

Marek M. Dziekan

Marek M. Dziekan – profesor doktor habilitowany, arabista i islamista, twórca i kierownik Katedry Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki w Uniwersytecie Łódzkim. Zajmuje się dziejami i współczesnością cywilizacji arabsko-muzułmańskiej, w tym literaturą, religią, antropologią kulturową i literaturą. Autor ponad 400 publikacji. Wydał m.in. *Arabia Magica. Wiedza tajemna u Arabów przed islamem* (2003), *Dzieje kultury arabskiej* (2008), *Złote stolicy Arabów. Szkice o współczesnej myśli arabskiej* (2011). Redaktor naczelny „Rocznika Orientalistycznego”, prezes Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego.

Z dziejów literatury algierskiej w okresie osmańskim Sa'id al-Mindasi (1583–1677)

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/LC.2014.007>

1. Algieria za czasów osmańskich

Opis historii Algierii za czasów osmańskich nie jest głównym celem tego artykułu¹, ale dla nakreślenia tła kulturowego konieczne jest zarysowanie wydarzeń specyficznego odcinka dziejów tego kraju. Od razu na wstępie należy zaznaczyć, że wiele aspektów historii politycznej Algierii osmańskiej nie zostało do tej pory zbadanych, choć wraz z postępem badań archiwalnych obraz coraz bardziej się rozjaśnia. W roku 1515 Algieria, jako pierwszy z krajów arabskich Afryki Północnej, stała się częścią państwa osmańskiego. Rozpoczął się okres państw korsarskich na południowych wybrzeżach Morza Śródziemnego. Najpierw Algieria znalazła się pod panowaniem braci Arudża i Chajr ad-Dina Barbarossy – a zatem osmanizacja Algierii była raczej dziełem prywatnej inicjatywy, a nie ekspansji politycznej Osmanów jako takich. Kiedy w 1533 roku Chajr ad-Din podarował Algier sułtanowi, został w nagrodę dowódcą floty osmańskiej, a jego miejsce zajęli tzw. bejlerbejowie. W tym momencie zaczyna się dla Algierii właściwy okres osmański, który trwał do roku 1585. Potem nastąpiła epoka paszów (1585–1659), agów (1569–1671) i wreszcie okres dejów (1671–1830)². Czasem ten ostatni okres dzieli się na jeszcze dwa: władza dejów i paszów (1671–1710) oraz władza dejów-paszów (1710–1830). Obszar Algierii składał się z czte-

¹ Mam pełną świadomość swego rodzaju anachronizmu, kiedy mówię o Algierii w tamtych czasach. Jednak dla uproszczenia dyskursu postępuję tu zgodnie z metodologią autorów algierskich.

² Por. np. Danuta Madeyska, *Historia świata arabskiego. Okres osmański 1516–1920*, Warszawa 1988, s. 193–196; Mahfoud Kaddache, *L'Algérie durant la période Ottomane*, Alger 2002, passim (ta książka stanowi wyjątkowo cenne źródło dla opisu Algierii w tym okresie); Ch.-André Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord* (Maroc, Algérie, Tunisie), Paris 1951 (miałem do dyspozycji tylko przekład rosyjski, Moskwa 1961); Mouloud Gaïd, *L'Algérie sous les Turcs*, Tunis 1975; Ulrich Haarmann (hrsg.), *Geschichte der arabischen Welt*, München 1994, s. 520–530.

rech prowincji: Algier (Al-Dżaza'ir) tworzył tzw. Dar as-Sułtan (Dom Sułtana). Oprócz tego istniały: bejlik zachodni ze stolicą w Mu'askarze (Mascara) na wschodzie bejlik ze stolicą w Konstantynie i w centrum – bejlik Titari ze stolicą w Al-Madijji (Medea). Te miasta, a także Oran, Tilimsan i Mustaghanam, stanowiły w owym czasie najważniejsze centra polityki i kultury Algierii.

Chciałbym jeszcze chwilę zatrzymać się nad historią Tilimsanu w tym czasie, z tym miastem związany był bowiem Sa'id al-Mindasi. Przez cały okres osmański miasto znajdowało się pod panowaniem bejów Algieru. Turecka obecność w mieście datuje się od 1555 roku, kiedy to zostało ono zajęte przez Salaha Reisa³, który obalił ostatniego przedstawiciela dynastii Abdalwadydów (Zajjanidów), panujących w mieście od połowy XIII wieku. Od tego momentu nastąpił szybki upadek miasta, które dotąd było jednym z najważniejszych ośrodków kulturowych i religijnych Maghrebu. W mieście zaczęły się niepokoje, których źródłem była wrogość pomiędzy Turkami zw. *kuloghlu* (wywodzącymi się ze związków turecko-maghrebijskich) a Arabami i Berberami oraz stojącymi po ich stronie uciekinierami z Andaluzji⁴. To nie przeszkadzało jednak w tym, że i w okresie osmańskim rola Tilimsanu w Maghrebie pozostała znacząca, choć już nie pierwszorzędną. Z czasem, systematycznie, na czoło wysuwał się Algier.

2. Ogólna charakterystyka literatury algierskiej w okresie osmańskim (do końca XVII wieku)

*Haza az-zamanu kassarat bi-hi al-bida wa-idtarabat alajhi amwadžu al-chida*⁵ „W tym czasie rozwijały się tutaj tylko herezje i zderzały się ze sobą fale zdrady i oszustwa”. W ten sposób anonimowy poeta opisał panowanie Osmanów w Algierii. Na początku XX wieku niemiecki orientalista Carl Brockelmann pisał:

Wraz z początkiem XV wieku Północna Afryka coraz bardziej staczała się ku barbarzyństwu. Korsarze i ich następcy, tureccy paszowie i bejowie w Algierze, Tunisie i Trypolisie byli zainteresowani wyłącznie kwestiami militarnymi i morskimi. W wyniku działalności korsarzy i piratów kwitnący kiedyś w algierskich portach handel całkowicie podupadł. Ponieważ jednak państwowemu chrześcijańskiemu stopniowo udawało się ograniczać działalność korsarzy, kraj został pozbawiony

³ Ernest Mercier, *Histoire de l'Afrique septentrionale (Berbérie) depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête française (1830)*, Paris 1868, s. 74 i nast.; Bethwewll A. Ogot, *General History of Africa V. Africa from the Sixteenth to Eighteenth Century*, Paris 2000, s. 201–203 (M. Fasi), s. 235–238 (M.H. Cherif); Tilimsan, [w:] Aszur Szarafi [Achour Cheurfi, tłum. z franc.], *Malamat Al-Dżaza'ir. Al-Kamus al-mawsu'i. Tarich, sakafa, ahdas, alam wa-ma'alim*, Al-Dżaza'ir 2009, s. 451–452.

⁴ A. Bel-[M. Yalaoui], *Tilimsân*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition v.1.0, Leiden 1999; *Historia Afryki*, red. M. Tymowski, Wrocław 1996, s. 434–435 (A. Dziubiński).

⁵ Muhammad Ibn Ramadan Szawusz, Al-Ghausi Ibn Hamdan, *Al-Adab al-dżaza'iri abra an-nusus au Irszad al-ha'ir ila asar udaba Al-Dżaza'ir al-murattiba tartiban tarichijjan min al-fath al-arabi ila asrina*, t. 2, Tilimsan 2001, s. 410.

wszelkiej pomocy zewnętrznej. Kultura już za panowania władców arabskich, potem zaś berberskich znalazła się w głębokim zastoju, a Turcy nie byli oczywiście w stanie jej ożywić⁶.

Warto dodać, że zasadniczo nasza wiedza o kulturze i literaturze algierskiej od XVI do początku XX wieku pozostała na tym poziomie, choć zarówno arabscy⁷, jak i francuscy badacze uczynili wiele, aby tę sytuację zmienić. Przyklejona do okresu osmańskiego latka „czasów upadku” – *asr al-inhitat* – do tej pory trzyma się mocno, choć arabiści coraz śmielej podejmują badania, mające zweryfikować ten paradygmat⁸.

Do dziś jednak również większość arabistów jest przekonana, że Algieria i kraje sąsiednie to biała plama w kulturze arabskiej okresu poklasycznego i osmańskiego, co najwyżej pamięta się o tym, że charakterystyczne dla tej kultury były wpływy sufizmu, co jest tyleż prawdą, co w zasadzie nic o niej nie mówi. To też jest powód, dla którego literatura tego czasu, nie tylko w odniesieniu do Maghrebu, pozostaje nieopisana i nierozpoznana. Jestem jednak przekonany, że nie jest prawdą, iż w tamtych czasach nie istnieli interesujący poeci czy pisarze, o czym świadczą wyżej przytoczone w przypisach tytuły. Ówczesna literatura algierska nie stała z pewnością na poziomie poezji i prozy „renesansu islamu”, nie oznacza to jednak, że należy ją ignorować.

W okresie osmańskim, szczególnie od XVII wieku, który uważany jest za „złoty okres” czasów osmańskich, rozwijały się w Algierii historiografia, literatura podróżnicza (*rihla*), poezja w formie klasycznej (*kasyda*), jak i ludowej (*malhun*). Spotykamy więc wiele dzieł historycznych poświęconych dziejom Algierii, Maghrebu, świata arabskiego, czy też historii powszechnej. Poza tym powstawały oczywiście tak charakterystyczne dla Arabów dzieła biograficzne (*tardzama*). Wśród form prozy artystycznej zwracają uwagę specyficzne panegiryki zwane *takriz*, listy (*risala*), kazania (*chutba*) i opisy (*wasf*). Szczególne znaczenie miały komentarze (czasem do własnych utworów!) – *szuruh* (l.p. *szarh*), oraz *szuruch asz-szuruch* – komentarze komentarzy.

Szczególny rozkwit przeżywała *rihla*, zwłaszcza tzw. *rihla hidżazijja* – podróż do Al-Hidżazu, wiążąca się z pielgrzymką do Mekki, oraz tzw. *rihla ilmijja* – podróż dla wiedzy na wschód lub zachód świata muzułmańskiego.

⁶ C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Weimar 1902, t. II, s. 454–455.

⁷ Por. np. książkę Abu al-Kasima Sad Allaha, *Tarich Al-Dżaza'ir as-sakafi min al-karn al-aszir ila ar-rabi aszar al-hidżri (16–20 m)*. *Al-Dżuz as-sani wa-huwa jadrus al-intadż ad-dini wa-al-adabi wa-at-tarichi wa-al-ilmii chila al-ahd al-usmani*, Al-Dżaza'ir 1981. Warto dodać, że Sad Allah jest jednym z najwybitniejszych współczesnych algierskich historyków kultury i sam z siebie wart jest odrębnej monografii, por. Murad Waznadżi, *Hadis sarih ma u.d. Abu al-Kasim Sad Allah fi al-fikr wa-as-sakafa wa-al-lugha wa-at-tarich*, Al-Dżaza'ir 2008; Ibrahim al-Mi-jasi, *Zikrajat ma mu'arrich al-adżjal: Abu al-Kasim Sad Allah, „Al-Ba'ir”* 2009, No. 463 (<http://www1.albassair.org/modules.php?name=News&file=article&sid=483>, 27.09.09); Abd al-Kadir Chalifi, *Al-Bud al-islami fi kitabat Abi Kasim Sad Allah, „Al-Usur”* 2007, nr 8–9, s. 49–65 (wydanie elektroniczne).

⁸ Świadczy o tym zarówno obszerny tom *The Cambridge History of Arabic Literature*, Vol. 6: *Arabic Literature in the Post Classical Period*, red. R. Allen i D. S. Richards, Cambridge 2006, także konferencje organizowane na ten temat, np. *Middle Eastern Literatures of the 18th century. A departure towards modernity?* (Wittenberga, 26–28.03.2010); *Inhitat – its Influence and Persistence in the Writing of Arab Cultural History* (Bejrut, 8–11.12.2010). Wśród szczegółowych opracowań zachodnich dotyczących konkretnie Algierii wspomnieć można: C. Winter, *Ibn Hamadusz und al-Wartilani beschreiben ihr Leben – individuelle Selbstdarstellungen in Reiseberichten des 18. Jahrhunderts aus Algerien*, [w:] *Zwischen Alltag und Schriftkultur: Horizonte des Individuellen in der arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts*, red. S. Reichmuth i F. Schwartz, Würzburg–Beirut 2008; M. M. Dziekan, *Algerische Literatur im achtzehnten Jahrhundert*, „Studia Orientalia” 2011, vol. 111, 3. Tam dalsze, szczegółowe wskazówki bibliograficzne.

Nic dziwnego, że poezja bez wątpienia była najważniejszym rodzajem literackim. Jak wyżej wspomniałem, pisano zarówno kasydy, jak i poezję ludową. Szczególne znaczenie miała literatura religijna, przede wszystkim kasydy na cześć Proroka Muhammada. Oprócz tego znajdujemy poezję miłosną (*ghazal*, zwany także *szir zati*), a nawet poezję homoerotyczną (*ghazal muzakkar*)⁹ i w ogóle *mudżun*, czyli rozmaite gatunki literackie podpadające pod kategorię „nieprzyzwoitości”. To ostatnie zjawisko, jak twierdzi Abu al-Kasim Sad Allah, wynikało z tego, że w konserwatywnym społeczeństwie algierskim mężczyźni nie mieli żadnych możliwości zobaczenia obcych kobiet, stąd też ich nie opisywali¹⁰. Nie były rzadkością także wiersze o charakterze historycznym i politycznym oraz opisy podróży w formie poetyckiej. Trudno w tym miejscu wymienić wszystkie gatunki. Można jednak powiedzieć, że rozwijały się wszystkie formy typowe dla literatury klasycznej, choć prezentowały różny językowy poziom.

Obok poezji i prozy artystycznej obecne były także w okresie osmańskim inne dziedziny piśmiennictwa, obejmujące np. prawo czy nauki przyrodnicze i ścisłe¹¹, pozostają one jednak w tym artykule poza kręgiem moich zainteresowań.

Wiadomo, że w czasach kalifów literatura rozwijała się przede wszystkim na dworach władców – mecenat był jednym z najważniejszych czynników tego rozwoju. Ale warto pamiętać, że w okresie klasycznym owymi władcami byli przede wszystkim Arabowie, a twórcy pisali po arabsku. Poza tym także wielu panujących zajmowało się działalnością literacką. W okresie osmańskim sytuacja była całkiem inna. Dejowie i paszowie pochodzili z rozmaitych części rozległego państwa osmańskiego i rzadko mówili po arabsku. W dodatku nie interesowali się ani religią, ani literaturą, lecz przede wszystkim zbieraniem podatków, ewentualnie wojnami z państwami europejskimi. Z tego powodu w kontekście arabskim można mówić o zaniku mecenatu. Poziom alfabetyzacji był niski, a zdecydowana większość społeczeństwa znała tylko miejscowy dialekt (*ammijja*).

W tych okolicznościach pojawiła się twórczość ludowa w dialekcie algierskim (znana także w dialektach marokańskim i tunezyjskim) zwana *malhun*¹², której chciałbym poświęcić nieco miejsca, ponieważ w polskiej literaturze arabistycznej jak dotąd o niej nie wspomniano, a i we wspomianej wyżej historii literatury arabskiej wydanej przez Uniwersytet w Cambridge wspomina się o niej bardzo pobieżnie.

Jak pisze Pellat, sam termin odnosi się zarówno do samego języka, jak i formy poetyckiej i wywodzi się od arabskiego słowa *lahana*, czyli „mówić z błędami”. Nie jest jasne po-

⁹ Por. na ten temat: J. Konieczka, *Homoseksualizm w literaturze i społeczeństwie arabskim w okresie abbasydskim i osmańskim*, niepublikowana praca licencjacka, Wydział Orientalistyczny UW, Warszawa 2012.

¹⁰ A. K. Sad Allah, op. cit., s. 301.

¹¹ Szeroką prezentację osmańskiej literatury algierskiej w tym zakresie daje Sad Allah, op. cit. Pewne informacje znaleźć można także u Brockelmana, *Geschichte der arabischen Literatur*, Weimar 1902, t. II, s. 454–460; idem, *GAL, Zweiter Supplementband*, Leipzig 1938, s. 676 (tu krótka wzmianka o Al-Mindasim i *Al-Akice*); idem, *Geschichte der arabischen Literatur*, C. F. Amelangs, Leipzig 1909, s. 237–240 – informacje u Brockelmana odzwierciedlają jednak bardziej ówczesny stan wiedzy o literaturze Maghrebu za czasów osmańskich niż historycznoliteracką rzeczywistość; w *The Cambridge History of Arabic Literature*, vol. 6; jest także wiele danych, ale rozrzuconych w rozmaitych częściach pracy.

¹² Por. Ch. Pellat, *Malhun*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition v.1.1., Leiden 2001; oprócz ogólnej charakterystyki zjawiska autor wymienia i krótko opisuje twórczość kilkunastu poetów *malhunu*, w tym Al-Mindasiego (Al-Mandasiego); artykuł obejmuje także obszerną bibliografię. O poezji ludowej w Algierii w okresie osmańskim por. A. K. Sad Allah, op. cit., s. 323–330. Autor ten wyraźnie nie docenia roli *malhunu* w dziejach literatury algierskiej, ale jego opis tej twórczości, choć zwięzły, jest bardzo rzeczowy i obiektywny. Bardzo wartościowe jest także studium współczesnego literaturoznawcy algierskiego Abd al-Malika Murtada, *Fi asz-szir asz-szabi al-dżaza'iri*, „At-Turas asz-Szabi” 1978, s. 13–48.

chodzenie *malhunu* jako formy literackiej. Choć wspomina się o pewnym pokrewieństwie pomiędzy maghrebijskim *malhunem* a andaluzyjskim *zadžalem*¹³, to jednak według francuskiego arabisty prawdopodobnie nie istnieje rzeczywiste genologiczne pokrewieństwo między nimi. Jednak jeśli *malhun* pojawił się, jak się najczęściej przyjmuje, w XVI wieku, to słuszne wydaje się stwierdzenie, że pojawienie się *malhunu*, który jest poezją stroficzną, ma związek z Andaluzyjczykami, którzy po wygnaniu ich z Hiszpanii w wyniku rekonkwisty osiedlili się w Maghrebie i przynieśli ze sobą swoją tradycję literacką, która pozwoliła się *malhunowi* umocnić w Północnej Afryce. Podobną opinię dotyczącą czasu powstania *malhunu* wyraża A. M. Murtađ¹⁴. Z kolei marokański badacz Abbas al-Dżirari przesuwając początki *malhunu* na XII wiek i łączy go bezpośrednio z *zadžalem*¹⁵. Obie te koncepcje wymagają jednak jeszcze dalszych badań.

W XVI wieku najwybitniejszymi przedstawicielami *malhunu* byli m.in. Ibn Abbud z Fezu, Sidi Lachdar Bachluf z Mustaghanamu Abd al-Aziz al-Maghrawi z Tafilaltu. W XVII wieku najważniejszym ośrodkiem poezji *malhun* był Tilimsan. W kontekście algierskim A.M. Murtađ podkreśla pierwszeństwo zachodniej części kraju. W tym właśnie okresie bohater niniejszego artykułu, Sa'id al-Mindasi, należał do elity *malhunu* nie tylko w swoim mieście, o czy będzie mowa niżej. Jeśli chodzi o tematykę tej poezji, to nie odbiegała ona od tego, o czym pisali poeci w języku literackim, obejmując wszystkie jej gatunki – od erotyki przez satyrę, elegię po panegiryk. Nie unikali przy tym poeci *malhunu* tematyki współczesnej, w tym politycznej¹⁶. Te zagadnienia szczególnie często pojawiały się w satyrach (*hidża*) najpierw na Turków, później zaś na Francuzów. Istotnym elementem z jednej strony obecnym jako temat, z drugiej zaś wpływającym na kształt tej poezji był sufizm¹⁷. Wielu znanych szajchów sufickich przekazywało swoje idee właśnie poprzez *szir malhun*. Twórczość ta początkowo była wyłącznie oralna i przekazywana ustnie, ale już pod koniec XVII wieku pojawili się pierwsi autorzy, którzy zapisywali swoją twórczość, która przez to zaczęła wchodzić w kanon literatury „oficjalnej”. Bez wątplenia dużą rolę odgrywali w tym zakresie orientaliści francuscy, szczególnie w Algierii.

Od strony formalnej *malhun* sprawia sporo problemów, specjalnie badaczom metryki. Dyskusję na ten temat podsumowuje Pellat we wspomnianym wyżej artykule, ale sam potwierdza, że w zasadzie żadne z proponowanych przez badaczy teorii nie może być uznana za przystającą do *malhunu* jako całości i w zasadzie można dokonywać analizy metrycznej tylko poszczególnych utworów czy też ich grup. *Malhun* wymyka się bowiem wszelkim klasycznym metrom. Choć o utworach *malhun* mówi się najczęściej *kasida* (dialektalne: *gsida*, *gsid*), także *griha*. Również system rymów nie przystaje do klasycznej arabskiej teorii literatury. Choć wiersze *malhun* zapisywane są tak jak klasyczne kasydy (tj. w dwóch kolumnach), to jednak rym nie jest ograniczony do drugiego hemistychu, lecz pojawia się także w pierwszym (por. niżej o strukturze rymowej *Al-Akiki* Al-Mindasiego). Idąc dalej, należy podkreślić istnienie dwóch form *malhunu* – beduińskiego i miejskiego. W tym pierwszym

¹³ O *zadžalu* por. np. J. Bielawski, *Klasyczna literatura arabska*, Warszawa 1995, s. 224–226.

¹⁴ A. M. Murtađ, op. cit., s. 17.

¹⁵ Za: Adnan Abbas, *Arabic Poetic Terminology*, Poznań 2002, s. 134.

¹⁶ A. K. Sad Allah, op. cit.

¹⁷ Por. Abd ar-Rahman Sammar, *Al-Alaka bajn at-tasawwuf wa-szu'ara al-malhun fi Al-Dżaza'ir, Muhammad Ibn Musajib numuzadzan*, s. 4, <http://ouledsidi.com/religion-arabe/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%82%D8%A9-%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B5%D9%88%D9%81-%D9%88%D8%B4%D8%B9%D8%B1%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%84%D8%AD%D9%88%D9%86-%D9%81%D9%8A-%D8%A7.html>, (26.07.2013).

zachowana została monorytmiczność utworu, mająca odzwierciedlać związki z klasyczną kasydą arabską (i taki *malhun* zawsze określany jest jako *kasida*). Jednak nawet i tu nie została zachowana stychiczna forma utworu. Na różnych obszarach strofy nazywane są rozmaicie. W typie miejskim zatracona została monorymiczność (przykładem jest prezentowany niżej utwór Al-Mindasio), ale zachowano rym po pierwszym hemistychu. I wydaje się, że te dwa elementy są najbardziej charakterystyczne dla *malhunu* nie tylko zresztą w perspektywie historycznej, lecz także po dzień dzisiejszy.

Abu al-Kasim Sad Allah podkreśla, że *malhun* ma wielkie znaczenie historyczne, ponieważ ukazuje życie codzienne ówczesnej Algierii. W tej formie powstawały pieśni o pracy, obrzędach przejścia itp. Dodać do tego jeszcze wypada, że wiele utworów tego typu zawiera niezwykle interesujące opowieści ludowe i wierzenia, które ze swej strony także stanowią nieocenioną wartość dla dziejów kultury duchowej Maghrebu¹⁸. Inne z kolei rejestrują i komentują wydarzenia o charakterze *stricte* historycznym¹⁹. Jednakże duże zainteresowanie tą formą literacką ze strony Francuzów w drugiej połowie XIX i pierwszej połowie XX wieku wiąże się z kolonialną polityką językową, której celem było wytrzebienie z Algierii arabskiego języka literackiego²⁰. Wydaje się, również, że Algierczyk ma rację twierdząc, że bujny rozwój tego typu literatury można w kontekście arabskim określić jako jeden z wyznaczników upadku kultury²¹. Ludzie nie znają literackiej arabszczyzny, istnieje zatem bardzo wąska publiczność dla twórczości w tym języku. Także zresztą wśród elity poziom znajomości *al-arabijja al-fusha* nie był wysoki, stąd w literaturze algiersko-osmańskiej znajdujemy tzw. *szir fasih maksur*, dosłownie: „poezję w połamanym języku literackim”.

Zbieraniem poezji ludowej zajmowali się jednak nie tylko orientaliści – o czym była mowa wyżej, lecz także algierscy badacze i miłośnicy literatury. Jedną z najstarszych, najobszerniejszych i najczęściej cytowanych obecnie antologii *malhunu* jest praca Muhammada Kadiego (1882–1942), wydana po raz pierwszy w 1928 roku *Al-Kanz al-maknun fi asz-szir al-malhun* (Ukryty skarb czyli o poezji malhun)²². Antologia obejmuje około 60 wierszy poetów od najstarszego Sidiego Lachdara po XX-wiecznego twórcę Ahmada Ibn Harrasa. A. A. Dalaj porównuje zawartość *Al-Kanz...* do *mu'allak*, choćby z tego względu, że część wybranych przez niego wierszy pochodzi ze „złotego okresu” rozwoju *malhunu*. Jednocześnie wiersze dobrane zostały w ten sposób, aby w jak najszerszym zakresie przedstawić treściową różnorodność poezji ludowej. Istotne jest również znaczenie dokumentalne zbioru, który utrwalił język, jakim posługiwali się mieszkańcy Algierii w minionych wiekach. Zbiór ten obejmuje bardzo obszerny w stosunku do innych autorów wybór poezji Al-Mindasio, jako czołowej postaci w dziejach tego gatunku w Algierii. Co ciekawe, wiersze malhun już w pierwszej połowie XX wieku publikowane były w czasopismach algierskich, np. w „Abu al-Adża'ib” („Rozmaitości” oraz

¹⁸ Por. A. M. Murtađ, op. cit., *Fi asz-szir asz-szabi al-dżaza'iri*, „At-Turas asz-Szabi”1978, s. 17.

¹⁹ Muhammad Amin al-Alawi, *Al-Malhun wa-at-tarich*, <http://aslimnet.free.fr/editions/alaoui/mal1.htm> (20.08.2012) – w kontekście marokańskim.

²⁰ A. K. Sad Allah, op. cit., s. 325. Por. także interesujący tekst Harfusza Madaniego *Kajfa harabat Faransa al-lugha al-arabijja fi Al-Dżaza'ir*, <http://algerianumidia.maktoobblog.com/> (05.08.2012); autor bloga jest pisarzem i dziennikarzem algierskim. Francuzi szkolili swoich wysokich urzędników i wojskowych działających w Algierii nie tylko w zakresie arabskiego literackiego, lecz także w zakresie dialektu. Niektórzy z nich pozostawili po sobie cenne przekłady i opracowania naukowe.

²¹ Ibidem, s. 323–326. Por. także A. M. Murtađ, op. cit., s. 19, 38.

²² Drugie wydanie ukazało się w Algierze w 2007 r. (*Markaz al-Buhus fi Ansrubuludżija al-Idżtima'ijja wa-as-Sakafijja*), w opracowaniu i ze wstępem A. A. Dalaja, Wstęp (*Takdim*), obejmujący m.in. dość szczegółowy biogram autora dostępny na stronie <http://www.crasc-dz.org/documents/file-61.pdf> (09.08.2012).

w „Asz-Szula” („Płomień”)²³. W drugiej połowie XX wieku zaczęto wydawać kolejne dywany najwybitniejszych twórców *malhunu* tak w Algierii, jak i w Maroku i Tunezji.

Warto zaznaczyć, że podczas moich badań nad literaturą algierską okresu osmańskiego dostrzegłem dwa odmienne stanowiska wobec poziomu i wartości algierskiej kultury i literatury pod panowaniem Osmanów. Pierwsze reprezentują Brockelmann, autorzy książki *Al-Adab al-arabi al-dżaza'iri* oraz M. Ibn Abd al-Karim²⁴. Wszyscy ci badacze twierdzą, że ogólnie rzecz ujmując, nie ma sensu zajmować się literaturą tego okresu (choć sami to robią!). Inaczej twierdzi Abu al-Kasim Sad Allah, który uważa, że wieki osmańskie nie zostały stracone dla dziejów kultury arabskiej²⁵.

Do najwybitniejszych przedstawicieli literatury algiersko-osmańskiej w XVI–XVII wieku należy Ahmad al-Makkari (1575–1632)²⁶, znany jako autor pracy *Nafh at-tib fi ghusn al-Andalus ar-ratib* (Przyjemny zapach z wilgotnej gałązki Andaluzji)²⁷ oraz Muhammad Ibn Marjam at-Tilimsani (zm. ok. 1612), po którym zachował się m.in. słownik biograficzny wybitnych mieszkańców Tilimsanu *Al-Bustan fi zikr awlija wa-al-ulama bi-Tilimsan* (Ogród wspomnień o świętych i uczonych Tilimsanu)²⁸. Należy do nich także Sa'id al-Mindasi. Świadczą oni o ciągłości arabskiej literatury wysokiej, szczególnie, jeśli weźmiemy pod uwagę, że rodzina Al-Makkarich pochodziła z Andaluzji, a uciekinierzy z Hiszpanii stanowili istotną część warstwy wykształconej w społeczeństwie algierskim XVI i XVII wieku.

Jestem przekonany, że ich biografie, a także biografie twórców stulecia XVIII i ich dzieła, powinny zostać odkryte i odpowiednio docenione przez arabistykę. Chodzi zresztą nie tylko o Algierię, lecz również o całe piśmiennictwo arabskojęzyczne okresu osmańskiego.

3. Sa'id al-Mindasi – życie i twórczość

3.1. Życie

Informacje biograficzne dotyczące Sa'ida al-Mindasiego nie są ani obfite, ani pełne, ani pewne. Jego pełne nazwisko to Abu Usman Sa'id Ibn Abd Allah al-Mindasi at-Tilimsani as-Sidzilmasi²⁹. Urodził się prawdopodobnie w 1583 roku w niewielkiej miejscowości Mindas

²³ A. M. Murtađ, op. cit., s. 20. „Abu al-Adża'ib” był tygodnikiem, którego ukazało się w 1934 r. tylko około 10 numerów, red. Muhammad al-Abid al-Dżilali. Nieco dłużej, bo od 1949 do 1951 r. istniała redagowana przez Muhammada Ridę Huhu „Asz-Szula”.

²⁴ M. Ibn Abd al-Karim (wyd.), Ibn Majmūn, *At-Tuhfa al-murdijja fi ad-daula al-bakdaszijja fi bilad Al-Dżaza'ir al-mahmijja*, „Al-Dżaza'ir” 1972, s. 14–15.

²⁵ Píše na ten temat wielokrotnie w cytowanej już książce; por. także: idem, *As-Sulta wa-al-adab fi al-ahd al-usmani* (<http://historiphilo.yoo7.com/t453-topic>, 05.18.2012).

²⁶ Por. J. Bielawski, *Klasyczna literatura arabska*, s. 308; W. Walther, *Historia literatury arabskiej*, tłum. A. Gądzala, Warszawa 2008, s. 264.

²⁷ Fragmenty tego dzieła zostały przełożone na angielski przez D. Pascuala de Gayangos pt. *The History of the Muhammadan Dynasties i Spain*, London 1840–1843.

²⁸ Przekład francuski: *El Bostan ou jardin des biographies des saints et savants de Tlemcen par Ibn Maryem ech Cherif el Melity*, tłum. F. Provenzali, Alger 1910.

²⁹ W nocie biograficznej opieram się na następujących źródłach (w większości podane tam informacje pokrywają się): Rabih Bu Nar, [wstęp] [w:] Sa'id Ibn Abd Allah at-Tilimsani al-Mindasi, *Diwan*, tahkik wa-takdim Rabih Bu Nar, [Tilimsan] 2011, s. 5–28; Ahmad Amin Dalaj, *Takdim*, [w:] Muhammad Abu Ras al-Mu'askari,

na wschód od Tijaratu, wywodził się z hilalickiego plemienia Ghulajzan. Wyrósł i wychował się w Tilimsanie, który w XVII wieku był polityczną i kulturalną stolicą zachodniego Maghrebu. Odebrał wykształcenie typowe dla ludzi tamtego czasu, obejmujące gramatykę, retorykę, prawo muzułmańskie itp. Sytuacja w Tilimsanie za czasów Al-Mindasiego była bardzo trudna. Mnożyły się okrucieństwa ze strony władz tureckich, którym sprzyjał ówczesny mufti miasta, Ibn Zaghu³⁰. Za panowania w Algierze Usmana Paszy³¹ sytuacja stała się na tyle trudna także dla niego osobiście, że Sa'id ok. 1650 roku wyjechał do Maroka, podobnie zresztą jak wielu innych mieszkańców miasta. Poeta interesował się życiem politycznym swego kraju i w swoich satyrach wyśmiewał zarówno Turków, jak i wspomnianego muftiego. Czynił to w obu uprawianych przez siebie gatunkach literackich³².

W Maroku związał się z tworzącą się dynastią alawicką³³. Prawdopodobnie najpierw, za panowania Maulaj Muhammada (zm. 1664) i Maulaj ar-Raszida (panował 1664–1672) mieszkał w Sidżilmasie, następnie zaś przez pewien czas był nauczycielem syna Maulaj Isma'ila (panował 1672–1727)³⁴. W tym okresie działał głównie w Marrakeszu i Fezie. Jak wspomina XIX-wieczny marokański historyk Ahmad Ibn Chalid an-Nasiri (1835–1897), od Maulaj Isma'ila Sa'id otrzymał w nagrodę za swe panegiryki 25 *ratli* czystego złota³⁵. Tam spotkał się ze słynnym marokańskim poetą ludowym Abd al-Azizem al-Maghrawim. Około roku 1677 odbył pielgrzymkę do Mekki, której pokłosem literackim był panegiryk na cześć Proroka, *Al-Akika*. Utworowi temu poświęcę poniżej więcej miejsca. Współczesny marokański badacz *malhunu*, Muhammad al-Fasi podaje w swojej *Encyklopedii malhunu* (*Malamat al-malhun*) przekaz, związany bezpośrednio z podróżą do Al-Hidżazu. Otóż Sa'id był w sporze z szajchami Fezu, którzy zabronili mu śpiewać w meczecie, zwanym *masid Sidi Faradž* w święto Narodzin Proroka. Był to meczet darowany przez wattasydzkiego wodza

Ad-Durra al-anika fi szarh Al-Akika, wyd. A.A. Dalaj, Al-Dżaza'ir 2007 (wstęp ten jest dostępny w Internecie pod tytułem *Sza'ir al-malhun Sa'id al-Mindasi at-Tilimsani as-Sidżilmasi*, na portalu 4shared, 05.08.2012); *Mandassi Sa'id (1583–1677)*, [w:] Achour Cheurfi, *Ecrivains algériens. Dictionnaire biographique*, Alger, Casbah 2003, s. 242–243; Aszur Szarafi, op. cit., s. 1352; Mindasi Sa'id, [w:] Rabił Chaddusi, *Mawsu'at al-ulam wa-al-udaba al-dżaza'irijjin*, Al-Dżaza'ir 2002, s. 262–263.

³⁰ Niestety, trudno dotrzeć do jakichkolwiek danych na temat tej postaci. Wiadomo jedynie, że wywodził się z tej samej rodziny, co jego imiennik z XIV i XV w., słynny teolog, komentator *Koranu* i mistyk.

³¹ Na ten temat ciekawie pisze Abu al-Abbas Ahmad Ibn Chalid an-Nasiri w VII tomie pracy *Al-Istikla l-achbar duwal al-Maghrib al-Aksa* („Studium wiadomości o krajach Najdalszego Zachodu”), Casablanca 1956, s. 20–27. Tom ten ukazał się w przekładzie francuskim E. Fumeya w „Archives marocain” 1906/12, vol. 9 jako: *Chronique de la dynastie Alaouie du Maroc*. Imię Usmana Paszy nie pojawia się w większości znanych mi spisach paszów Algieru. Piszą o nim niektórzy autorzy arabscy – np. właśnie A. an-Nasiri (s. 22, tłum. franc. s. 28), ale nie pojawia się w tłumaczonej z arabskiego przez A. Rousseau *Chroniques de la régence d'Alger* Muhammada Ibn Muhammada at-Tilimsaniego (Alger 1841; kronika znana jako *Az-Zuhra an-najira* ukończona w 1736), ani w pracy Ibn al-Muftiego *Tarich baszawat Al-Dżaza'ir*, Al-Dżaza'ir 2008; Ernest Mercier w *Histoire de l'Afrique septentrionale...*, t. III, s. 242, pisze o nim: „Le pacha d'Alger, [...] appelle Othmane, nom dont la mention ne se trouve nulle part”. Kaddache (op. cit., s. 81) podaje, powołując się na *Türk Ansiklopedisi*, że Usman (Osman) Pasza panował w latach 1647–1651; według Henri Garrota, *Histoire générale d'Algérie*, Alger 1910, s. 696, Osman panował 1647–1652. Według innych dostępnych mi źródeł w 1650 r. w Algierze panował Murad Pasza lub też Jusuf Pasza.

³² Por. A. R. Sammar, op.cit. w kontekście *malhunu*, w kontekście poezji *mauzun*: Raszida Szadri Mu'ammara, *Al-Ulama wa-as-sulta al-usmanijja fi Al-Dżaza'ir, fatrat ad-dajat (1671–1830)*, praca magisterska, Dżami'at al-Dżaza'ir, Kullijjat al-Ulum al-Insanijja, Kism at-Tarich, Al-Dżaza'ir 2006, s. 139–140, <http://www.mediafire.com/?jausovqqvv2mzcl> (28.07.2012).

³³ Wydarzenia historyczne tego okresu por. w: A. Dziubiński, *Historia Maroka*, Wrocław 1983, s. 256–267.

³⁴ Por. ibidem, s. 256 i nast.

³⁵ A. an-Nasiri, op. cit., s. 31; cyt. wyżej przekład francuski: s. 42 – *raif* tłumaczony jest tam jako liwr. Opowieść ta przytaczana jest za pracą *Nuzhat al-hadi bi-achbar muluk al-karn al-hadi* związanego z Maulaj Isma'ilem Muhammadem as-Saghirem al-Ufranim (także: Jafrani, Wafrani; zm. ok. 1742) – wyd. O. Houdas, Paris 1888, s. 302, wyd. franc.: *Histoire de la dynastie Saadienne au Maroc*, tłum. O. Houdas, Paris 1889, s. 500.

Abu Amra słynnemu w tym czasie szajchowi Abbudowi, który ułożył panegiryk na jego cześć w 1536 roku. Miało to być miejsce, gdzie odbywałyby się spotkania poetów *malhunu*, szczególnie właśnie w czasie tego święta³⁶. Wtedy Al-Mindasi wyruszył na pielgrzymkę. Po powrocie udał się w pobliże *masidu*, wspinał się na wysokie drzewo rosnące w środku suku handlarzy henną i zaczął recytować *Al-Akikę*. Wzbudziła ona taki zachwyty wszystkich, że jeden z szajchów wyszedł z budynku i na własnych plecach wniósł Al-Mindasiego do *masidu*. Sława, jaką zyskał po napisaniu *Al-Akiki*, wcale nie zmniejszyła wrogości szajchów i Al-Mindasi zmuszony został jednak do opuszczenia dworu Maulaj Isma'ila, nie wiadomo jednak, gdzie się rzeczywiście udał³⁷.

W *Makamat al-Awalija* pisarza z przełomu XIX i XX w. (zm. przed 1913³⁸) Muhammada Ibn Alego al-Dżabariego an-Nadrumiego (Makama 12 *Al-Fukijja* [od nazwy miejscowości koło Algieru]) nazywany jest *rajis asz-szu'ara* – „przywódcą poetów”³⁹ i cytowany jest fragment jego wiersza w formie *malhunu*:

Bu Bajjada, prawdziwe źródło mleka na pustyni,
lepszą jest dla mnie, niż Mindas z jego łanami pszenicy.
Napatrzyłem się na dużo pokory,
której już nigdy nie zobaczę!
Kocham moc pustyni, tam widziałem,
że cieszyć można się małym szczęściem.
Mam nadzieję, że Bóg ześle nieco ze swego bogactwa,
stojąc przed Nim samym ze swymi prośbami⁴⁰.

Tymi słowami miał odpowiedzieć Al-Mindasi władzom tureckim, które chciały go mieć „pod okiem”, ponieważ wywierał zbyt wielki wpływ na klany, które buntowały się przeciwko władzy osmańskiej⁴¹. Świadczy to dodatkowo o politycznym zaangażowaniu poety.

Al-Mindasi był jednym z pierwszych poetów Maghrebu, który pisał, a nie tylko tworzył oralnie, poematy w formie *malhunu*. Poza działalnością literacką mówi się także, że sprawował Abu Usman funkcję kadiego, ale taką informację znalazłem tylko w jednym opracowaniu⁴². Zmarł prawdopodobnie w Sidżilmasie lub jej okolicach, choć niektórzy badacze wskazują raczej Tilimsan, gdzie miał powrócić na krótko przed śmiercią⁴³, co jednak przeczyłoby wyżej przytoczanej wersji końca jego życia.

³⁶ Abd al-Hadi at-Tazi, *Al-Imam Ali alajhi as-salam fi asl-adab asz-szabi bo-al-Maghrib*, <http://www.tebyan.net/newindex.aspx?pid=19667&BookID=51145&PageIndex=0&Language=2> (09.08.2012).

³⁷ Za: A. A. Dalaj, wstęp do *Ad-Durra al-anika...*, s. 9–10.

³⁸ Por. Jaakko Hämeen-Anttila, *Maqama: a History of a Genre*, Wiesbaden 2002, s. 407.

³⁹ G[abriel-Isidore] Faure-Biguet, M. G. Delphine, *Les séances d'el-Aouali. Textes arabes en dialecte maghrebain*, „Journal Asiatique” 1914, seria 11, t. 4, s. 355 (tekst arabski) i 371 (przekład francuski). Pełny tytuł (*Kitab al-makamat al-awalija min al-achbar al-alalija ala al-lugha al-maghribijja*) i szczerkowe informacje o autorze por. G. Faure-Biguet, M. G. Delphine, *Les séances...*, ibidem, 1913, seria 11, t. 2, s. 287 i 293. W artykule *Theme, Convention, and Prosody in the Vernacular Poetry of North Africa*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 1969, t. 32, nr 3, s. 479 John Wansbrough przypisuje błędnie ten zbiór makam Alemu Ibn Muhammadowi al-Wahraniemu, myląc w ten sposób dwie postaci – Muhammada Ibn Alego al-Dżabariego i znanego autora makam z XII w. Muhammada Ibn Muhriza al-Wahraniego (por. o Al-Wahranim: J. Hämeen-Anttila, op. cit., s. 188–189; A. Szarafi, op. cit., s. 1478).

⁴⁰ G. Faure-Biguet, M. G. Delphine, op. cit., s. 356 (tekst arabski), s. 371 (przekład francuski).

⁴¹ A. A. Dalaj, ibidem, s. 10.

⁴² A. R. Sammar, op. cit.

⁴³ R. Bu Nar, op. cit., s. 7. Tam autor przedstawia rozmaite koncepcje dotyczące długości życia, oraz dat i miejsca śmierci Al-Mindasiego.

Zostawił bogatą twórczość poetycką w języku literackim (*mawzun, fasih*) i dialekcie oraz dzieła prozą. Wiele z jego tekstów pozostało do tej pory w rękopisie o niektórych (np. o utworach prozą, o których wspomina A. Cheurfi) nic nie wiadomo. Był także Al-Mindasi duchowym ojcem Ahmada Ibn Trikiego, wybitnego przedstawiciela poezji *malhun* śpiewanej z akompaniamentem muzyki sięgającej do andaluzyjskiej, zwanej *hauzi*⁴⁴ (szkoły tilimsańskiej), do której śpiewa się po dziś poezję *malhun*. Innym sławnym jego uczniem był Al-Masmudi, również związany ze śpiewanym *malhunem*. Do jego twórczości nawiązywał też jeden z najwybitniejszych twórców ludowych z przełomu XIX i XX wieku Asz-Szajch Kaddur Ibn Aszur az-Zarhuni⁴⁵. Uważa się także Al-Mindasiego za twórcę klasycyzującej szkoły poetyckiej w Algierii⁴⁶.

3.2. Twórczość

3.2.1. Poezja *malhun*

Sława Al-Mindasiego opiera się, jak wspomniałem, na dwóch filarach. Jednym jest poezja w języku literackim, drugim zaś *malhun*, od którego rozpocznę prezentację jego dorobku literackiego, choćby dlatego, że dopiero od niedawna zaczęto dostrzegać jego twórczość w *al-arabijja al-fusha*. Choć stworzył z tego zakresu wiele utworów, stosując rozmaite gatunki poetyckie – erotyk, opis, panegiryk, satyrę itp.⁴⁷, bez wątplenia najsłynniejszy jest jego panegiryk na cześć Proroka Muhammada *Al-Akika*⁴⁸, zwany także *Al-Akikijja*. W literaturach muzułmańskich panegiryki tego typu noszą nazwę *nat*⁴⁹.

Jak pisze znawca twórczości Al-Mindasiego, Ahmad Amin Dalaj, twórczość Abu Usmana w formie/języku *malhun* jest zjawiskiem dość specyficznym i w zasadzie trudnym do jednoznacznego sklasyfikowania. Twórczość to bardzo trudna w odbiorze ze względu z jednej strony na sam język, z drugiej zaś na treść, która odbiega w znacznym stopniu od typowego *malhunu*. Poeta wykazuje się w swej twórczości szeroką wiedzą z wielu dziedzin, co sprawia, że w rzeczywistości nie jest to poezja „dla ludu” – zrozumieć ją mogli tylko ludzie wykształceni, a słuchający jej zwykli mieszkańcy Fezu czy Tilimsanu uważali ją za trudną i „ciemną” – *kalam makhul*⁵⁰. Język ten, pozostający pomiędzy językiem literackim a dialektem, nawet trudno określić jednoznacznie – czy jest to „dialekt o charakterze literackim”

⁴⁴ Por. Hauzi, [w:] A. Szarafi, op. cit., s. 639; A. A. Dalaj, op. cit., s. 7, przyp. 1.

⁴⁵ Muhammad Ibn Amr az-Zarhuni, *Mukaddima*, [w:] Asz-Szajch Kaddur Ibn Aszur az-Zarhuni, *Diwan*, Al-Dżaza’ir 1996, s. 18.

⁴⁶ R. al-Chaddusi, op. cit., s. 262.

⁴⁷ Wiersze w formie *malhun* wydał Muhammad Bakusza: Sa’id al-Mindasi, *Diwan*, Al-Dżaza’ir 1968, 168 s.

⁴⁸ Przekład i numeracja bajtów wg: *L’Aqıqa (La Cornaline)*, par Abou-Otman Saïd ben Abdallah Et-Tlemsani el-Mendasi. Texte arabe publié d’après trois manuscrits, et traduction française, avec notes, par le général Faure-Biguet, Alger 1901. Wspomniane wyżej wydanie z 2007 r. nie było mi dostępne.

⁴⁹ Poematy pochwalne na cześć Proroka to bardzo popularna po dziś dzień forma poetycka, por. np. rozdział na ten temat w: A. Schimmel, *Und Muhammad ist Sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, München 1989, s. 155–191; o maghrebijskich panegirykach – por. np. wstęp do książki *Zachirat al-muhtadż fi as-salat ala sahib al-liwa wa-at-tadż* dostępny na stronie <http://bejaadarabe.free.fr/wordpress/?author=5&paged=4> (09.08.2012).

⁵⁰ A. A. Dalaj, op. cit., s. 11.

(*al-ammijja al-fusha*), czy też może bardziej „język literacki o charakterze dialektalnym” (*al-fusha al-ammijja*)⁵¹. Umieścić go można gdzieś między językiem średnioarabskim a tym, co Chaim Blanc nazywa „pólliterackim” i „zmodyfikowanym klasycznym”⁵². W niniejszym tekście nie podejmuję jednak lingwistycznej analizy języka *Al-Akiki*⁵³.

Utwór powstał zaraz po powrocie Al-Mindasiego z pielgrzymki do Mekki, w roku 1088 od hidżry (1677 n.e.), o czym poeta, zwyczajem twórców *malhunu*, wspomina pod koniec poematu w bajcie 291, stosując chronogram: „w roku f-h-sz”, co według maghrebijskiego systemu przypisującemu wartości liczbowe, różniącego się nieco od klasycznego: f=80 h=8 sz=1000⁵⁴ przy czytaniu od strony prawej do lewej daje właśnie 1088⁵⁵.

Tytuł *Al-Akika* nie ma nic wspólnego z jednym z muzułmańskich obrzędów przejścia o takiej samej nazwie. Identyczny tytuł/przydomek nosi poemat staroarabskiego poety Antary Ibn Szaddada⁵⁶, gdzie w pierwszym bajcie pojawia się miejsce o tej samej nazwie – być może to samo, bo można podejrzewać, że Al-Mindasi mógł tu podpierać się swoją znajomością klasycznej poezji arabskiej, choć mógł także to miejsce znać z autopsji. W utworze pojawiają się zresztą dość częste reminiscencje z hadżdżu.

Poemat ten jest jednym z najpopularniejszych w Maghrebie panegiryków na cześć Proroka. Doczekał się wielu komentarzy, z których najsłynniejsze to komentarz żyjącego na przełomie XVIII i XIX wieku Ahmada Ibn Sahnuna ar-Raszidiego *Al-Azhar asz-szakika al-mutadawwi'a fi szarh Al-Akika* (Siostrzane pachnące kwiaty czyli komentarz do *Al-Akiki*)⁵⁷ oraz – przede wszystkim Abu Rasa al-Mu'askariego (1737–1834)⁵⁸, autora aż siedmiu rozmaitych egzegez tekstu Al-Mindasiego. Najbardziej znany z nich to zachowany i wykoryzowany do dziś komentarz pt. *Ad-Durra al-anika fi szarh Al-Akika* (Piękna perła czyli komentarz *Al-Akiki*)⁵⁹.

Ibn Sahnun był jednym z najwybitniejszych literatów algierskich początku XIX wieku i raczej nie zniżał się do poziomu *malhunu*. W tym wypadku jednak docenił wartość poematu i poświęcił mu ogromny komentarz językowy i treściowy. W kolejnych bajtach Czytelnik potyka się o coraz to nowe przykłady ekwilibrystyki retorycznej i wszechstronnej wiedzy Al-Mindasiego⁶⁰. Bez dogłębnej znajomości kultury arabsko-muzułmańskiej nie jest możliwe zrozumienie tekstu. Zresztą nawet komentatorzy żyjący przecież niezbyt długo po śmierci Al-Mindasiego, w dodatku w tym samym środowisku kulturowym, nie zawsze do

⁵¹ A. K. Sad Allah, op. cit., s. 181.

⁵² Za: J. Danecki, *Współczesny język arabski i jego dialekty*, Warszawa 2000, s. 37–38.

⁵³ Uwagi na temat języka *malhunu* wraz z bibliografią zawiera przytaczany wyżej artykuł Pellata.

⁵⁴ W systemie klasycznym sz=300.

⁵⁵ W edycji Faure-Bigueta w wersji arabskiej (s. 55) błędnie h-sz-f, w przekładzie poprawnie „dans l'année marqué par les lettres F, H, Ch” (s. 54). Por. R. Bu Nar, op. cit., s. 15.

⁵⁶ Antara Ibn Szaddad, *Diwan*, Bajrut b.r.w., s. 136 i nast. Poemat zaczyna się bajtem: „Między *Al-Akikiem* a Burkat Sahmad pozostały ślady obozowiska Abli, gdzie się spotykaliśmy”.

⁵⁷ Por. na ten temat A.K. Sad Allah, *Tarich al-Dżaza'ir...*, op. cit., s. 181–183; o autorze: http://www.almoajam.org/poet_details.php?id=1772 (07.08.2012).

⁵⁸ Na temat tego autora por. M. M. Dziekan, op. cit., s. 50–54.

⁵⁹ Pozostałe, najprawdopodobniej zaginione dziś komentarze (por. A.K. Sad Allah, *Tarich...*, s. 183) to: *Tiraz szarh al-mirdasi li-kasidat Al-Mindasi* (Wzór komentarza Al-Mirdasiego do kasydy Al-Mindasiego), *Al-Hulla as-sadijja fi szarh al-kasida as-sa'idijja* (Strój *As-Sadiego* czyli komentarz do kasydy *As-Sa'ida*), *Al-Dżuman fi szarh kasidat Abi Usman* (Perła czyli komentarz do kasydy Abu Usmana), *Nizam al-adib al-hasib al-dżami bajn al-madh wa-an-nasib wa-at-taszib* (System adiba wysokiego rodu łączący panegiryk, poemat miłosny i erotyk), tytuły za: *Dżami'at Al-Hadżdż Lachdar, Batina*, Kullijjat al-Adab wa-al-Ulum al-Insaniijja, Kism al-Lugha al-Arabijja, *At-Takrir as-sanawi an maszur al-bahs li-am 2005*, (<http://fr.univ-batna.dz/ser-vrpg/rapp-annuel-2005-pdf-version%2011-05-2006/Rapp-ann-2005-Zaremane-M-U0501-05-2004.pdf>, 01.08.2012).

⁶⁰ A. K. Sad Allah, op. cit., s. 181.

końca byli w stanie zrozumieć sens poszczególnych fragmentów poematu. G. Faure-Biguet, tłumacz *Al-Akiki* na francuski tak pisze o swej pracy, dokonanej na podstawie komentarza Abu Rasa we wstępie do przekładu: „Peut-être l’interprétation paraîtra-t-elle quelquefois un peu hasardée; mais *L’Aqîqa* est certainement obscure, puisque le commentateur lui-même hésite quelquefois sur le sens. Il est probable que dans les six commentaires qui ont suivi le premier, il a bien pu changer d’avis sur le sens du certain vers”⁶¹.

Sam poemat, zgodnie z konwencją klasycznej poezji arabskiej, jest w zasadzie wielowątkowy, przy czym poszczególne wątki bywają przerywane, aby po kilkunastu kolejnych wersach poeta mógł do nich powrócić. Tekst składa się z 303 wersów, które grupują się w 101 jednostek tworzących bardzo regularną siedmiowersową strukturę, którą można określić strofą.

Utwór rozpoczyna się i kończy strofą w układzie przypominającym klasyczny bajt, ale z rymem wewnętrznym (w przekładzie wersy 1–3 i 301–303):

_____ a	_____ b
_____ a	_____ b
_____ a	_____ b

Następnie mamy do czynienia z regularnymi strofami (pierwsza część strofy kończy się wersem tworzącym formalnie jak gdyby drugą część bajtu) o następującym układzie:

_____ c	_____ d
_____ c	_____ d
_____ c	_____ d
_____ d	
_____ e	_____ f
_____ e	_____ f
_____ e	_____ f

Po każdej strofie pojawia się dwubajtowy odpowiednik zadźałowego *simtu*:

_____ a	_____ b
_____ a	_____ b

A zatem pierwsze trzy otwierające bajty nadają rytm całemu utworowi, oraz dodatkowo rym „refrenowi”, pełniąc rolę *markazu muwaszszahy* czy *zadźalu* (w *Al-Akice* jest to rym *al – lu*). Należy jednak dodać, że w żadnym wypadku nie jest to układ uniwersalny⁶². Zazwyczaj taki cykl lub ich seria są w omawianym poemacie powiązane jednym tematem, jak np. w przetłumaczonych poniżej bajtach 103–111 (przekład nie uwzględnia systemu rymów).

Poniżej prezentuję w przekładzie na język polski kilka fragmentów, które ukazą wielostronność poematu. Będzie można dostrzec, że *Al-Akika* w znacznym stopniu pokrewna jest dawnej kasydzie, i to w jej najbardziej klasycznym wydaniu, ze wszystkimi jej istotnymi wątkami, poszerzonymi o typowe dla panegirystyki na cześć Proroka (wątki historyczno-apologetyczne).

⁶¹ *L’Aqîqa*, op. cit., s. VIII; tekst ar. s. v.

⁶² Różne przykłady strofki *malhunu* można prześledzić np. w: *Diwanie* Az-Zarhuniego, op. cit.



**Kopuła Wielkiego
Meczetu
w Trypolisie, Libia**
(fot. Z. Preisner)

Tytuł czy raczej – chciałoby się powiedzieć – przydomek poematu pochodzi od nazwy miejscowości w okolicach Mekki (podobnie jak Al-Ban), którą poeta wspomina na początku poematu.

Utwór rozpoczyna się wstępem, przypominającym typowy klasyczny opis obozowiska (*wasf al-atlal*⁶³), w którym zwraca uwagę wątek arabski (beduiński), który jeszcze później się pojawi. Wskazuje ten element Ahmad A. Dalaj. Widzi w nim przywiązanie Al-Mindasiego do swej kultury i pochodzenia, łącząc to z politycznymi wyborami Al-Mindasiego, który był zdecydowanie antyturecki, zaś poprzez związki z Alawitami podkreślał swoją proarabską pozycję. Obrazy, jakie ukazują się czytelnikowi, zdecydowanie kojarzą się z poezją staroarabską i wędrownymi po pustyniach i stepach Półwyspu Arabskiego. Wydaje się, że można tu widzieć połączenie wspomnień z podróży do Mekki ze znajomością klasycznej poezji arabskiej. Warto przy tym podkreślić, że kolejne punkty pielgrzymki nie są rzeczywiście opisywane, lecz raczej stanowią preteksty do historyczno-religijnych rozważań. Mamy w poemacie tęsknotę za ukochaną, której obozowiska nie może zapomnieć poeta, potem zaś obrazki z koczowniczego życia beduinów. Widać tu wyraźnie tak charakterystyczną dla poetów staroarabskich spostrzegawczość skoncentrowaną na szczegółach i zaskakujących skojarzeniach:

Kajfa jansa kalbi Arab al-Akik wa-l-Ban
wa-l-Akika ujuni kalajid anhalu

(1) Jakże serce moje może zapomnieć o Arabach z oaz Al-Akiku i Al-Banu?

⁶³ Por. na ten temat: M. M. Dziekan, *Opis opuszczonego obozowiska a kult przodków w poezji staroarabskiej*, „Studia Arabistyczne i Islamistyczne” 1993, nr 1, s. 25–40.

- Z żalu za Al-Akikiem moje łzy płyną niczym naszyjnik.
 (2) Najdostojniejsi z nich są dla mnie niczym gwiazdy, siostry egipskiej wierzby.
 Czegóż może żądać moje serce po tym, jak się pokochaliśmy?
 (3) Nie mam już cierpliwości, a sekret skrywam w swoim sercu.
 Jakże mogę przestać płakać, skoro moja miłość nie przemienęła?

 (29) Gdzież obozowiska, gdzie są teraz beduini z oazy Ghuzfan?
 Tam zamieszkiwali kiedyś najwspanialszy z wodzów.
 (30) Tak oto przez rozstanie moje serce jest wzruszone,
 odeszło wszystko, do czego byłem tak mocno przywiązany.
 (31) Odeszli, w osiedlach nie mają już nic do zrobienia.
 znikły sztandary, które nieśli na czele swoich karawan.
 (32) Poszli tam, gdzie można wypasać stada suchymi trawami,
 w chwili, kiedy nagromadzą się tam deszczowe chmury.
 (33) Wyruszyli o świcie, niczym się nie martwiąc,
 nie myśląc o tych, którzy przerażeni pozostali w namiotach.
 (34) Od dnia, kiedy odeszli, wszyscy zamilkli.

A ponad tysiąc lat wcześniej Abid Ibn al-Abras pisał:

Malhub jest puste. Wszyscy stąd odeszli.
 Az-Zanub i Al-Kutajjibat zamarły w bezruchu.
 Rakis i Su'ajlibat, Zat Firkajn, Al-Kalib
 pogrzyły się w ciszy, nie ma tam nikogo.
 Kafa Hibirr i Arda też opustoszały.
 Gdzie się podziali mieszkańcy tych ziem?⁶⁴

Al-Mindasi kontynuuje:

- (47) O, ty, który poganiaś wielbłądy, wspomnij Arabów z okolic Tahlanu
 i barwne namioty rozbite na dnie wadi!
 (48) Osiwały kobiety wędrujące nocą po stepie od pyłków akacji,
 a wielbłądy posuwały się wolno, niosąc je, ukryte w palankinach.

 (49) Wielbłądy mają garby czerwone od znojnego marszu po pustyni,
 jak moje czarne oczy, które leją łzy.
 (50) Ujrzały wieczorem zarysy obozowiska
 i przyspieszyły kroku podążając po jałowej pustyni.
 (51) Kiedy poranek od pyłu zdawał się będzie niczym noc,
 beduini wykorzystają to, żeby pokonać wszystkich wrogów.
 (52) Zawsze dzięki swojej hojności wobec potrzebujących byli wielkimi panami.

Wyżej wspominałem o związkach *malhunu* z bractwami sufickimi. Al-Mindasi raczej nie wstąpił się jako suficki szajch, ale również do pewnego stopnia przeniknął mistyczną atmosferę

⁶⁴ *Poezja arabska. Wiek VI–XIII. Wybór*, oprac. J. Danecki, tłum. J. Danecki i A. Witkowska, Wrocław 1997, s. 42–43.

ferą ówczesnej kultury maghrebijskiej. Tutaj poeta wykorzystuje znane obrazowanie poetów mistycznych, jakie spotkać możemy zarówno u Egipcjanina Ibn al-Farida (XII/XIII w.), jak i u twórców perskojęzycznych. Umar Ibn al-Farid pisał:

Pijem wino kochance na cześć. Nim zasiany
Był winograd, tem winem duch nasz był pijany.
Czarą księżyc – a trunkiem jest nam tarcza słońca,
Którą otacza opar milego miesiąca.⁶⁵

A oto mistyczny fragment *Al-Akiki*:

- (103) Czy znajdę wino, które błyszczy jak słońce,
które zasieje radość w moim wnętrzu?
(104) Wino podane przez niewolnicę
w kielichu, które rozpala ogień w najdalszych krańcach serca,
(105) aż możesz usłyszeć w kielichu oddechy i szepty,
pijąc, poczuć obecność Najwyższego.
(106) Tak, jak rozplynęli się w nim inni, ja się rozplynąłem.
* * *
- (107) O, podczaszy, niech kielich krąży między nami aż do ostatniego oddechu,
Szczęśliwy ten, kto może pić na kobiercu swego Przyjaciela!
(108) Nie chcę zmieszanego z wodą wina z Syrii ni z Iraku,
lecz takiego, które mnie ucieszy – wina doskonałego.
(109) Podaj mi czyste wino, moje serce dąży do Przyjaciela,
on może widzieć, że jestem podchmielony!
* * *
- (110) Czas niczym miraż przemija dla tych, którzy nie znają upojenia –
pozostają ignorantami, co nie znają jego sensu.
(111) To najprawdziwsze wino, którego genealogia sięga ku Salmanowi⁶⁶,
ze szczepu, który wyrósł w słońcu w niezamieszanych górach.
* * *

I znów wróćmy do Ibn al-Farida:

Głupiec ten, co umiera nie pijany winem.
Niech płacze nad swym losem, komu żywot minie,
Nigdy ust nie zamaczawszy w tem rozkosznym winie!⁶⁷

Kolejny wybrany przeze mnie fragment *Al-Akiki* ma charakter komentarza odautorskiego – poeta tłumaczy, dlaczego dla swojego poematu wybrał *malhunową* formę językową. Tu jednak raczej chybił celu. Wskazuje jednak wyraźnie, że nie pisze w typowym języku ludu maghrebijskiego, lecz w języku pomieszanym z literackim (język Arabów Al-Hidżazu):

- (152) Oto opowieść o hidźrze⁶⁸ w języku ludu.
O ty, który chcesz je recytować, nie obawiaj się niczego.

⁶⁵ A. Lange, *Dywan wschodni*, tłum. A. Lange, Warszawa 1921, s. 197.

⁶⁶ Chodzi o Towarzysza Proroka, Salmana al-Farisiego, którego postać odgrywa istotną rolę w szyizmie oraz w niektórych bractwach mistycznych.

⁶⁷ A. Lange, op. cit., s. 200.

⁶⁸ Chodzi o wywędrowanie Proroka Muhammada z Mekki do Medyny w 622 r. n.e.

- (153) Mój język jest zmieszany z mową Arabów Al-Hidżazu.
Jeśli ktoś ze słuchaczy zaprzeczyć by chciał, to będzie przewrotność.
- (154) Cóż to za smutek ogarnia rozbite serce!
Każdy, kto ujrzy bezpieczny szlak, pójdzie nim!
* * *

Kolejny typ treści to wątki o charakterze historycznym, jak ten dotyczący drugiego kalifa prawowiernego, Umara Ibn al-Chattaba, w którym poeta podkreśla wierność Umara wobec Proroka:

- (166) W domu spotkań zebrała się starszyzna plemienia
i powiedzieli: Ibn al-Chattab jest apostatą i niewiernym!
- (167) Inni powiedzieli: zamknijmy go w więzieniu, będzie spokój,
to beduiński poeta, czarownik i kaznodzieja!
- (168) Jeszcze inni rzekli: niech sobie z nim radzą Kurajszyci,
czarami oślepią i język czyni miękkim.
- (169) Tak właśnie mówili, ale Umar wołał śmierć.
* * *

Kilkakrotnie, zgodnie z pierwszorzędnym celem utworu, poeta wychwala Proroka, pojawiają się też wyraźne reminiscencje z pielgrzymki do Mekki:

- (200) Ten, który przywdział koronę mocą Wszechmogącego,
tłumy na koniach kłaniały mu się wobec jego sławnych zwycięstw.
- (201) Dla wrogów ma smutek, poniżenie i strach,
do przyjaciół zaś przychodzi w zbroi łaski.
* * *
- (202) Najczystszy, wraz ze swymi Towarzyszami ruszył uzbrojony,
ożywiając ślady domów sprawiedliwości, które kiedyś opustoszały.
- (203) Łagodny Prorok, napominał ostrym mieczem i strzałami
ludzi pozostających w błędzie, aby zło znikło na zawsze.
- (204) Doskonale strzeże swojej wspólnoty oraz sprzymierzeńców
przed każdym wrogiem prawa wraz ze swoimi Towarzyszami, których nagradza.
- (205) I nigdy nie wynosi nikogo ponad Boga.
* * *
- (206) Nigdy muzułmanie nie ucierpieli z rąk Tahy⁶⁹,
Nigdy tej Najwspanialszy nie potraktował łaskawie niewiernych.
- (207) Jego szczęście sięga gwiazd, a niewiara jest niczym ciemna noc
nad As-Safą, Al-Marwą, Kamieniem i Stacją Abrahama⁷⁰.
- (208) Kiedy ludzi popadali w błędy, nie szkalował ich, lecz wskazywał drogę
Haszymidom i Mekkańczykom, którzy nie uznawali przewagi jego religii.
* * *

⁶⁹ Taha – jedno ze „szlachetnych imion” Proroka (*al-asma asz-szarifa*), związane z tajemniczymi literami na początku XX sury Koranu, por. M. M. Dziekan, *Symbolika arabsko-muzułmańska*, Warszawa 1997, s. 69; Al-Dżazuli, *Dala'il al-chajrat*, Tunus [b.r.w.], s. 25.

⁷⁰ As-Safa, Al-Marwa, (Czarny) Kamień (*Al-Hadżar al-Aswad*) i Stacja Abrahama (*Makam Ibrahim*) to kluczowe miejsca związane z pielgrzymką do Mekki. W tym ostatnim przypadku Al-Mindasi stosuje termin *musalla* (dosł. „miejsce modlitwy”) oznaczający w tym kontekście właśnie Stację Abrahama, zgodnie z wersem: *ittachizu Makam Ibrahim musalla* – „I weźcie sobie jako miejsce modlitwy stację Abrahama” (*Koran*, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986, sura II, werset 125).

Porównajmy ten fragment z kilkoma, najsłynniejszymi chyba bajtami niezwykle popularnego wśród muzułmanów panegiryku pt. *Al-Burda* Abu Abd Allaha al-Busiriego (XIII w.)⁷¹:

Muhammad, Pan Obu Światów, ludzi i dzinnów,
wszystkich Arabów i nie Arabów.
Nasz Prorok, który nakazuje dobro, a zakazuje zła, nie ma nikogo
bardziej prawdomównego, kiedy mówi „nie” lub „tak”.
Jest Ukochanym Boga, tym, którego wstawiennictwo jest pożądane.
Chroni przed każdym złem, jakie spotkać nas może w dniu śmierci.
Wzywał ku Bogu tych, którzy postępowali jego drogą,
trzymając się wyznaczonej przez Boga drogi.⁷²

Al-Akika kończy się wezwaniem do Boga:

- (301) O, Panie mój, który zawsze pozostajesz Litościwy!
Nie pozwól, aby ci, którzy rządzą strzałami byli naszymi władcami!
(302) Ześlij na nas, o Panie, szaty bezpieczeństwa!
O, Dostojny, daj wodę korzeniom, aby ożył zmarły!
(303) Pokój Prowadzącemu, którego kochamy gorąco,
który pozwala rosnać trawom w piaskach gorącej pustyni!

Al-Akika pozostaje więc panegirykiem, opisem i modlitwą, a także świadectwem erudycji jej autora, jednoznaczna wskazówką, że choć pisze w języku zbliżonym do języka ludu, to jednak nie jest typowym poetą ludowym. Sa'īd al-Mindasi jako twórca *malhunu* po dziś dzień jest poetą żywym, szczególnie wśród wykonawców i słuchaczy muzyki ludowej *hauzi*. Już w XIX wieku był legendą, o czym świadczy przypadek jednego z ówczesnych wybitnych przedstawicieli poezji *malhun*, Balbaja Chalida. Żeby mu to przyniosło szczęście – i pewnie podobną sławę – nadano mu przydomek Al-Mindasi⁷³.

3.2.2. Poezja w języku literackim

Główną podstawą prezentacji twórczości Sa'īda al-Mindasiego w arabskim języku literackim będzie niewielki dywan opublikowany przez Rabiha Bu Nara, po raz pierwszy w 1973 roku. Drugie wydanie (dokładne dane bibliograficzne wyżej) ukazało się w 2011 roku. Rabiha Bu Nar we wstępie pisze: „Utwory Al-Mindasiego w arabskim języku literackim są rzadkością i są nieznane w badaniach literackich. Kiedy więc natknąłem się na kilka jego poematów w języku literackim, wątpiłem w to, że są rzeczywiście jego autorstwa. Przez jakiś czas szukałem w rozmaitych źródłach dowodów, które mogłyby to znaleźć potwierdzić. Znalazłem w pewnym rękopisie znajdującym się w zbiorach prywatnych satyrę jego autor-

⁷¹ Por. *Al-Burda; Busiri, Abu Abd Allah*, [w:] M. M. Dziekan, *Pisarze muzułmańscy VII-XX w.*, Warszawa 2003, s. 29–30; A. Schimmel, op. cit., s. 160 i nast.

⁷² Al-Dżazuli, op. cit., s. 7–8.

⁷³ <http://www.izzapress.com/dz/18128.html> (07.08.2012). Pieśni Chalida al-Mindasiego nagrał niedawno w nowej wersji znany algierski śpiewak *malhunu* Sajjid Ali Idris (Ibidem).

stwa na Turków w Tilimsanie⁷⁴. Następnie Bu Nar opisuje dzieje dalszych badań, które doprowadziły go do pewności, że rzeczywiście chodzi o dywan słynnego poety *malhunu*. Rękopis znajdował się w Bibliotece Narodowej w Algierze w zbiorze nr 1989. Dywan ten obejmował 6 utworów, które znalazły się w edycji. Na podstawie wspomnianego wcześniej rękopisu Bu Nar dodał także satyrę na Turków. Swoją drogą trochę dziwią wątpliwości Bu Nara, skoro jeszcze w XIX wieku dorobek Al-Mindasioego w twórczości w języku literackim nie budził kontrowersji, o czym wspomina An-Nasiri w cytowanej już pracy *Al-Istiksa*⁷⁵.

Obecna edycja obejmuje następujące kasydy:

- [1] Lamijja: *Salli ja rabb ala man bi-ismih*
jakbilu Allahu min al-budi al-amala 108 bajtów
 Módl się, o Panie, za tym, w którego imieniu
 Bóg z daleka przyjmuje czyny
- [2] La'ijja *Kif bi-dar al-habibi nabki at-tulula*
kad rakađna bi-l-amsi fiha chujula 51 bajtów
 Zatrzymaj się, zapłaczmj tam, gdzie było domstwo ukochanej
 ta, gdzie jeszcze wczoraj jechaliśmy na naszych koniach
- [3] Ra'ijja *Kajfa jaslu man kana li-l-hubbi dara*
wa-tusarbilu aninahu hajsu dara 42 bajty
 Jak zapomnieć o tym, kto był dla ukochanej domem
 i odziewa się w tęsknotę, gdziekolwiek by poszedł.
- [4] Nunijja *Mata ashu li-z-zamani wa-li szu'unu*
mu'attilatun wa-kad arada al-manunu 53 bajty
 Kiedyż się obudzę dla czasu i spraw
 nieważnych, może przeszkodzi temu śmierć
- [5] Ra'ijja *Dani azuli fa-inna l-kalbu masturu*
lamma alajja min al-hidžrani masturu 55 bajtów
 Nie potępij mnie, bo serce mam upojone,
 kiedy jest mi pisana rozłąka.
- [6] Ra'ijja *Ilajkum buduru l-unsu ma ahsasna masara*
wa-min naszrikum bi-l-anfi ma azaba n-naszara 10 bajtów
 Cóż jest piękniejszego, niż droga do Ciebie ludzi jak księżyc
 i niż cóż piękniejszego jest niż Twoja woń?
- [7] Nunijja *Wa-akbaru szaj'in afsadathu akuffuhum*
Tilimsanu ajnu l-Gharbi ilman wa-imana 33 bajty
 Największym, co zniszczyły ich ręce
 jest Tilimsan, zachodnie źródło nauki i wiary.

Razem według tej edycji dywan Al-Mindasioego liczy 352 bajty. Edytor dywanu pisze, że oprócz ostatniego utworu, którego nie uwzględnił rękopis będący jej podstawą, nie udało mu się znaleźć niczego wartego wzmianki poza satyrą na Turków⁷⁶. Wyraźnie jednak Bu Nar nie twierdzi, że oto znalazł pełny dywan Abu Usmana.

⁷⁴ R. Bu Nar, op. cit., s. 23–24.

⁷⁵ A. an-Nasiri, op. cit., s. 31 - historyk pisze o nim *al-adib asz-szahir al-mutakaddim fi sina'at asz-szir al-mu'arrab wa-al-malhun* – „słynny literat, doskonały w poezji w języku literackim i dialekcie” – tłum. franc. „littérateur célèbre qui excela dans la poésie régulière et dans dans la poésie vulgaire”, s. 42.

⁷⁶ Ibidem, s. 25.

W wydanej niemal dekadę później, wielokrotnie tu przywoływanej monografii kultury algierskiej Abu al-Kasim Sad Allah wspomina o jeszcze jednym utworze Al-Mindasiego, o którym pisze, że jest równie wspaniały i słynny, jak *Al-Akika*, ale cytuje tylko 2 bajty tego utworu (na podstawie rękopisu znajdującego się w Bibliotece Królewskiej w Rabacie nr 7382 i innych⁷⁷).

[8] Mimijja *Surudžu l-ula li-l harbi tasztaddu bi-l-hazmi*
wa-sajfu l-wagha jabli sanahu lada s-silmi [ponad 40 bajtów]
Siodła wielkości do wojny przywiązane są węzłami,
a blask wojennego miecza gaśnie w czasie pokoju.

Od strony formalnej utwory 2, 3, 4, 5, 6 i 8 mają formę pełnej kasydy. Jak uważa Bu Nar, Al-Mindasi najczęściej uprawiał *ghazal*, panegiryk na cześć Proroka, opis alkoholu i opis jako taki, odnoszący się do rozmaitych innych rzeczy. Wiersze 1 i 7 mają w dywanie formę zwaną *kita*, czyli „fragment” – jednakże o satyrze na Turków i związanych z nią problemach będzie jeszcze mowa niżej.

Utwór [1] to typowy erotyk. Poemat [2] po lirycznym wstępie przekształca się w panegiryk na cześć Proroka. Kasyda [3] jest zasadniczo *ghazalem*, ale można doszukiwać się w niej elementów mistycznych – zarówno w części pierwszej, gdzie jest mowa tylko o miłości, jak i w drugiej, gdzie mamy do czynienia z wątkiem bachicznym. Utwory [4] i [5] mają identyczny charakter, jak poemat [2]. Wiersz [6] jest poetycką odpowiedzią na poemat, jaki wystosował do niego znany mistyk i uczone tamtych czasów mieszkający w Fezie Sidi Ahmad al-Halabi al-Fasi. O treści kasydy [8] trudno mi, niestety, cokolwiek powiedzieć na podstawie wyłącznie dwóch cytowanych przez Sad Allaha bajtów. Badacz twierdzi, że to utwór o charakterze filozoficzno-religijnym, według niego jeden z najdoskonalszych tego typu poematów w XVII wieku.

Edytor dywanu zwraca uwagę na nowatorstwo Al-Mindasiego w potraktowaniu tematów typowych dla klasycznej poezji arabskiej, przede wszystkim opisu opuszczonego obozowiska. W wielu miejscach natomiast odnajduje nawiązanie do poezji słynnego perskiego poety-mistyka Omara al-Chajjama (1048–1131) – dotyczy to zwłaszcza opisów wina, które mają ewidentnie charakter suficki. Sądzę jednak, że zawężenie owego pokrewieństwa do Al-Chajjama jest nieusprawiedliwione – tego typu motyw znany jest szeroko w *chamrijjach* (poematów bachicznych) w klasycznej poezji arabskiej i źródeł nie ma potrzeby szukać aż w literaturze perskiej. Ponieważ są to tematy znane z twórczości wielu innych poetów, pozostawię je na boku – staną się pewnie przedmiotem badań w przyszłości. W niniejszym tekście natomiast chciałbym skoncentrować się na poemacie [7] – satyrze na Turków, która nawet na tych początkowych etapach badania twórczości Al-Mindasiego daje dodatkowe powody, żeby się nią głębiej zająć. Jak pamiętamy, wiersz ten w edycji Bu Nara pochodzi spoza rękopisu znalezionego w Bibliotece Królewskiej w Rabacie i obejmuje 33 bajty. Z kolei w pracy *Al-Adab al-dżaza’iri abra an-nusus* Muhammad Ibn Ramadan Szawusz i Al-Ghausi Ibn Hamdan⁷⁸ cytują najwyraźniej fragmenty tego samego tekstu, ponieważ zgadza się tematyka i rym. Źródłem jest znana praca wspomnianego wyżej Ibn Sahnuna *As-Saghr al-dżumani fi ibtisamat as-saghr al-wahrani* – „Perliste usta czyli uśmiech ust orańskich” dotycząca historii Oranu, wydana

⁷⁷ A. K. Sad Allah, op. cit., s. 310; wprowadzam tu poprawioną wersję wg Szawusza i Ibn Hamdana, op. cit., s. 438.

⁷⁸ M. Ibn Ramadan Szawusz, Al-Gh. Ibn Hamdan, op. cit., s. 436–438.

w 1973 roku. Istnieją jednak wyraźne różnice między tekstami. Wersja z *As-Sagħr al-dżumani* obejmuje 28 bajtów, w dodatku wiersz rozpoczyna się jak kasyda:

*A min kadiri bi-Llahi jahmi Tilimsana
fa-inna bi-ha min kaumi Jadżudż ichwana*
Niech Bóg ochroni Tilimsan,
bo znaleźli się w nim bracia ludu Goga.

Szawusz i Ibn Hamdan podają (bez bezpośredniego powołania się na źródło, ale jest nim prawdopodobnie Ibn Sahnun), że utwór powstał, podobnie, jak *Al-Akika*, w 1677 roku. R. Bu Nar pisze natomiast o roku 1060⁷⁹. Żaden z autorów nie wskazuje wyraźnie żadnego źródła – można się go jedynie domyślać w pierwszym wypadku, gdzie mogło chodzić o wspomnianego Ibn Sahnuna. Biorąc jednak pod uwagę szczątkowe informacje o losach Al-Mindasioego oraz jego poglądy polityczne, a także niedokładne wprawdzie, ale jednoznaczne wiadomości o dziejach Tilimsanu w połowie XVII wieku, należałoby chyba przychylić się do opinii Rabiha Bu Nara i stwierdzić, że związany był on z ucieczką poety z miasta i przyłączeniem się do Alawitów.

Oba teksty uzupełniają się wzajemnie. Wersja Bu Nara jest u Szawusza i Ibn Hamdana poprzedzona 12 bajtami, w dalszej zaś części w tym drugim źródle pojawiają się jeszcze 2 bajty, których przekaz Bu Nara nie uwzględnia. W ten sposób, łącząc obie wersje otrzymujemy kasydę liczącą w sumie 47 bajtów. Zatem cały dywan Al-Mindasioego w arabskim literackim (biorąc pod uwagę uzupełnienia z *As-Sagħr* i „ponad 40 bajtów” Sad Allaha) już w tej chwili można ocenić na ponad 400 bajtów.

Utwór ten chciałbym przedstawić w pełnym przekładzie, w miarę konieczności opatrzyć go komentarzami. Niestety, niemożliwa do oddania w języku polskim jest różnica pomiędzy poezją w języku literackim i w dialekcie, co wiąże się ze swoistą dyglosją, czy też pluriglosją, która w takiej formie i funkcji w języku polskim nie występuje.

Rabih Bu Nar poprzedza tekst w swojej edycji następującym wprowadzeniem:

Mówi imam Ahmad Ibn Mustafa Barnaz at-Tunusi⁸⁰: „Fakih Ibn Zaghu wydał fatwę, w której zezwala emirowi Tilimsanu Hasanowi na atakowanie mieszkańców miasta. Wielu z nich zabił, zniszczył ich domy, wziął do niewoli ich kobiety i dzieci; pozwolił jego żołnierzom, żeby szerzyli w mieście zepsucie. To wielkie nieszczęście wywołało odzew naszego szajcha szajchów Al-Mindasioego, który napisał długą kasydę. Sprzeciwił się w niej wspomnianemu muftiemu i kpiał z Turków. Wkrótce Bóg pokarał Ibn Zaghu, który zachorował na zakaźną chorobę, cierpiał przez trzy lata i wreszcie zmarł. Tu zacytuję fragment jego wiersza, który wiąże się z tym wydarzeniem”.

(1) Niech Bóg ochroni Tilimsan,
bo znaleźli się w nim bracia ludu Goga⁸¹.

⁷⁹ R. Bu Nar, op. cit., s. 8.

⁸⁰ Ahmad Barnaz (1664–1726), uczonego mużułmański pochodzenia tureckiego, działał w Tunisie, gdzie był m.in. nauczycielem w słynnym meczecie Az-Zajtuna. Jest autorem dzieła *Asz-Szuħub al-muħrika li-man idda-‘a al-idħtiħad lau la inkita‘uhu min ahl al-maħraka* (Spadające gwiazdy na tego, kto się uznaje za mudżtahida, ale jest spośród kuglarzy) wydane prawdopodobnie po raz pierwszy dopiero w 1990 r. w Tunisie. Z tego dzieła pochodzi cytat.

⁸¹ Gog i Magog – arab. Jadżudż i Madżudż, w Koranie (dalej: K) barbarzyńskie ludy Azji pokonane przez Zu al-Karnajna (Aleksandra Macedońskiego) – K, 18,94 i nast.; ich nadejście będzie jednym ze znaków końca świata.

- (2) Zu al-Karnajn zbudował mur⁸² z laski dla ludzi –
O, gdybyż tak uratował nas przed siłą Turków!
- (3) Słyszeliśmy od człowieka o szerokiej wiedzy,
że istnieją gdzieś na świecie bracia Turków,
- (4) ale plenią zepsucie gdzieś poza tym murem,
a na Zachodzie⁸³ roznoszą zepsucie w Tilimsanie.
- (5) Tajemnicze przeznaczenie sprawiło, że rozmnożyły się rozmaite
watahy tyranów i zagarnęły nasze rodzime ziemie.
- (6) Tacy byli Adyci⁸⁴, mieszkańcy Ar-Rassu⁸⁵ i Persowie⁸⁶ - nie przetrwali,
tak, jak nie przetrwali na ziemi potomkowie Nimruda.
- (7) Podobnie lud Lota⁸⁷ i wyniosłe olbrzymy,
władcy Jemenu i frakcje białych i czarnych spośród.
- (8) Minęły od tego czasu liczne wieki,
potem czas pokonał też miasto Edirne.
- (9) Jeszcze nigdy na ziemi nie było takich przestępców, jak Turcy,
Ewa nie narodziła człowieka takiego, jak oni.
- (10) Nikt nie słyszał dotąd o takich nocnych gościach, jak Turcy,
nawet szatan nie znał takich jak Turcy fałszywców.
- (11) Zaatakowali i wprowadzili w przerażenie muzułmanów we wsiach,
i zaczęli oddawać cześć bałwanom z czerwonych dinarów.
- (12) Pożerający podatki, wywodzą się od rzeźnika⁸⁸!
Marid⁸⁹ zawsze zrodzi szatana!⁹⁰
- (13) Największym, co zniszczyły ich ręce
jest Tilimsan, zachodnie⁹¹ źródło nauki i wiary.
- (14) A kiedy chcieli rozplenić zepsucie,
pomagali im w tym podli patriarchowie⁹².
- (15) Jednym z nich nich jest wielbiciel zła, mufti ich kraju,
który pokochał Turków, choć sam nie był spośród nich.
- (16) Powiedz więc do Ibn Zaghu⁹³, że imamowie pozostają we władzy
ciemności, wykonując to, co im władcy każą.
- (17) Nie podtrzymujesz filarów, co jest twoim obowiązkiem,
jakbyś nigdy nie słyszał słów Koranu.

⁸² Według legend muzułmańskich Zu al-Karnajn zbudował mur broniący przed Gogiem i Magogiem, utożsamiany z Wielkim Murem Chińskim.

⁸³ Zachód – *Gharb* – jest w tym kontekście synonimem Maghrebu.

⁸⁴ Legendarny lud, wspominany w Koranie, który nie chciał przyjąć nauk proroka Huda i został pokarany katastrofą, która zmiotła ich z powierzchni ziemi – por. K, 11.

⁸⁵ Mieszkańcy Ar-Rass (*ahl ar-Rass, ashab Ar-Rass*), w mitologii koranicznej zaginiony lud zamieszkujący prawdopodobnie starożytny Madjan (K, 25, 38; 50, 12).

⁸⁶ Chodzi oczywiście o starożytnych Persów.

⁸⁷ Odwołanie do ludu Lota (arab. Lut), który nie posłuchał wezwań swego proroka i został wyniszczony (biblijna Sodom i Gomora) – K, 7,80–83.

⁸⁸ Być może chodzi o pierwszego kalifa z dynastii Abbasydów o przydomku As-Saffah, „Przelewający krew”, pan. 750--754.

⁸⁹ Marid – rodzaj dżinnów, złych duchów w wierzeniach arabskich.

⁹⁰ W tym miejscu kończy się część przekazu z *As-Saghr al-dżumani* nie uwzględniona przez R. Bu Nara.

⁹¹ W XIII–XIV w. miasto było jednym z najważniejszych ośrodków kulturalnych i naukowych środkowego Maghrebu.

⁹² Prawdopodobnie odwołanie historyczne dotyczące rozprzestrzenia się Turków na Bliskim Wschodzie i współpracy z nimi patriarchów Kościoła wschodniego.

⁹³ Por. przypis wyżej; w wersji z *As-Saghr* imię jest pominięte – pozostało tylko Ibn [...].

- (18) Emir Turków jest współczesnym Faraonem⁹⁴,
a ty popierasz zło, przybierając szaty Hamana⁹⁵.
- (19) Czy chcesz zniszczyć Dom Wiedzy w chanie⁹⁶, gdzie
mieszkasz, i gdzie rano wstajesz, jak mówią, pijany?
- (20) Jeśliby tłuszczą czyniła z innymi to, co ty,
zniszczone zostałyby całe zło, jakie czynisz ludziom.
- (21) Jesteś językiem Turków i ich mieczem.
Cieszysz się, a miecz czyni z twoich słów rozkaz⁹⁷.
- (22) Byłeś w tym mieście sławnym, uczonym mężem,
a stałeś się teraz bratem Hamdana Karmata⁹⁸.
- (23) Z uporem zabijałeś najwybitniejszych uczonych, za twoich
czasów pozostali tylko ci, którzy kłaniają się, niczym Haman.
- (24) Przez twoją fatwę owdowiało wiele szlachetnych kobiet,
przez twoje podle słowa osierociały nasze dzieci.
- (25) Zbudowałeś dla islamu filar z cierpienia,
Miłosierny nie będzie miał owoców z tej budowli!
- (26) Czy nie wiesz, że Bóg już Turkom los przeznaczył
i szybciej od ciebie wydaje na nas wyroki?⁹⁹
- (27) Bóg nie zlekceważy krwi przelanej,
On, bójcie się Go, nie pozostawi nas jako zabawek!
- (28) Oto, jak prawdziwa wiara splamiona została
przez ostry miecz paszy tyranii i wrogością¹⁰⁰.
- (29) Iluż zostało przez żołnierzy siłą rzuconych na ziemię,
i iluż pozostało studiujących traktat As-Sanusiego?¹⁰¹
- (30) Abd al-Aziz¹⁰² wiedziony w kajdanach był
niczym wielbłąd prowadzony na rzeź,
- (31) podobnie jak inni związani arkanem, którzy nie widzieli,
dla siebie innego pocieszenia, jak w ramadanie i szabanie¹⁰³.
- (32) Ale szaban nie jest już szabanem¹⁰⁴,
ani post w ramadanie Ramadanem.
- (33) Jawnie rabowali bogactwa sierot,
a górne części miasta były dla nich niczym wezwanie na modlitwę¹⁰⁵.

⁹⁴ W Koranie symbol złego władcy; określenie „Faraon” jest w Koranie imieniem własnym.

⁹⁵ Haman, postać biblijna i koraniczna. W Koranie (sura 28) współpracownik Faraona i nadzorca budowy wieży Babel, przeciwko któremu działa Musa (Mojżesz).

⁹⁶ Chan – karawanseraj.

⁹⁷ Tego bajtu brak u Bu Nara.

⁹⁸ Al-Mindasi porównuje Ibn Zaghu do Hamdana Karmata, który w IX w. założył wywodzącą się z isma'il-tów wojowniczą sektę karmatów, walczącą z kalifatem abbasydzkim; karmaci wsławili się m.in. tym, że wykradli na 20 lat Czarny Kamień z Mekki.

⁹⁹ Tego bajtu brak u Bu Nara.

¹⁰⁰ Koniec fragmentu z *As-Saghr al-dżumani*.

¹⁰¹ W poemacie autor zastosował tytuł traktatu *Al-Mukaddima al-kubra fi at-tauhid* („Wielki wstęp do jedynobóstwa”) tego teologa.

¹⁰² Bu Nar twierdzi, że chodzi tu o jednego z uczonych muzułmańskich Tilimsanu torturowanego i zabitego przez Turków (op. cit., s. 89).

¹⁰³ Ramadan („pałacy”) to 9. miesiąc muzułmańskiego kalendarza księżycowego, miesiąc postu; szaban (rozchodzenie się”) – ósmy miesiąc tegoż kalendarza.

¹⁰⁴ W miesiącu szaban muzułmanie obchodzą jedną z tzw. „świętych nocy”, „noc niewinności” – *lajlat al-bara'a* (por. A. Schimmel, *Das islamische Jahr*, München 2002, s. 92 i nast.).

¹⁰⁵ Prawdopodobnie chodzi o to, że Turcy przybywali tam rabować niczym na modlitwę.

- (34) Potem sprzedajny mufti obnażył swój miecz
i ukazał jasno podłość swoją i tchórzostwo.
- (35) Powiedział: Zabijajcie! Śmierć powstrzyma innych!
Jego serce ani na chwilę nie zmiękło.
- (36) Gdyby mufti zła wszędzie plenił swe osądy,
cała ziemia obróciłaby się w ugór.
- (37) Dalej, spójrzcie na tyrana w pobożnym stroju,
strój darmozjada ma za długie rękawy!
- (38) Przyciął ten strój z każdej strony
i na oczach wszystkich maszerował nago.
- (39) Jeśli poczujesz od niego dobro, to jest fałszywa błyskawica,
a jeśli z niej grzmot padnie, to zniszczy nasze domy!
- (40) O, ludzie wiary! Dlaczegoż śpicie,
podczas gdy trzeba, żebyście powstali?
- (41) Oto wasz dom – Tilimsan-Dziewica spalony,
a jednak sprzeciwić się musi podłości!
- (42) Czyż nie pamiętacie minionych ludzi i czasów,
to wszystko już stało się przeszłością!
- (43) Czyż nie pytaliście o sieroty, które się rozpierzchnęły,
wszyscy zostali wzięci do niewoli – dziewczęta i chłopcy!
- (44) Powstańcie przeciwko złu, które opanowało wasze umysły,
sąsiad nie powinien zostawiać sąsiada w jasyrze!
- (45) Powiedz do Ibn Zaghu, sprawcy wszystkich nieszczęść:
Nie sądz, że śmierć może być zabawą!
- (46) Jesteś Ad-Dadżdżalem¹⁰⁶, który gubi ludzi,
bądź gotów na Sąd Boży, bo dzień ten już blisko!
- (47) Jeśli bawią cię przez chwilę żołnierze igrający ludźmi,
pamiętaj, że Bóg już naznaczył twój czas!¹⁰⁷

W odróżnieniu od *Al-Akiki* napisanej w *malhunie* oraz utworów w języku literackim, *nu-nijja* ma charakter jednoznacznie polityczny, podobnie jak wiele utworów w formie ludowej. Przetłumaczony wiersz zachowuje, jak wspomniałem, formalny układ rymów klasycznej *ka-sydy*, czyli monorym i rym wewnętrzny w pierwszym bajcie. Nie ma jednak śladu (w odróżnieniu od innych poematów w *dywanie*) po lirycznym wstępie, opisie rozstania z ukochaną itp. Wiersz pozostaje utworem absolutnie jednotematycznym, głęboko zanurzonym w wydarzeniach politycznych w Tilimsanie związane z rywalizacją pomiędzy Turkami a Alawitami, szczególnie Maulaj Muhammadem (Mahammadem) asz-Szarifem (pan. 1635–1664). Polityka Osmanów i najazdy Alawitów doprowadziły do spustoszenia miasta, do czego przyczyniła się zbrojna rywalizacja pomiędzy obiema stronami. Ostatecznie w 1654 roku doszło do podpisania umowy granicznej¹⁰⁸ pomiędzy paszalykiem Algieru i emiratem alawickim. Autor *Al-Istiksa* pisze w tym kontekście o owym tajemniczym Usmanie Paszy. Według Mahfouda Kaddache'a i Henri Garrota w 1654 roku władzę sprawował natomiast Ahmad (Ahmed) Pasza¹⁰⁹.

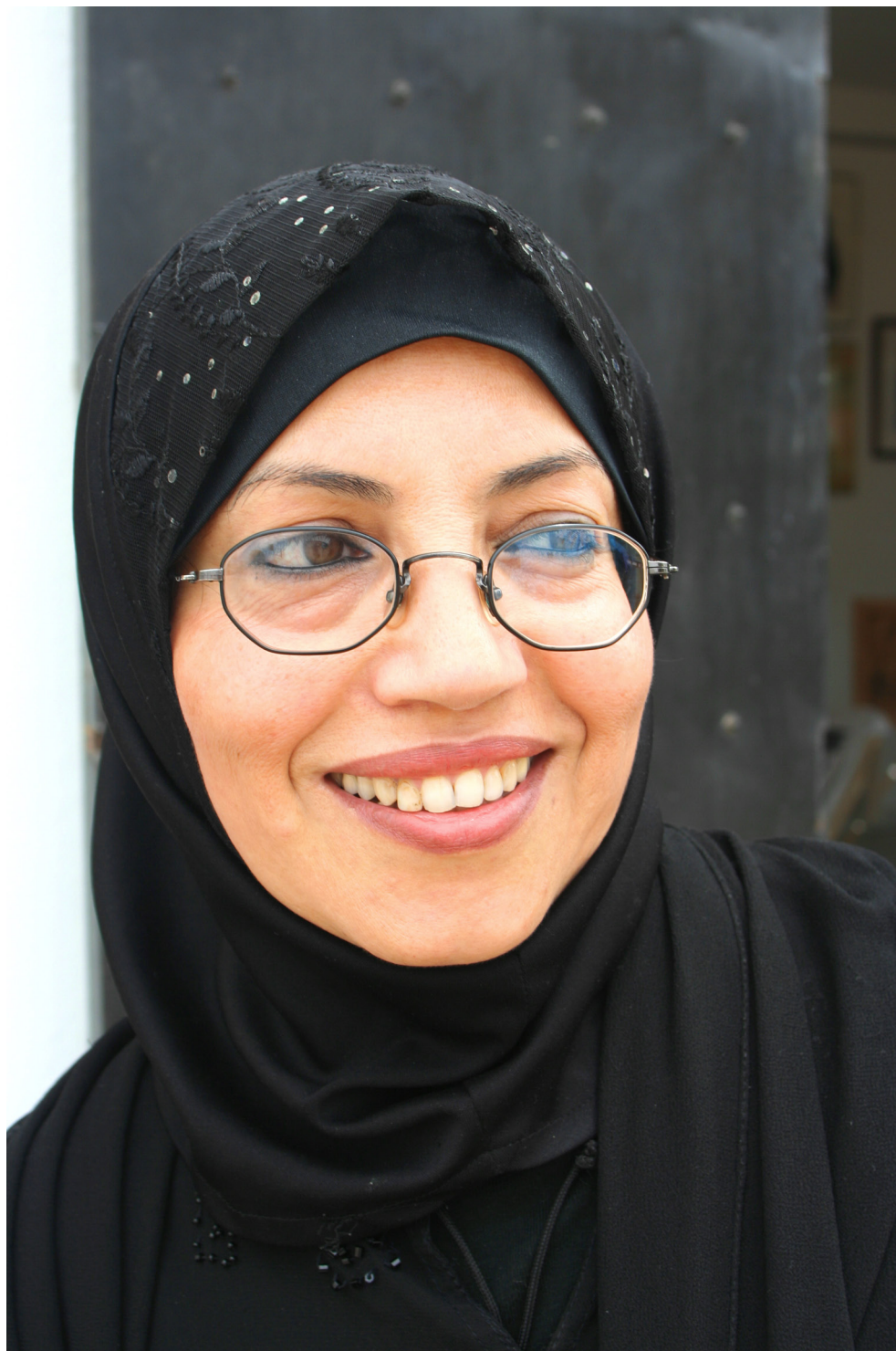
¹⁰⁶ Ad-Dadżdżal, w islamie odpowiednik Antychrysta, wcielenie Szatana, którego nadejście będzie jednym ze znaków końca świata (por. M. M. Dziekan, *Symbolika arabsko-muzułmańska*, Warszawa 1997, s. 27).

¹⁰⁷ Ponieważ nie traktuję niniejszego przekładu jako naukowej edycji tekstu, pomijam informacje o niewielkich różnicach w lekcjach, wynikających jednoznacznie z błędów kopistów.

¹⁰⁸ A. Dziubiński, op. cit., s. 259; A. An-Nasiri, op. cit., s. 26, tłum. franc. s. 36.

¹⁰⁹ M. Kaddache, op. cit., s. 87, podobnie H. Garrot, s. 486 i 696.

Młoda mieszkanka
Trypolisu,
Libia
(fot. Z. Preisner)



122

Podobnie jak w *Al-Akice*, Al-Mindasi wykazuje się tu dużą erudycją. W partii początkowej stosuje znany od czasów przedmuzułmańskich motyw typu *ubi sunt*, wskazując jednak wyłącznie na przemijalność tego, co złe, co stanowi rodzaj przewartościowania dawnego motywu, który zazwyczaj miał funkcję wskazującą na nietrwałość świata, przy czym zastosowane zostały prawie wyłącznie postaci i ludy znane z historii świętej islamu.

Turcy porównywani są głównie do postaci koranicznych, będących utrwalonymi w kulturze muzułmańskiej symbolami zła i tyranii. Podobnego typu porównania odnoszą się do Ibn Zaghu, któremu Al-Mindasi zarzuca wprost sprzeniewierzenie się naukom islamu. Nie żąda jednak za to zemsty – tę pozostawia wyrokom Boga, który jest zawsze sprawiedliwy i nie zapomni przelanej niewinnie krwi. W opisach tureckich rzezi szczególną uwagę zwracają wdowy i sieroty. Koran przestrzega wyraźnie przed korzystaniem z tego, co pozostawili sierotom rodzice, a opieka nad nimi to jeden z najważniejszych obowiązków każdego muzułmanina. Lekceważenie nauk islamu przez Turków i popierającego ich Ibn Zaghu przejawia się także w zabijaniu pobożnych ludzi religii. Końcowa część poematu jest wezwaniem mieszkańców Tilimsanu do przeciwstawienia się tureckiej tyranii.

Poemat charakteryzuje się dość typową dla klasycznej literatury arabskiej przesadą – widać więc, że retoryki uczył się Al-Mindasi u najlepszych nauczycieli z czasów rozkwitu arabskiej poezji. *Nunijja* charakteryzuje się dość jednak wyważoną treścią i porażającą powagą połączoną z wzniosłością, która nie jest tu wykorzystywana jako pastisz, inaczej, niż to jest często w przypadku satyr, jakie powstawały we wcześniejszych okresach, gdzie wzniosłość miała zazwyczaj podkreślać śmieszność¹¹⁰. Tu wzniosłość wzmacnia dramatyzm opisów. Poeta wprawdzie nie przebiera w słowach, ponizając najeźdźców i plastycznie ukazując ich podłość, ale czyni to w bardzo eleganckiej formie, co nie było typowe w okresie czy to staroarabskim, czy też umajjadzkim czy abbasydzkim, kiedy to często poeci odnosili się np. wprost do czyjejś fizjonomii¹¹¹. Przez swoją krytykę stara się Al-Mindasi raczej poruszyć sumienia zarówno Turków, jak i Ibn Zaghu i zgodnie z konwencją arabskiej satyry stara się słowem splamić ich honor – traktowana jest ona bowiem przez Arabów jako bezpośrednie przeciwieństwo panegiryku. Szczególnie widać to w jedynym ocierającym się o obsceniczną bajkę 38, nasuwającym zresztą skojarzenia z „nowymi szatami cesarza” Andersena. Biorąc pod uwagę problemy, jakie miał Al-Mindasi z władzami tureckimi należy podejrzewać, że swój cel osiągnął. Trzeba jednak dodać, że zawdzięcza to także swojej poezji dialektalnej, gdzie *hidža* odgrywa niepoślednią rolę i w sposób bardziej bezpośredni mogła dotrzeć do szerokich mas ludowych.

Al-Mindasi posługuje się przy tym wyrafinowanym, pięknym językiem – dotyczy to zresztą wszystkich jego znanych utworów pisanych w języku literackim. Świadczy to po raz kolejny o tym, że literatura w języku arabskim w okresie osmańskim to nie tylko mało istotne, epigońskie „odpadki” po klasykach.

Podsumowując, należy więc podkreślić, że w wypadku Abu Usmana Sa'ida Al-Mindasiego żyje przede wszystkim jego poezja typu *malhun*, a twórczość w języku literackim, jeszcze do niedawna pozostająca w rękopisach, coraz wyraźniej zaczyna zaznaczać swoją obecność w kulturze współczesnej Algierii.

¹¹⁰ Charakterystykę arabskiej satyry por. w: Ch. Pellat, *Hidjā'*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam...*; A. Abbas, op. cit., s. 88–98.

¹¹¹ Por. np. *Poezja arabska...*, s. 222, 372, 430, 452.