nauk ścisłych, a pozostałe 59% to studenci nauk humanistycznych.

Poniżej zostaną zaprezentowane wykresy przedstawiające wyniki badań wraz z ich analizą. Pierwsza seria pytań odnosi się do znajomości poszczególnych języków używanych na terenie Algierii.

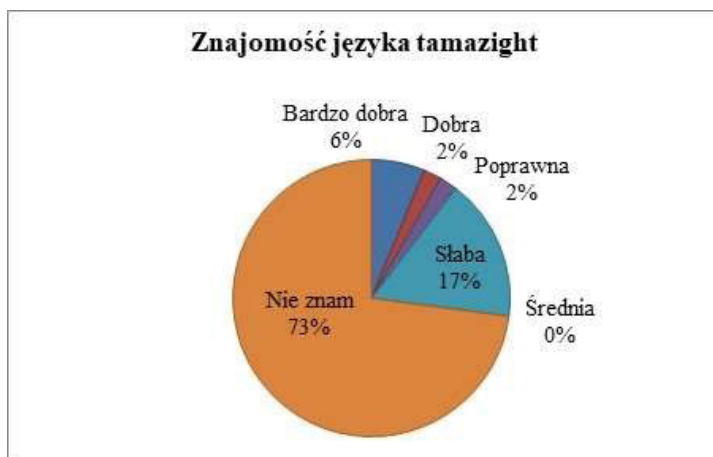


Wykres 1.



Wykres 2.

Według wykresu 1. znajomość standardowego języka arabskiego na poziomie bardzo dobrym lub dobrym oceniło 75% ankietowanych. Jednak jak wynika z wykresu 2., dialekt języka arabskiego jest nadal najbardziej rozpowszechnionym i najlepiej znanym językiem. 90% respondentów posiada bardzo dobrą lub dobrą jego znajomość. Wynika to z faktu, że dialekt języka arabskiego, w porównaniu do MSA, jest językiem natywnym dla większości społeczeństwa algierskiego.



Wykres 3.

Użytkownicy języka berberyjskiego są w ankiecie niedostatecznie reprezentowani, co jest widoczne nie tylko na wykresie 3., ale także na kolejnych. Niemal wszyscy ankietowani, którzy wyrazili znajomość berberyjskiego na poziomie bardzo dobrym lub dobrym, zamieszkują tereny zdominowane przez Berberów na wschodzie kraju oraz posługują się językiem tamaziht także w domu. Aż 73% ankietowanych odpowiedziało, że w ogóle nie zna tego języka, a kolejne 17% oceniło jego znajomość jako słabą.



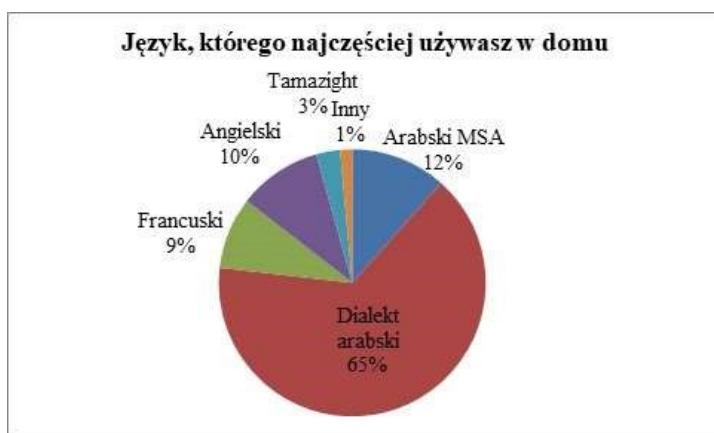
Wykres 4



Wykres 5.

Znajomość języków obcych w Algierii jest na bardzo zróżnicowanych poziomach. Wynika to często z pochodzenia danej osoby, języka używanego w domu rodzinnym i wśród przyjaciół. Brak znajomości lub niski poziom języka francuskiego wśród 25% ankietowanych jest spowodowany wieloletnią polityką językową mającą na celu pozbycie się go z przestrzeni publicznej. Nadal jednak język francuski jako pierwszy język obcy jest znany w dobrym lub bardzo dobrym stopniu przez 27% respondentów. Język angielski w stopniu dobrym lub bardzo dobrym jest znany przez 37% respondentów, co wskazuje na sukces polityki językowej prowadzonej w ostatnich latach, opartej na aktywnej promocji języka angielskiego.

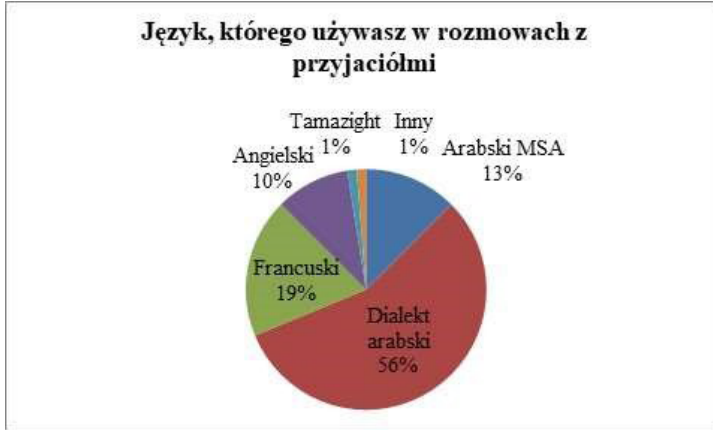
Dalsza sekcja została poświęcona kwestii wyboru języka w określonych sytuacjach. Miały one na celu przedstawienie preferencji językowych oraz tego, jak sytuacja językowa zmienia się w zależności od okoliczności.



Wykres 6.

Pierwsze pytanie dotyczyło języka najczęściej używanego w domu. 65% ankietowanych w przestrzeni prywatnej najczęściej używa dialektu arabskiego. 12% zaznaczyło język arabski MSA, 10% język angielski, 9% język francuski, a 3% osób język tamazight. Gdyby badanie zostało przeprowadzone na terenach zamieszkałych w większym stopniu przez Berberów, prawdopodobnie język tamazight byłby znacznie częstszą odpowiedzią. Dialektowi arabskiemu, pomimo tego, że jest najbardziej rozpowszechnioną odmianą językową w Algierii, nie zostało poświęcone tak wiele uwagi, jak innym językom. Zawsze gdy dana osoba wybierała któryś z języków obcych, jak francuski czy angielski, pojawiał się on w zestawieniu z dialektem arabskim lub standardowym językiem arabskim. Wybór MSA jako

języka używanego w domu może wynikać z częstego braku rozróżnienia pomiędzy tymi dwiema odmianami wśród natywnych użytkowników języka arabskiego.



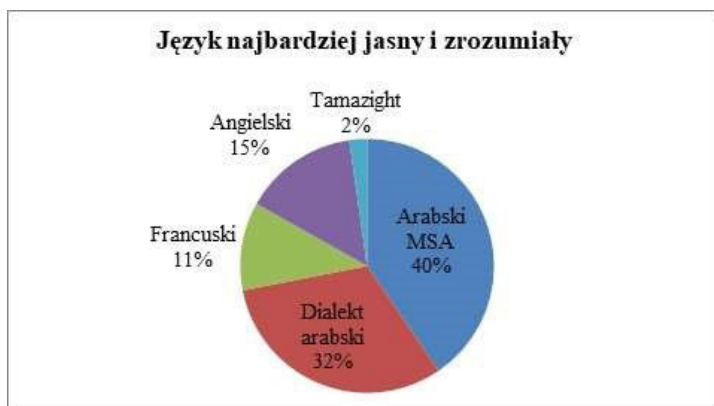
Wykres 7.

Jeśli chodzi o język używany przez studentów w rozmowach z przyjaciółmi, podobnie jak we wcześniejszym pytaniu, najczęstszą odpowiedzią był dialekt arabski, który stanowi 56% odpowiedzi. W porównaniu z wcześniejszym pytaniem w tym wzrósł odsetek osób używających w tym celu języka francuskiego i stanowi on aż 19% odpowiedzi. Często pojawiający się język francuski w kontaktach z rówieśnikami może wskazywać na kojarzenie go z językiem prestiżu i wykształconej elity.



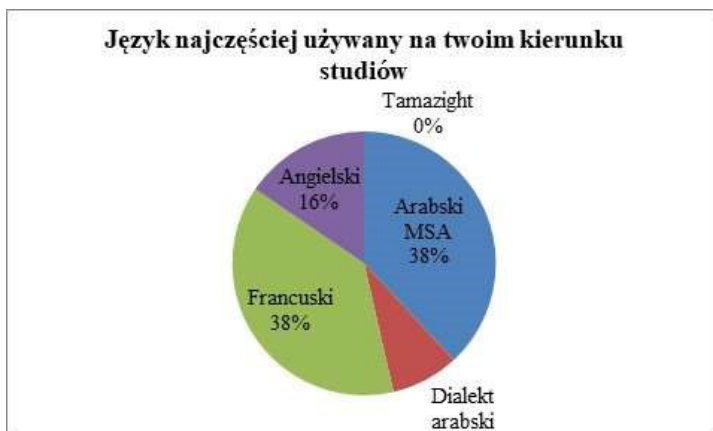
Wykres 8.

Według wyników ankiety 28% ankietowanych najczęściej korzysta z języka francuskiego, korzystając z internetu, niewiele mniej osób-27% podało standardowy język arabski, 24% dialekt arabski, 20% język angielski i 1% język tamazight. Pomimo tego, że język arabski jest jednym z najszybciej rozprzestrzeniających się języków w internecie, języki globalne takie jak angielski i francuski, umożliwiają dostęp do znacznie większej ilości informacji.



Wykres 9.

Dla większości ankietowanych najbardziej jasnym i zrozumiałym językiem jest standardowy język arabski, który wybrało 40% ankietowanych. Prawdopodobnie wynika to z faktu, że jest on w porównaniu do dialektu arabskiego, który pojawił się w odpowiedziach 32% osób, skodyfikowany i zestandaryzowany. Z kolei dialekty algierskie, chociaż są wzajemnie zrozumiałe, różnią się w zależności od lokalizacji.



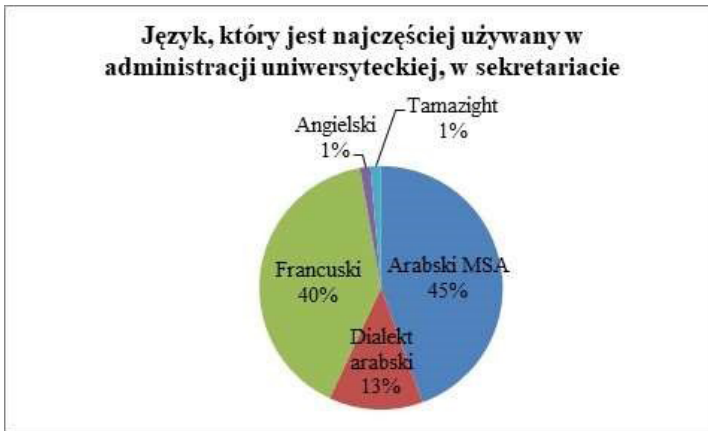
Wykres 10.

Na większości kierunków języki używane do prowadzenia zajęć to język arabski *ex aequo* z językiem francuskim. Zarówno język arabski MSA, jak i język francuski stanowią po 38% odpowiedzi. Arabski jest używany przede wszystkim na kierunkach humanistycznych, takich jak: historia, literatura arabska, dziennikarstwo czy prawo. Z kolei język francuski dominuje na kierunkach ścisłych, między innymi na medycynie, matematyce, informatyce, biologii oraz chemii. Co ciekawe, aż 16% ankietowanych wskazało język angielski jako najczęściej używany język na ich kierunku studiów. Dotyczy to głównie kierunków ścisłych, gdzie język angielski stopniowo wypiera francuski.



Wykres 11.

W sytuacjach mniej formalnych młodzi Algierczycy posługują się przede wszystkim dialektem algierskim. Jednak kiedy porównamy wykres z odpowiedziami na wcześniejsze pytanie odnośnie do języka najczęściej używanego w rozmowach z przyjaciółmi, możemy zauważyć, że wyniki są bardzo podobne, choć preferencje względem języka francuskiego pojawiają się częściej na uczelniach. Prawdopodobnie jest to wynikiem większej społeczności francuskojęzycznej w kręgach studenckich.



Wykres 12.

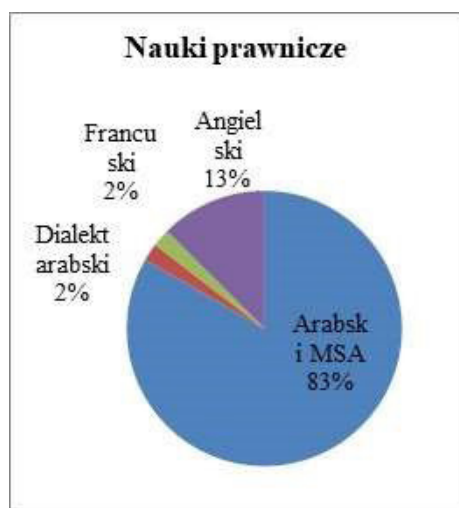
W administracji uniwersyteckiej większość studentów komunikuje się w standardowym języku arabskim (45%) lub języku francuskim (40%), ale wiele osób zaznaczyło również dialekt arabski (13%). W porównaniu do dwóch poprzednich pytań w administracji i sekretariatach bardzo mały odsetek ankietowanych używa języka angielskiego.



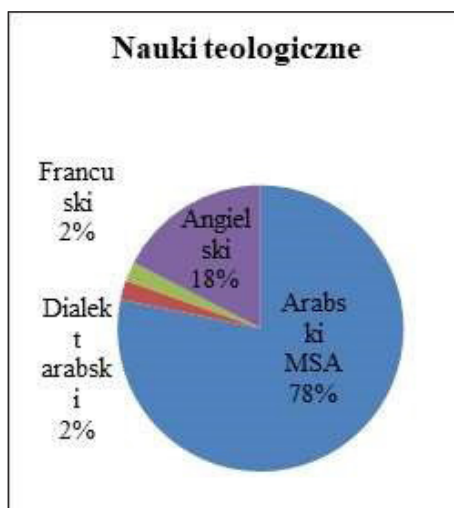
Wykres 13.

Jeśli chodzi o język uważany przez ankietowanych za najbardziej przydatny w przyszłej karierze zawodowej, znaczna większość ankietowanych-47%, wybrała język angielski. Wyniki jasno wskazują na rosnące znaczenie języka angielskiego w Algierii. Może to być spowodowane szybkim rozprzestrzenianiem się portalów internetowych i większy dostęp do anglojęzycznych mediów, a także propagowanie języka angielskiego przez Ministerstwo Edukacji Wyższej i Badań Naukowych.

Kolejna seria pytań została poświęcona preferencjom językowym w nauczaniu określonych dziedzin naukowych. Wykresy przedstawiające wyniki badania zostały pogrupowane według najbardziej podobnych tendencji językowych.

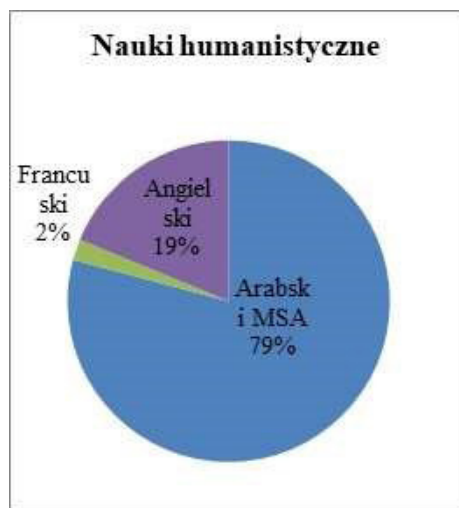


Wykres 14.

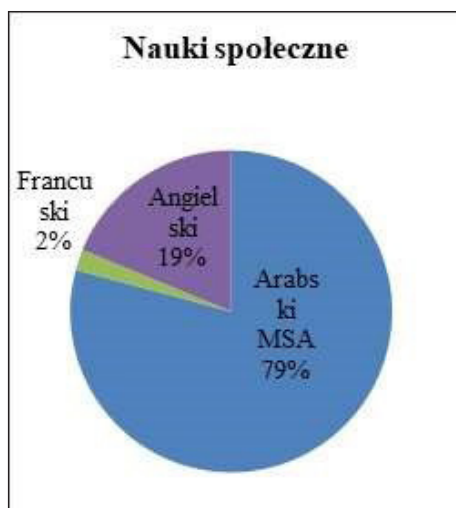


Wykres 15.

Nauki prawnicze jako dziedzina ściśle związana z instytucjami państwowymi i administracją według większości Algierczyków powinna być całkowicie zarabizowana. Według wyników ankiety 83% osób uważa, że powinny być nauczane w języku arabskim. Ponieważ ponad 98% Algierczyków wyznaje islam, bardzo podobne wyniki zostały uzyskane na pytanie o język, który powinien być językiem nauczania w naukach teologicznych. 78% wybrało standardowy język arabski, 18% język angielski, a język francuski i dialekt arabski uzyskały po 2% odpowiedzi.

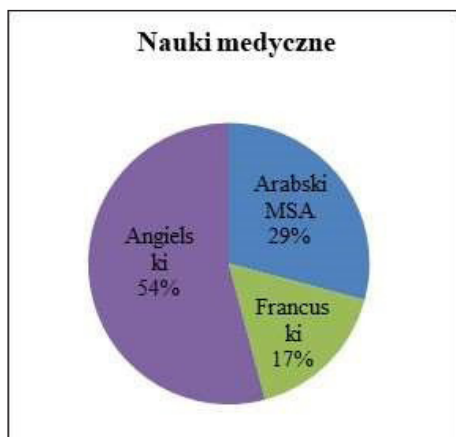


Wykres 16.



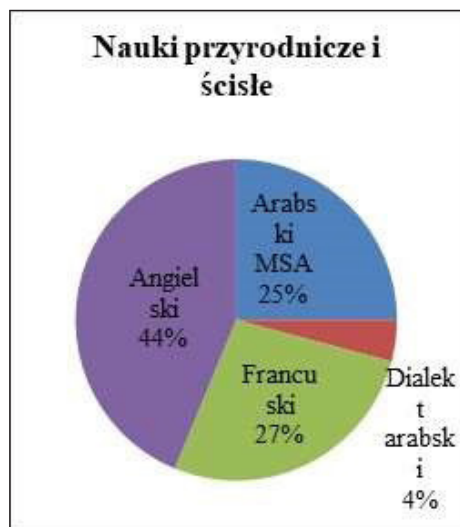
Wykres 17.

Kolejnymi dwoma kierunkami, w których dominuje chęć nauczania w standardowym języku arabskim, są nauki humanistyczne i społeczne. W porównaniu do nauk teologicznych i prawniczych żaden respondent nie wybrał dialektu języka arabskiego. Rezultaty wyników dla obu dziedzin są identyczne i wyglądają następująco: 79% uważa, że powinny być one nauczane w standardowym języku arabskim, 19% w języku angielskim, a 2% woli język francuski. Takie preferencje mogą być wynikiem faktu, że kierunki humanistyczne i społeczne na uczelniach wyższych jako jedno z pierwszych zostały poddane procesowi arabizacji.

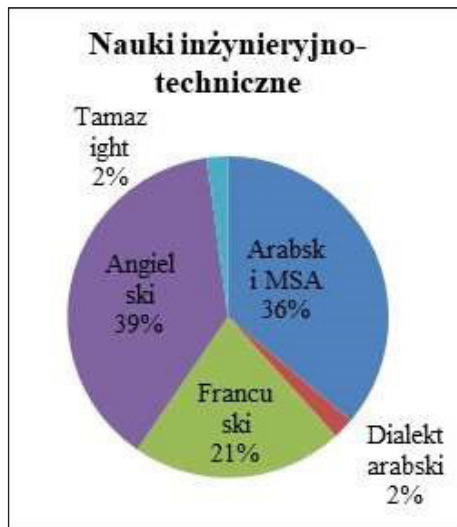


Wykres 18.

Aż 54% ankietowanych uważa, że to angielski powinien być językiem nauczania na kierunkach medycznych. 29% jest za używaniem języka arabskiego, a kolejne 17% za językiem francuskim. Jest to bardzo ciekawy wynik, ponieważ nauki medyczne od okresu kolonizacji były nauczane w języku francuskim.

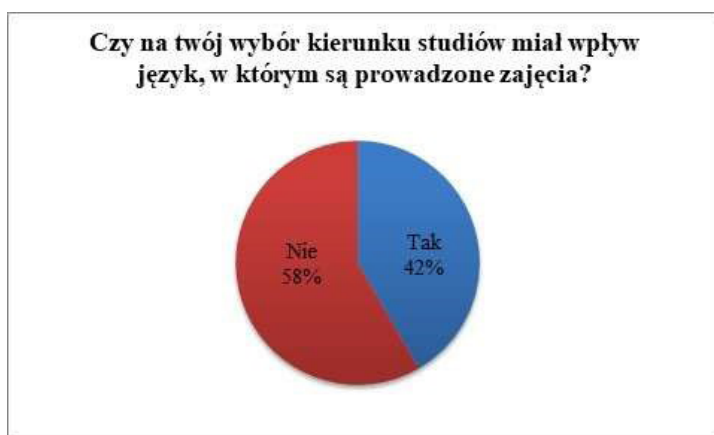


Wykres 19.



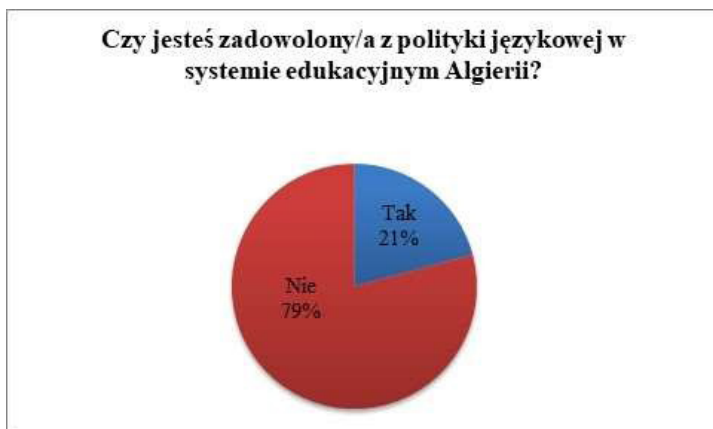
Wykres 20.

W kwestii nauk przyrodniczych i społecznych oraz inżynieryjno-technicznych pojawiła się największa rozbieżność proponowanych języków nauczania. Według 44% ankietowanych nauki przyrodnicze i ścisłe powinny być nauczane w języku angielskim, według 27% w języku francuskim, 25% w standardowym języku arabskim, a 4% preferowałoby dialekt arabski. Podobna sytuacja ma w przypadku nauk inżynieryjno-technicznych. Według 39% osób powinny być one nauczane w języku angielskim, według 36% w MSA, a 21% w języku francuskim. 2% ankietowanych odpowiedziało, że wołałoby dialekt języka arabskiego, a kolejne 2% język tamazight.



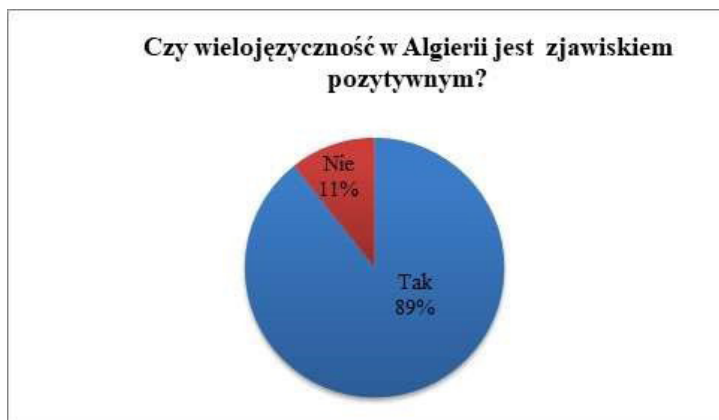
Wykres 21.

Jak wynika z wykresu 21., na wybór kierunku wśród 42% miał wpływ język, w którym prowadzone są zajęcia z konkretnych dziedzin. Jest to konsekwencją wielojęzyczności obecnej w systemie edukacji. Wymusza to na młodzieży podjęcie decyzji na temat przyszłego kierunku studiów znacznie wcześniej w celu przygotowania się ze znajomości konkretnego języka, ponieważ jego niewystarczająca znajomość może skutkować niepowodzeniem na studiach.



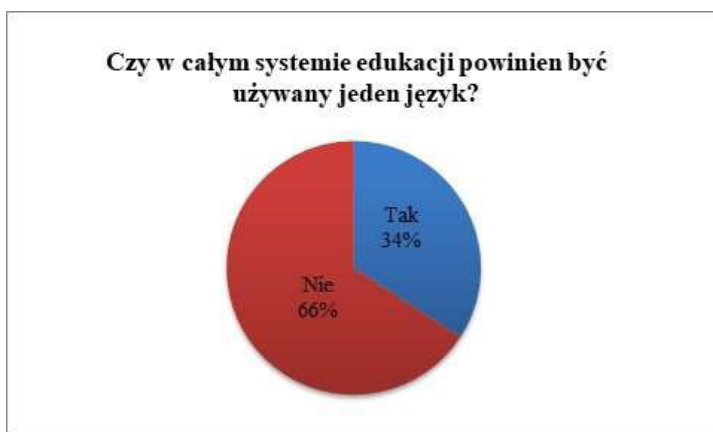
Wykres 22.

Aż 79% ankietowanych nie jest zadowolonych z polityki językowej w systemie edukacji Algierii. Na pytanie odnośnie do tego, co by zmienili, przeważająca większość osób podawała zwiększenie znaczenia języka arabskiego w systemie edukacji oraz zastąpienie języka francuskiego językiem angielskim. Kilka osób proponowało, aby cały system edukacji był w języku angielskim. Większość osób jednak podkreślała, że chcieliby, aby język angielski był językiem drugim, pomocniczym, a głównym powinien pozostać język arabski. Większość ankietowanych skupiła się na zmianie głównych założeń polityki językowej. Tylko jedna osoba zaproponowała bardziej pragmatyczne metody poprawy jakości polityki edukacyjnej, takie jak zwiększenie ilości godzin nauczania języków obcych oraz polepszeniu metod i skupieniu się bardziej na praktycznym użyciu języka zamiast na teorii.



Wykres 23.

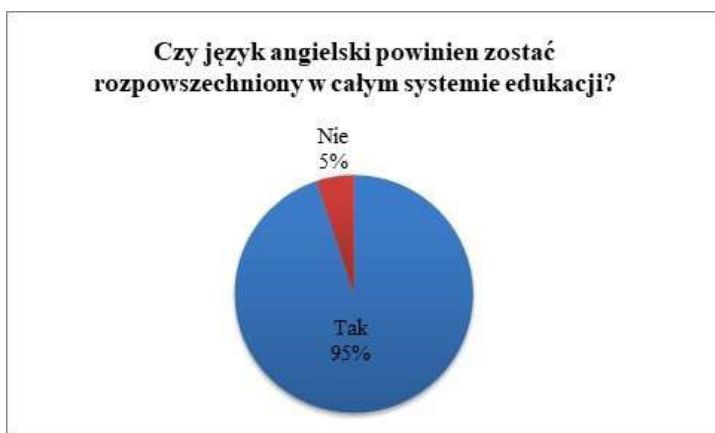
Według 89% ankietowanych wielojęzyczność w Algierii jest pozytywnym zjawiskiem. Społeczeństwo algierskie od wieków posługuje się kilkoma językami na co dzień. Z jednej strony może to wprowadzać zbędne zamieszanie i podział skupienia z jednego języka na kilka. Jednak z drugiej strony w dzisiejszym zglobalizowanym świecie wielojęzyczność jest bardzo pożądaną cechą zarówno wśród dzieci, jak i dorosłych.



Wykres 24.

Na pytanie o to, czy jednojęzyczność powinna zostać wprowadzona do systemu edukacji, 66% respondentów opowiedziało, że nie. Z kolei 34% według których

użycie tylko jednego języka w całym systemie edukacji jest możliwe, proponowało w większości do tej roli użycie języka arabskiego, ale pojawiło się także kilka odpowiedzi wskazujących na język angielski jako najbardziej odpowiedni do celów badawczych.



Wykres 25.

Wyniki ankiety jasno wskazują na pozytywne nastawienie studentów odnośnie do wprowadzenia języka angielskiego do systemu edukacji. Aż 95% ankietowanych odpowiedziało, że jest to dobry pomysł. Swoje odpowiedzi respondenci uzasadniali tym, że język angielski jest aktualnie najbardziej rozpowszechnionym językiem na świecie, językiem nauki i technologii.

Studenci podkreślali także powszechną dostępność źródeł naukowych w tym języku.

2.2. Wnioski

Przedstawiona w pracy analiza prezentuje ogólny zarys sytuacji językowej w kręgach studentów uczelni wyższych w Algierii. Prócz zjawiska diglosji powszechne jest także zjawisko wielojęzyczności. Znajomość kilku języków jest niezbędna w celu kontynuowania edukacji na uczelniach wyższych na dużej części kierunków. Jest również koniecznością na wielu stanowiskach pracy, czego większość studentów jest świadoma. Aktualna sytuacja językowa jest wynikiem wielu czynników historycznych, przede wszystkim okresu kolonizacji, w którym został stworzony algierski system edukacji w formie, jaką znamy dzisiaj.

Jak pokazują wyniki przeprowadzonego badania, w przestrzeni prywatnej, w domu, czy w rozmowach z przyjaciółmi przeważa użycie dialektu języka arabskiego. Dialekt jest natywnym językiem dla większości Algierczyków, pomimo to wciąż jest on uważany za język ulicy, który powinien być używany wyłącznie w sferze prywatnej. Sytuacja wygląda bardzo podobnie w kwestii języka tamazight. Jest to wciąż język dominujący w przestrzeni prywatnej jako język mówiony. Na podstawie powyższej ankiety, ciężko wyciągnąć wnioski na temat jego miejsca w szkolnictwie wyższym, ponieważ jego użytkownicy są niedostatecznie reprezentowani.

Pomimo wielu lat polityki arabizacji i edukacji w standardowym języku arabskim nadal wielu studentów nie udało się zdobyć pełnej biegłości językowej. Jest on jednak najbardziej jasnym i zrozumiałym językiem według większości ankietowanych, a także elementem tożsamości algierskiej, tradycji i zwyczajów. Jest on symbolem zjednoczenia wszystkich Algierczyków, a także szerzej Arabów. W systemie edukacji wyższej jest jednym z najczęściej używanym języków na większości kierunków oraz w administracji. Według ankietowanych powinien on być językiem nauczania na kierunkach humanistycznych, społecznych, prawniczych i teologicznych.

Znajomość języka francuskiego jest wciąż na wysokim poziomie w Algierii ze względu na czynniki historyczne oraz więzy gospodarcze z Francją. Ma on także wysoki status na uczelniach wyższych, gdzie jest głównym językiem używanym na kierunkach ścisłych i technicznych oraz w administracji uniwersyteckiej. Obok MSA jest on językiem komunikacji pomiędzy studentami.

Jednak według studentów w przyszłości większe znaczenie dla ich kariery zawodowej będzie miał język angielski. Młode pokolenie Algierczyków pomimo tego, że nie pamięta czasów kolonizacji, nie pozbyło się negatywnych emocji względem języka francuskiego. Był on wyborem nielicznej grupy studentów wyłącznie w naukach medycznych, przyrodniczych i ścisłych oraz inżynierijnotechnicznych. Większość studentów preferuje zastąpienie funkcji języka francuskiego językiem angielskim, według nich najbardziej przyszłościowym językiem, który coraz szybciej zyskuje na popularności. Uważany przez studentów za łatwiejszy do nauki i bardziej uniwersalny, jest także językiem przydatnym w karierze zawodowej. Nie jest on używany w systemie edukacji tak często, jak język francuski, jednak większość studentów preferowałaby go na kierunkach medycznych, ścisłych i przyrodniczych oraz inżynierijno-technicznych, które aktualnie są zdominowane przez język francuski.

Jak wynika z ankiety, wielojęzyczność nie jest już kojarzona z odrzuceniem swojej własnej tożsamości lecz jako droga do wzbogacenia kulturalnego. Pomimo licznych wyzwań stojących przed algierskim systemem edukacji język arabski wraz z zakorzenionymi od lat francuskim i szybko rozwijającym się językiem angielskim daje szansę kolejnym pokoleniom na szerokie wykształcenie i poszerzenie horyzontów, a dzięki temu na szybki rozwój kraju.

Zakończenie

Wielojęzyczność i diglosja od wielu lat oddziałują na językową mapę Algierii. Zarówno język arabski, dialekt języka arabskiego, język tamazight, jak i francuski i angielski tworzą wspólnie bogatą i bardzo dynamiczną mozaikę językową. Każdy z nich ma wielką wartość kulturową i historyczną, dlatego zasługuje na miejsce w planowaniu językowym i przyszłym rozwoju kraju. Celem niniejszego tekstu była analiza preferencji językowych wśród młodego pokolenia Algierczyków. Wybór jako ankietowanych studentów szkół wyższych został pokierowany wielojęzycznością panującą na uczelniach, która sprawia, że edukacja wyższa jest jednym z ciekawszych aspektów systemu edukacji Algierii.

Z wyników przeprowadzonej ankiety wynika, że studenci uczelni wyższych są pozytywnie nastawieni względem wielojęzyczności w Algierii. Ponadto odpowiedzi wskazują na wzrastające znaczenie języka angielskiego, jako języka międzynarodowej komunikacji, technologii, edukacji i biznesu. W konsekwencji istnieje potrzeba do rozwoju systemu nauczania języka angielskiego na wszystkich etapach edukacji w Algierii w celu umożliwienia wszystkim obywatelom równego dostępu do korzyści płynących ze znajomości tego języka, który przez większość ankietowanych jest uważany jako najbardziej przydatny w przyszłej karierze zawodowej.

Niniejsza praca wskazuje także na fakt, że polityka językowa powinna być oparta na realiach językowych wśród społeczeństwa, którego ma ta polityka dotyczyć. W przeciwnym razie jest ona nieskuteczna i w konsekwencji wywołuje liczne konflikty. W planowaniu określonej polityki językowej niezbędne jest uwzględnienie takich czynników jak: historyczne doświadczenia danego społeczeństwa, ich zmieniające się preferencje językowe, potrzeby rynku pracy, a także czynniki zewnętrzne takie jak wpływy międzynarodowe. Ponadto niezbędne jest dojdęcie do głosu mniejszości językowych i zapewnienie poczucia ochrony tożsamości narodowej wszystkich obywateli.

Wspomniane czynniki jasno wskazują na potrzebę odejścia od polityki skupionej wyłącznie na jednym języku. Według większości ankietowanych polityka językowa w Algierii powinna opierać się na języku arabskim jako języku administracji, edukacji i kierunków humanistycznych, jednak z silnym naciskiem na naukę języków obcych, zwłaszcza języka angielskiego i francuskiego. Ponadto istnieje potrzeba większej promocji dialektu algierskiego i języka tamazight. Edukacja w młodym wieku w języku ojczystym znacznie ułatwiłaby przyswajanie wiedzy oraz pomogła lepiej rozwinąć umiejętności komunikacyjne. Priorytetem dla rządu algierskiego powinno być skupienie się na stworzeniu równych szans edukacyjnych i ekonomicznych dla całego społeczeństwa.

Pomimo tego, że zaprezentowana praca nie wyczerpuje tematu sytuacji lingwistycznej w Algierii, jest ona obszernym wstępem do tego zagadnienia

i może pomóc zrozumieć najważniejsze czynniki kształtujące mapę językową państwa. Zalecenia przedstawione na podstawie analizy badań mogą pomóc w ulepszeniu polityki językowej w Algierii oraz zwrócić uwagę na najważniejsze jej mankamenty.

Bibliografia

- Abu-Haidar, Farida. 2000. Arabisation in Algeria, *International Journal of Francophone Studies* 3, s. 151-163.
- Benrabah, Mohamed. 2007. Language-in-education planning in Algeria: Historical development and current issues, *Language Policy* 6, s. 225-252.
- Benrabah, Mohamed. 2013. *Language Conflict in Algeria: From Colonialism to Post Independence*, Bristol: Multilingual Matters.
- Benrabah, Mohamed. 2014. Competition between four “world” languages in Algeria, *Journal of World Languages* 1, s. 38-59.
- Bielawski, Józef i in. 1971. *Mały słownik kultury świata arabskiego*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Brooks, Michael. 2016. *By Book and School: The Politics of Educational Reform in France and Algeria during the Early Third Republic*, Master thesis, Florida: University of Central Florida.
- Djabri, Ahmed. 1981. *Language in Algeria: The Continuing Problem*, Master thesis, Wales: University of Wales.
- Ferry, Jules. *Speech Before the French Chamber of Deputies, 28.03.1884*, <https://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/histoire/grandsdiscoursparlementaires/jules-ferry-28-juillet-1885> (dostęp: 24.05.2021).
- Gosnell, Jonathan K. 2002. *The Politics of Frenchness in Colonial Algeria, 1930-1954*, Austin: University of Rochester Press.
- Halapoğlu, Canan. 2013. *Occupation and the Colonization of Algeria from 1830 to 1870: A Struggle for Dominance*, Master thesis, Ankara: Middle East Technical University.
- Kasznik-Christian, Aleksandra. 2006. *Algieria*, Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Ladjal, Tarek. Benaouda, Bensaid. 2014. A Cultural Analysis of Ottoman Algeria (1516-1830) The North-South Mediterranean Progress Gap, *ICR Journal* 5(4), s. 567-585.
- Mostari, Hind A. 2004. A sociolinguistic perspective on Arabisation and language use in Algeria, *Language Problems & Language Planning* 28, s. 25-43.
- Pachniak, Katarzyna. 2010. *Nauka i kultura muzułmańska i jej wpływ na średniowieczną Europę*, Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Pisarek, Walery. *Polityka językowa Rzeczypospolitej Polskiej, państwa członkowskiego Unii Europejskiej*, https://www.rjp.pan.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=1382&Itemid=50 (dostęp: 18.10.2023).
- Ruedy, John. 2005. *Modern Algeria: The Origins and Development of a Nation*, Bloomington: Indiana University Press.
- Tymowski, Michał. 2020. Prof. Michał Tymowski o roli Afryki w historii powszechnej, *Pomocnik historyczny, Dzieje Afryki* 8, s. 9-10.

Abstract

This paper deals with language policy in the education system in Algeria. This would not be possible without an outline of the country's turbulent history, which played a huge role in shaping Algerian identity and contributed to the fact that Algeria is one of the most interesting areas for sociolinguistic research.

The work consists of four chapters. The first is a description of traditional Muslim education in the pre-colonial period. The second chapter presents the process of creating a colonial education system and the revival of the Arabic language and culture in opposition to the French one. The third chapter describes the linguistic situation after regaining independence. It focuses mainly on the policy of Arabization, as well as contemporary linguistic trends. The last chapter refers to the results of a survey conducted among Algerian university students regarding language preferences and their attitude to the current language policy.

According to the research, multilingualism is a common phenomenon in student circles. Arabic is an important element of Algerian identity. In the higher education system, it dominates in most fields of study and in administration. Still a large part of the society is against teaching in Western languages and maintains the desire to completely arabize the university.

The Algerian dialect and Tamazight language, despite being native languages to most Algerians, are limited in usage only to the private sphere. They are not present in the universities except for private conversations between students.

Knowledge of French is at a high level in Algeria, due to historical factors and economic ties with France. It also has a high status in the universities, where it is the main language used in science, technology, and university administration. However, most students prefer to replace the function of the French language with English, which they consider to be the most useful language for their future professional career.



قُسَيْمُ الدُّهْرَانِيَّاتِ

الْحَجْرِيَّةُ وَالْإِسْلَامِيَّةُ

INSTYTUT ORIENTALISTYKI
ZAKŁAD ARABISTYKI I ISLAMISTYKI

ISBN 978-83-68006-66-7