

DŽENITA KARIĆ
(London)

DJELO *DALĪL AL-SĀ'IRĪN* IMĀM-ZĀDE ḤASANA
AL-BŪSNAWĪJA I FAḌĀ'ILSKA LITERATURA:
TEKSTUALNI AUTORITET I SVETI PROSTOR

Sažetak

Faḏā'ili predstavljaju jedan od najpopularnijih proznih¹ žanrova u kulturi klasičnih islamskih tekstova, koji je zbog svoje eklektičnosti privlačio autore/kompiletore² različitih intelektualnih i duhovnih orijentacija poput Ibn al-Faraġa al-Ġawzīja, Ġalal al-Dīna al-Suyūfīja, Mulla 'Alīja al-Qārīja, ili 'Abd al-Ġānīja al-Nābulūsīja od 8. stoljeća (1. i 2. stoljeće po hidžri) pa sve duboko u period kojeg Marshall Hodgson naziva dobom "barutnih imperija"³. Prijemčivost ovog žanra se odražava u impresivno širokoj paleti tema koje obuhvata, te njegovo oslanjanje na autoritativnu hadisku tradiciju u toj mjeri da je i subvertira neselektivnim uključivanjem različitih vrsta nepouzdanih predaja. Faḏā'ilski žanr, pored toga, pokazao je izuzetnu otpornost i istrajnost u

¹ Iako se u pisanju faḏā'ila ponekada koristila i poezija (vidi primjer al-Nabulūsijevoḡ faḏā'ila kojeg spominjem kasnije), oni su zbog svog porijekla u hadiskoj literaturi prvenstveno prozni žanr.

² Granica između ova dva pojma u fada'ilskoj literaturi je veoma tanka, budući da hadiski materijal predstavlja tekstualnu bazu. Međutim, kako ovaj rad nastoji pokazati, korištenje određenih predaja, način uređenja materijala, te drugi dodatni elementi doprinose tome da faḏā'ili: a) odražavaju društvene sukobe ili tenzije; b) jasno izražavaju autorove preferencije u pitanju religijske, prostorne i drugih pripadnosti.

³ Vidi Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization 1-3*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1974. Rana cirkulacija fada'ilskog materijala – prije apsorpcije kasnoantičkog utjecaja – upućuje na pretpostavku da njegovo porijeklo isključivo pripada islamskoj tradiciji.

vremenu, nepotresenu bilo kakvim promjenama u čitalačkom ili stvaralačkom ukusu. Ovaj rad će nastojati da opiše osnovne karakteristike faḍā'ila, prikaže njihov razvoj i podjelu, sačini kraći pregled relevantne literature, objasni značaj faḍā'ila gradova i regija, te, naposljetku, predstavi faḍā'ilsko djelo *Dalīl al-sā'irīn 'ilā ziyārat Ḥabīb Rabb al-'ālamīn* Imām-zāde Ḥasana u kontekstu osmanske adaptacije ovog žanra, pomoću ukazivanja na dominantni diskurs prostora koji je stvarao nove odnose pripadanja i posjedovanja. Ovaj rad ipak neće ulaziti u razmatranje vjerodostojnosti hadisa koji se koriste u tom djelu, već će se fokusirati na njihovu upotrebu u kreiranju tekstualne reprezentacije Medine i potencijalnog utjecaja na recipijente.

Ključne riječi: faḍā'il, hadis, Medina, *Dalīl al-sā'irīn 'ilā ziyara Ḥabīb Rabb al-'ālamīn*, Imām-zāde Ḥasan, diskurs prostora, učenjačke mreže, arapske provincije.

FAḌĀ'ILI U KLASIČNIM IZVORIMA

Riječ faḍl se u al-Rāḡib al-'Isfahānījevom rječniku definira kao povećanje (ziyāda) nad umanjenjem ('iqtīṣār) i može doći u dva konteksta: pohvalnom (maḥmūd) i pokudnom (maḍmūm). Ukoliko se faḍl koristi kao povećanje, eksces jedne stvari nad drugom, onda dolazi u kontekstu roda, vrste ili tafḍīla – preferiranja.⁴ U bliskoj vezi sa riječju faḍl je izvedenica faḍīla (pl. faḍā'il), koja također označava izvrsnost, odličnost, prednost. Na osnovu spomenute definicije, te samih faḍā'ilskih tekstova, može se zaključiti da su faḍā'ili kompilacijska djela pisana u slavu preimućstva Kur'ana, ashaba, geografskih područja, ali i vjerskih obaveza kao što su namaz, te poziv na džihad. Faḍā'ilske tekstove karakteriše obilata upotreba hadisa u njihovom potpunom spektru od ṣaḥīḥa do ḍa'īfa, što je imalo za posljedicu stvaranje mnoštva krivotvorenih predaja koji su nastojali potkrijepiti pretenzije određene političke ili vjerske skupine, a što je, nadalje, dovelo do reakcije tradicionalista koji su pokušali zaustaviti takvo neregulisano cirkuliranje sumnjivih predaja te praksi koje su uz pomoć njih bile opravdavane.⁵

Neke rane faḍā'ilske predaje pojavljuju se već krajem sedmog stoljeća kao dio rastućeg hadiskog korpusa, dok se samostalne faḍā'ilske

⁴ al-Rāḡib al-'Isfahānī, Mu'ḡam mufradāt 'alfāz al-Qur'ān (ur. Nadīm Mar'ašlī), Dār al-fīkr, Bayrūt, s.a., 395-396.

⁵ U kontekstu suzbijanja prakse "nelegitimnih" zijareta, vidi: M. J. Kister, 'You Shall Only Set out for Three Mosques'. A Study of an Early Tradition, *Le Muséon*, 82 (1969), 174 i dalje.

rasprave pojavljuju u osmom stoljeću.⁶ Ibn Nadīmov *Al-Fihrist* iz desetog stoljeća spominje “djela o odlikama Kur’ana” (*al-kutub al-mu'allifa fi faḍā'il al-Qur'ān*) u okviru poglavlja o znanostima o Kur'anu, te također spominje i “slovo o koristi pera” (*kalām fi faḍl al-qalam*, “slovo o odlikama kaligrafije i hvaljenju arapskog govora” (*kalām fi faḍā'il al-ḥaṭṭ wa madḥ al-kalām al-'arabī*), te “slovo o odlikama knjiga” (*kalām fi faḍā'il al-kutub*).⁷

Pedantna opsjednutost klasifikacijama, ali i razgranatost faḍā' ilskog žanra može se primijetiti u enciklopediji Katiba Čelebija (17. stoljeće) koji faḍā' il tretira pod sljedećim odrednicama: *faḍā' il al-'arba'a*, *faḍā' il al-'a māl*, *faḍā' il al-'anṣār*, *faḍā' il al-'awqāt*, *faḍā' il al-Baṣra*, *faḍā' il Baḡdād*, *faḍā' il Bayt al-Muqaddas*, *faḍā' il al-tābi'in*, *faḍā' il al-ḡihād*, *faḍā' il al-ḥaram*, *faḍā' il al-ḥulafā' al-'arba'a*, *faḍā' il raḡab*, *faḍā' il al-Šāfi'ī*, *faḍā' il al-Šām*, *faḍā' il al-Šām wa fīhi tuḥfa al-'anām wa nuzha al-'anām*, *faḍā' il al-Ša'bān*, *faḍā' il šahr Ramaḡdān*, *faḍā' il al-šayḡayn*, *faḍā' il al-šabr*, *faḍā' il al-šahāba*, *faḍā' il al-'Arš*, *faḍā' il al-'ašara al-mubaššara*, *faḍā' il al-'ašar*, *faḍā' il al-Garnāta*, *faḍā' il Fāṭima*, *faḍā' il al-fityān*, *faḍā' il al-Quds wa al-Šām*, *faḍā' il qiyām al-layl*, *faḍā' il al-lā'iqā*, *faḍā' il al-Madīna*, *faḍā' il al-Makka al-Mukarrama*, *faḍā' il al-mulūk*, *faḍā' il al-nīrūz*, *faḍā' il al-Yaman*, *faḍā' il yawm al-ḡumu'a*. *Faḍā' il al-Qur'an* u Kašf al-Zunūnu dobiva nešto detaljniji opis (iako je, prema R. Sellheimu koji čitaoce upućuje na druge izvore, ova Čelebijeva lista nepotpuna)⁸. Pored varijacije *faḍā' il*, Čelebi bilježi odrednice koje počinju sa riječju *faḍl*: *faḍl Bayt al-Maqdis*, *faḍl al-tarāwīḥ*, *faḍl tamr al-Madina*, *faḍl ḡalad ('inda faḡd al-walad)* – risala erudite al-Suyūtīja, *faḍl al-ḡayl*, *faḍl al-ḡayl wa mā fīhi min al-ḡayr wa al-nīl*, *faḍl al-dīkr*, *faḍl Ramaḡdān*, *faḍl Ša'bān*, *faḍl šalawat al-tasbīḥ*, *faḍl al-šalawat*, *faḍl al-šalāḥ*, *faḍl al-'ālim al-'afīf*, *faḍl al-'ilm*, *faḍl al-'amīm*, *faḍl al-qiyām bi al-salṡana*, *faḍl al-kilāb ('alā 'akṡar min man labisa al-tiyāb)*,⁹ *faḍl al-mazīd*, *faḍl al-mubīn ('inda faḡd al-banāt wa al-banīn)*, *al-faḍl al-*

⁶ Asma Afsaruddin, „Excellences Literature“, *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, eds. Josef W. Meri, Jere L. Bacharach, Routledge, New York-London, 2006, 244-245; Asma Afsaruddin, *Excellence and Precedence: Medieval Islamic Discourse on Legitimate Leadership*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2002, 26.

⁷ Muḡammad Ibn Ishāq al-Nadīm, *Al-Fihrist*, al-Dār al-Tūnisiyya li al-našr, Tūnis, 1985/1405, 78-79, 80-84

⁸ R. Sellheim, „Faḡila“, *The Encyclopaedia of Islam*, Brill, Leiden, 1991, 728

⁹ Djelo koje je danas dostupno i u sljedećem izdanju: Muḡammad ibn al-Marzuban, *Kitab Faḡl al-Kilāb 'alā kathīr mīman labīṡa l-Tiyāb*, Al-Kamel Verlag, 2003.

wafā.¹⁰ Pored iscrpnog nabravanja, Katib Čelebi pruža i uvid u postojeće prevode poznatijih *faḍā'ila* na turski jezik osmanskog perioda, što pruža dodatne informacije za istraživanje same osmanske *faḍā'ilske* tradicije.

Žanr *faḍā'ila Kur'ana* (koji se ujedno smatra i prvom vrstom *faḍā'ila*) počinje da odražava teološke rasprave onako kako su se one odvijale tokom devetog i desetog stoljeća, koristeći predaje koje su nastajale ranije.¹¹ Skoro sve sunitske zbirke hadisa imaju poglavlje ili odjeljak posvećen *faḍā'ilima Kur'ana*.¹² Kao što će biti slučaj i sa *faḍā'ilima* koji će se pojaviti kasnije, djela o *faḍā'ilima Kur'ana* učestvuju kao tekstualno sredstvo u borbi za različite vrste prevlasti koje će se kristalizirati u raspravama kao što su one koje pokazuju reakciju tradicionalnih *qurrā'* naspram "profesionalnih" učenjaka, one koje pokušavaju da identificiraju pripadnike *'ahl al-Qur'āna*, te u sveopćoj potrazi za definiranjem autoriteta u rascjepkanoj muslimanskoj zajednici.¹³ O prvom *faḍā'ilskom* autoru/kompilatoru se ne može govoriti sa sigurnošću, ali se *faḍā'il* 'Abū 'Ubayda al-Qāsima ibn Sallām al-Baḡdādīja uzima kao rano monografsko djelo ove vrste.¹⁴ Od ostalih autora *faḍā'ila Kur'ana* treba spomenuti Ibn Katīra i njegovo djelo *Kitāb faḍā'il al-Qur'ān*. U svome djelu *Miftāḥ al-sa'āda*, u poglavlju pod naslovom *'Ilm ma'rifa 'afḍal al-Qur'ān wa fāḍiluh*, Tašköprüzāde sprva navodi mišljenja učenjaka poput 'Abū al-Ḥasana al-'Aš'ariya i 'Abū Bakr al-Bāqilāniya o zabrani uspoređivanja ajeta u Kur'anu, no potom donosi i samo pobijanje ovog stava, navodeći različita mišljenja, među kojima i tvrdnju šejha 'Izz al-Dīna Ibn 'Abd al-Salāma da je "riječ Allahova o Allahu bolja od Njegove Riječi o onome mimo Njega", jer je ajet "Reci da je On Jedan" bolji od "tabbat yada Abi Lahab".¹⁵ Tašköprüzāde, dakako, donosi odgovore i drugih autoriteta na ovu temu, iz čega se može zaključiti da

¹⁰ Hajji Ḥalīfa, *Kašf al-zunūn 'an 'asāmi al-kutub wa al-funūn* (ed. Gustavus Fluegel), Printed for the Oriental Translation Fund of Great Britain and London, London, 1845, 446-455.

¹¹ Travis Zadeh, 'Fire Cannot Harm It': Mediation, Temptation and the Charismatic Power of the Qur'an, *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 10, No. 2 (2008), 50; Asma Afsaruddin, „In Praise of the Word of God: Reflections of Early Religious and Social Concerns in the *Faḍā'il al-Qur'ān* Genre“, *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 4, No. 1 (2002), 50.

¹² A. Afsaruddin, „In Praise of the Word of God“, *ibid.*, 27-28.

¹³ Vidi: A. Afsaruddin, *ibid.*, 30-39.

¹⁴ Vidi: Muḥammad Ibn Ishāq al-Nadīm, *Al-Fihrist*, al-Dār al-Tūnisiyya li al-našr, Tūnis, 1985/1405, 177; Zadeh, *ibid.*, 50; Afsaruddin, *ibid.*, 28-29

¹⁵ Aḥmad Ibn Mušṭafā Tašköprüzāde, *Miftāḥ al-sa'āda wa mišbāḥ al-siyāda fī mawḍū'āt al-'ulūm* (2 tom), Dār al-kutub al-ḥadīṭa, al-Qāhira, s.a., 556.

je *tawāb*–nagrada bila centralni argument u korist preferiranja određenih dijelova Kur'ana (što je usporedivo sa *bereketom* u faḍā'ilskoj literaturi o gradovima i regijama, o čemu će biti više govora kasnije). Djela faḍā'il al-Kur'an, drugim riječima, "osvjetljavaju primarnu ulogu svetog teksta u ljudskim poslovima",¹⁶ i veoma rano su priznata kao različita od ostalih žanrova koji se bave Kur'anom.¹⁷

Upravo u vezi sa potragom za definiranjem autoriteta je i široki korpus tekstova koji se bave odlikama ashaba, Poslanikove porodice, halifa, utemeljitelja mezhebskih škola i osnivača sufijskih redova (Sellheim u Brilllovoj Enciklopediji Islama dijeli gornju skupinu na faḍā'ile ashaba i faḍā'ile pojedinaca)¹⁸. U ovom kontekstu, faḍā'ili se spominju kao jedan od formativnih elemenata i za nastajanje dinastičkih biografija ejubidskog i mamelučkog perioda, koristeći dvije vrste središnjih ličnosti: halife poput Muawiye, Osmana, Alije ili pravnike poput Abū Ḥanīfe, al-Šāfi'ije ili Ibn Ḥanbala.¹⁹ Također, u kontekstu veličanja ashaba, halifa i drugih znamenitih ličnosti je i sam alternativni naziv *manāqib* (kao i *ḥaṣā'is*, nešto rjeđe).²⁰ Kao prvo djelo koje veliča odlike ashaba navodi se *Muṣannaf* od Ibn 'Abī Šaybe, koje je potaknulo njegove učenike Buḥārīju i Muslima da uključe poglavlja o vrlinama Poslanikovih drugova u svoje hadiske zbirke.²¹ Za razliku od ostalih vrsta faḍā'ila, literatura pisana u slavu odlika ashaba ili halifa spremnije je postajala odraz raskola, ali i različitih vrsta pregovaranja u prvim stoljećima muslimanske zajednice.²²

¹⁶ Zadeh, *ibid.*, 53.

¹⁷ Na primjer, njihova različitost od tefsira bilježi se i u samom poretku kojim su autori nastojali istaknuti distinkciju, ali i prvenstvo: na primjer, Ibn Kaṭīr bilježi kako al-Buḥārī postavlja faḍā'ile Kur'ana nakon tefsira, jer je tefsir bitniji ('ahamm). Međutim, sam Ibn Kaṭīr je postavio faḍā'ile ispred tefsira, kako bi to potaklo na pamćenje Kur'ana, njegovo razumijevanje i korištenje (*li yakūn ḍalika bā'itan 'alā ḥifẓ al-Qur'an wa fahmih wa al-'amal bimā fih*). Ibn Kaṭīr, *Kitāb Faḍā'il al-Qur'an*, Maktaba Ibn Ṭaymiyya, al-Qāhira, 1416, 33.

¹⁸ R. Sellheim, „Faḍā'ila“, *The Encyclopaedia of Islam*, 728-729.

¹⁹ Chase F. Robinson, *Islamic Historiography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 63-64.

²⁰ A. Afsaruddin, „In Praise of the Caliphs: Re-Creating History from the Manāqib Literature“, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 31, No. 3 (Aug., 1999), 329.

²¹ Scott C. Lucas, *The arts of ḥadīth compilation and criticism: a study of the emergence of sunnism in the third/ninth century*, Ph.D. thesis, The University of Chicago, 2002, 313.

²² O ulozu faḍā'ila u borbi za političku prevlast u ranoj islamskoj zajednici najuputnije je djelo A. Afsaruddin, *Excellence and Precedence: Medieval Islamic Discourse on*

Prije nego što pređemo na faḍā'ilska djela koja su veličala gradove i regije, potrebno je reći par riječi o faḍā'ilima posvećenim različitim temama, kao što su mjeseci, vjerski propisi, te plemena i narodi. U listi koju navodi Katib Čelebi, može se primijetiti raznovrsnost faḍā'ilskih tema (od odlika Ramazana do odlika "pasa nad većinom onih koji nose odjeću"²³ – iz čijeg naslova je očito da tu postoji određeni satirični element). Jedan od ključnih predstavnika potonje kategorije jeste al-Ġāhiz sa djelom *Risāla 'ilā al-Faḥ ibn Hāqān fī manāqib al-turk wa 'āmmat ġund al-ḥilāfa* u kojem autor vješto povezuje najraniju islamsku historiju sa pitanjima razlike i jedinstva. Nije potrebno posebno isticati da je ova kategorija, kao i prethodne, pružala veliku slobodu u promovisanju određenih političkih, religijskih ili društvenih ideja, te dovela do korištenja izmišljenih predaja (al-mawḍū'āt) što je pokrenulo reakciju velikog broja učenjaka.²⁴

“DISKURS PROSTORA”

U KORPUSU FAḌĀ'IL AL-BULDĀN LITERATURE

Nešto iza prvih djela o faḍā'ilima Kur'ana i ashaba, te u kontekstu intenzivne produkcije geografskih djela, pojavljuje se i distinktivni podžanr *faḍā'il al-buldān* literature, koji aktivno sudjeluje u “diskursu prostora”, što je termin koji Zayde Antrim u svojoj knjizi *Routes and Realms: The Power of Place in the Early Islamic World* tumači kao “konceptualni okvir (...) koji povezuje široki spektar formalnih tekstova koji su posvećeni reprezentaciji teritorije kao nje takve, a ne kao podloge ili pozadine za nešto drugo.”²⁵ Period u kojem preovladava “diskurs prostora” Antrim smješta između devetog i dvanaestog stoljeća, između intenzifikacije pisanja o zemlji/zemljama i “lokalizacije participacije u

Legitimate Leadership; A. Afsaruddin, „Where earth and heaven meet: remembering Muḥammad as head of state“, *The Cambridge Companion to Muḥammad* (ed. Jonathan E. Brockopp), Cambridge University Press, 2010.

²³ Vidi fusnotu broj 9.

²⁴ Neki skupljači zbirki krivotvorenih hadisa su Muḥammad ibn Tāhir al-Maqdisī, već spomenuti 'Abū al-Faraġ 'Abd al-Raḥmān al-Ġawzī, ali i Ibn Qayyim al-Ġawziyya, te nezaobilazni 'Alī al-Qārī al-Harawī al-Makkī. Najpoznatije orijentalističko djelo koje se bavi ovom problematikom je *Muhammedanische Studien* (2 tom) Ignaza Goldzihera. Za savremeni pristup problemu krivotvorenih hadisa vidi Jonathan AC Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Oneworld Publications, Oxford, 2009, 69-75.

²⁵ Zayde Antrim, *Routes and Realms: The Power of Place in the Early Islamic World*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2012, 1.

diskursu prostora kao i sistematizaciji prenošenja rukopisa”, što dovodi do velikog broja tekstova koji nisu nužno pisani na arapskom jeziku i odražavaju prilike i okolnosti specifične za različite dijelove islamskoga svijeta.²⁶ Iako Antrim u “diskurs prostora” uključuje različite žanrove, za potrebe ovog rada ograničiću se na ulogu faḍā'ila u kreiranju specifičnoga odnosa prema različitim vrstama prostora, sa posebnim naglaskom na tekstualnom afirmiranju “svetosti”.²⁷

Davne 1962. godine, Gustav E. von Grunebaum je zaključio da se svetost mjesta u islamskom svijetu može dovesti u vezu sa tri tipa konteksta (koji predstavljaju različite vrste religijskoga značaja): svetost koja proizlazi iz bereketa; svetost zbog soteriološkog (salvacijskog) značaja dijela tog mjesta; te uloga određenog mjesta u kozmologiji.²⁸ Ovi konteksti se nisu međusobno isključivali, iako su samo neki gradovi mogli dobivati svoju svetost uz pomoć sva tri. Kao i u slučaju faḍā'ila Kur'ana, gdje su se vrijednosti učenja nekih sura snažno isticale, i kod faḍā'ila gradova i regija dolazilo je do izražene težnje da se određena mjesta prikažu kao nosioci posebnog bereketa. Proliferacija ovakvog materijala posebno je izražena nakon 12. stoljeća, kada faḍā'ili postaju snažno političko sredstvo u afirmaciji gradova ili regija uz korištenje drugih jezika pored arapskog.²⁹ Da bi se zadobila svetost u svrhe dominacije, faḍā'ilska literatura je morala koristiti ne samo hadiski potencijal, već i druga sredstva poput izbora jezika ili liste prominentnih porodica i učenjaka.

Sa islamskim osvajanjima i rastućim pretenzijama na političku moć i vlast, uloga određenih gradova postaje prominentnija, što je zahtijevalo i stvaranje ili kompiliranje tekstova koji će svjedočiti o njihovoj izabranosti i posebnosti. Pored toga što je novoosvojeni grad trebalo

²⁶ Antrim, *ibid.*, 5

²⁷ Na ovom mjestu ne možemo ući u širu raspravu o tome šta znači svetost nekog prostora, te o razlikama u poimanju svetosti u monoteističkim religijama. “Svetost” u kontekstu ovog rada i u odnosu na faḍā'ilska djela razumijevamo kao “posebnost” koja ističe određeni prostor nad drugim. Ta “posebnost” je osnažena predajama koje pretendiraju na religijsku važnost, ali je često rezultat veoma profanih borbi za prevlast (određene političke ili vjerske frakcije).

²⁸ G. E. von Grunebaum, „The sacred character of Islamic cities“, *Mélanges Taha Husein* (ed. Abdurrahman Badawi), Dar al-Maaref, Le Caire, 1962, 26-27.

²⁹ Tako, na primjer, nastaju prerade faḍā'ila poput one koju obrađuje studija Arezou Azad u studiji *Sacred Landscape in Medieval Afghanistan: Revisiting the Faḍā'il-i Balkh*. Izvorni faḍā'il (*Faḍā'il al-Balḥ*) bio je napisan na arapskom jeziku, i na osnovu njega je urađena perzijska adaptacija iz 13. stoljeća (*Fazā'il-i Balḥ*), koja je predmet ove studije. Tekst obuhvata kako deskripciju svetih prostora u tom gradu, tako i biografije učenjaka koji se za njega vezuju.

učiniti političkim, administrativnim i trgovačkim centrom određene provincije, njegovo uključivanje u svojevrсну mrežu svetosti iziskivalo je korištenje hadisa različite vjerodostojnosti, kao specifičnog religijskog kapitala u svrhu bolje argumentacije. Korpus literature ovog žanra je postao izrazito obiman posebno kada je riječ o nekim gradovima, kao što je Jerusalem/al-Quds.³⁰ Ipak, onako kako su gradovi mogli zadobiti tekstualno zanimanje faḍā' ilskoga žanra, isto tako je i gubitak političke moći značio smanjen broj (ili potpuni nedostatak) ovakve literature u određenom periodu. Kada je riječ upravo o Jerusalemu, usljed perioda političke stagnacije, prva djela u kojima se spominju topografsko-historijski aspekti grada su faḍā' ili iz 8/14. i 9/15. stoljeća³¹ – iako su se prvi faḍā' ili bayt al-maqdisa pojavili mnogo ranije, već u prvoj polovini 5/11. stoljeća, a same predaje koje se koriste u ovim faḍā' ilima potječu iz sedmog ili osmog stoljeća.³² Dakako, i sama svjesnost o političkoj ili društvenoj stagnaciji mogla je potaknuti vladare ili pretendente da iskoriste faḍā' ilsku tekstualnu moć i obnove zanimanje za određeni prostor.

Faḍā' ilska literatura je, stoga, u cjelokupnom procesu sakralizacije (ili “uposebnavanja”) određenog prostora sadržavala sljedeće elemente:

- Primarno korištenje hadiskih predaja (različitih stepena vjerodostojnosti: u slučaju gradova kao što su Meka, Medina ili al-Quds, postoji veća mogućnost korištenja provjerenih predaja; ta mogućnost je daleko manja u kasnijim faḍā' ilima o nekim drugim gradovima). Možemo primijetiti da utiliziranje hadisa u faḍā' ilima u velikoj mjeri reflektira i sami odnos prema ovom religijskom kapitalu u određenom periodu: od neselektivnog prihvatanja do nastojanja da se uspostavi kontrola nad neregulisanom cirkulacijom različitog materijala;
- Historijska djela o određenim gradovima sastavni su dijelovi faḍā' ila;

³⁰ Vidi, na primjer, bibliografiju fada' ilskih rukopisa u: Kāmil Ḡamīl Al-‘Asalī, *Mahtutat Fada' il bayt al-maqdis: dirasat wa bibliyugrafiya*, Maḡma‘a al-Luḡa al-‘Arabiya al-‘Urdunī, ‘Ammān, 1981.

³¹ Amikam Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, Brill, Leiden – Boston – Köln, 1999, 2.

³² O faḍā' ilima Bayt al-Maqdisa, iz obilja sekundarne literature možemo istaknuti: Ofer Livne Kafri, „Jerusalem in Early Islam: The Eschatological Aspect“, *Arabica*, T. 53, Fasc. 3 (Jul., 2006); Ofer Livne Kafri, „Faḍā' il Bayt al-Maqdis (‘The Merits of Jerusalem’): Two Additional Notes“, *Quaderni di Studi Arabi*, Vol. 19 (2001); Ofer Livne Kafri, „The Early Šī‘a and Jerusalem“, *Arabica*, T. 48, Fasc. 1 (2001).

- Svevremenost u hadisima i drugim predajama dominira nad historijskim vremenom i opisivanjem sadašnjosti, što se također može nazvati “ahistorijskom kvalitetom pobožne literature”.³³ Ipak, reference na historijsko-društvene prilike – ma koliko rijetke bile – pokazuju izrazitu sposobnost adaptacije žanra tokom više od jednog milenija njegovoga postojanja.
- Faḍā'ili se ne bave 'aḡā'ibima³⁴ niti ih koriste na bilo koji način – u fokusu su gradovi koji imaju konkretnu ekonomsku, religijsku ili društvenu relevantnost, a veoma često ona mjesta sa kojima je autor/kompilator intimno povezan;
- Budući da se bave odlikama i preimućtvima, često sadrže komparativnu i kontrastivnu komponentu, tako da se pojavljuju i djela koja porede “faḍā'ile zemalja” - tafāḍul al-buldān.³⁵
- Nabranjanja i klasifikacije su istaknuta karakteristika faḍā'ila;
- Faḍā'ili mogu biti samostalna djela ili pak uvod za šire biografske rječnike ili lokalne historije.³⁶ Zbog činjenice da koriste bereket kao argument u korist određenoga grada, ponekada poprimaju oblik vodiča za hodočasnike (to će, na primjer, biti slučaj sa faḍā'ilskim djelom Ḥasana Imām-zāde).

³³ Fred Donner, *Narratives of Islamic Origins: the Beginnings of Islamic Historical Writing*, The Darwin Press, Princeton, New Jersey, 1998, 96.

³⁴ 'Aḡā'ib se često koristi u kontekstu literature o “čudesnom”, “egzotičnom”, međutim, kako Syrinx von Hees utvrđuje, u djelima koja se svrstavaju u ovu kategoriju često se nalaze druge vrste informacija koje ne ukazuju na nadnaravno, već isključivo imaju za cilj da zadive čitatelja. Začudnost je, dakle, osnovna karakteristika djela u kojima se pojavljuje pojava 'aḡā'iba. Syrinx von Hees, „The Astonishing: A Critique and Re-reading of 'Aḡā'ib Literature“, *Middle Eastern Literatures*, Vol. 8, No. 2, Juli 2005, 104; vidi također Syrinx von Hees, „Al-Qazwīnī's 'Ajā'ib al-makhlūqāt: An Encyclopedia of Natural History?“, *Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World* (ed. Gerhard Endress), Brill, 2006, 171-186; Dženita Karić, „Višestruka tumačenja 'Aḡā'iba (Čudesnog)–na primjeru djela *Risāla al-intiṣār li qidwa al-'ahyār* Ali-dede Bošnjaka“, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, Sarajevo, 2011, 109-117.

³⁵ Antrim, 29; vidi al-Ġāḥiẓ, *al-Rasā'il al-Siyāsiyya: Tafāḍul al-buldān wa ḥubb al-'awṭān.*; također pogledaj kraći pregled rasprava o dozvoljenosti uspostavljanja usporedbe među prostorima u: Albert Arazī, „Matériaux pour l'étude du conflit de préséance entre la Mekke et Médine“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5 (1984), 216-219.

³⁶ O lokalnim historijama i biografskim rječnicima kao historiografskim izvorima vidi: Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Brill Archive, 1968.

Sva djela faḍāʾil al-buldāna ne slijede nužno svaku od ovih odrednica. Ukoliko faḍāʾil sačinjava dio određene lokalne historije, kao što je to slučaj sa Ibn ʿAsākirovim djelom *Tārīḥ madina Dimašq* ili djelom *Tārīḥ Baġdād* al-Ḥaḫība al-Baġdādija, pojava datuma i zanimanje za hronologiju postaje očitije.³⁷ Iako se naizgled bave svezremenskim odlikama nekog prostora, faḍāʾil ili simultano odražavaju političke i društvene prilike određenog perioda, ali i utječu na njihovo kreiranje čineći dio bitnog “diskursa prostora”. Štaviše, u djelima o preimućstvima određenih gradova, vjerski žar autora može prerasti u agitacijsko sredstvo za pridobijanje sljedbenika za ideal.

U tekstualnom kreiranju posebnosti određenog grada, njegovo mjesto se smještalo u već postojeću hijerarhiju svetosti. Ovu gradaciju svetosti ali i poređenje gradova koji imaju pretenzije na poseban status u islamskoj tradiciji, ponajbolje opisuje sljedeća pjesma ʿAbd al-Ġānija al-Nabulūsija iz njegovog putopisa *al-Ḥaḫra al-ʿUnsiyya fī al-Riḫla al-Qudsiyya* iz 1101-1102/1690. godine, koji sadržava faḍāʾilski uvod:

Uistinu je Dženin poput ʿal-ʿUlā sa plemenitošću, tamo gdje svako ima ruku gostoprимljivosti,

I Ḥamā dobrote poput je Nabulusa, u njezinim je stanovnicima prefinjenost, bez slabljenja,

Quds nalikuje Meki Časnoj, zbog sjaja mesdžida i uzdignute veličine, Stijena je poput Kaʿbe, u njoj bijaše kibla prije odluke o promjeni,

Potom smo usporedili ʿAbī Qubays sa planinom što se nadvija u blizini zimi i ljeti,

Mina je slična Turbetu Musa, džamija u njoj nalik je džamiji Ḥiḫfa,

Bilād Khalīl, pa reci, to je Arefat, jer u njemu je hodočašće koje završava prepoznavanjem,

Kao što se završava posjeta Qudsu u Khalil al-Raḫmanu sa stajanjem.

Onaj ko ga nije posjetio, manjkav je u preimućstvu, među svijetom zaslužuje prijekor,

Uistinu je ovo mali hadž, i molimo nakon njega naš hadž bez odlaganja.

³⁷ Vidi, na primjer, poglavlje „Ḍikr tāriḥ al-ḫiġra wa al-iqtisād fiḍikriḥ li al-šuhra“ iz djela *Tārīḥ madinat Dimašq*, Dār al-fikr, Bayrūt, 1995, 47, u kojem se raspravlja o datumu početka hidžre.; poglavlje „Ḍikr ḫabar bināʾ Madīnat al-Salām“ (*Tārīḥ Baġdād*, al-Maktaba al-Salafiyya, al-Madīna al-Munawwara, al-Qāhira, 1931, 66); vidi također Zayde Antrim, „Ibn ʿAsakir’s Representations of Syria and Damascus in the Introduction to the ‘Ta’rikh Madinat Dimashq’“, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 38, No. 1 (Feb., 2006) za raspravu o Ibn ʿAsākirovoj upotrebi vlastitog iskustva u opisivanju Damaska naspram korištenja naslijeđenog i prenešenog materijala.

*Pa možda će Bog podariti da obavimo, nakon nafile, i farz naređeni!*³⁸

U prethodnoj pjesmi (čiji sadržaj je al-Nabulūsī pretočio i u prozu), autor poredi različite lokalitete, nastojeći da ih poveže sa sličnošću svetosti koju ta mjesta nude. Tako je kupola na stijeni slična Ka'bi, a Hebron Arefatu. Ipak, i pored toga što je pjesma spjevana u slavu mjesta u Palestini, hijerarhija svetosti ipak nije narušena: vrijednost boravka i hodočašća u Meki je primarna i neprikosnovena³⁹ i stoga al-Nabulūsī pjesmu završava stihovima koji nalažu što skorije obavljanje hodočašća u Meki, budući da je prethodni zijaret mjestima u Palestini samo "mali hadž" (al-ḥağğ al-ṣağīr). Ovaj navedeni primjer svakako nije jedini – poznati su primjeri poređenja gradova Andaluzije sa istočnim parnjacima, kao u slučaju Ibn Ḥazmovog djela *Faḍā'il al-'Andalus wa dīkr riğālihā*.⁴⁰

Faḍā'il 'Abd al-Ġānīja al-Nabulūsīja jedan je od mnogih koji su nastajali i u osmanskome periodu. Faḍā'ilska literatura i njezina popularnost u periodu između 10/16. i 13/19. stoljeća nije znatno istraživana; pa ipak, činjenica da se ogroman broj faḍā'ilskih djela nalazi u rukopisnim zbirkama širom Balkana i Turske govori o određenom kontinuitetu pisanja ovakve vrste literature, sve do 14/20. stoljeća.⁴¹ Pregled kataloga značajnijih biblioteka otkriva sljedeće: U Biblioteci Sulejmanija nalazi se veći broj faḍā'ilskih djela al-Suyūtīja, Ḥasana al-Bašrīja (djela koje se njemu pripisuje), 'Alīja al-Qārīja, Idrīs-i Bitlīsīja, Muḥammada Yamanija, Ibn al-Farağā al-Ġawzīja, Ak 'Alī Efendi Kocaelilija i brojnih

³⁸ 'Abd al-Ġānī al-Nabulūsī, *al-Ḥaḍra al-'Unsiyya fī al-Riḥla al-Qudsiyya*, al-Maṣādir, Bayrūt, 1990, 21.

³⁹ Arhetip faḍā'ila koji ističe prvenstvo Meke je fada'ilsko djelo koje se pripisuje Ḥasanu al-Bašrīju.

⁴⁰ Antrim, *ibid.*, 41; poređenja svakako idu i u suprotnom pravcu, tako da neka mjesta na istoku dobivaju i negativan odraz. Vidi: Ibn Ḥazm, *Rasā'il Ibn Ḥazm al-'Andalūsī* (drugi tom, ed. Iḥsān 'Abbās), al-Mu'assasa al-'arabiyya li al-dirāsa wa al-našr, Bayrūt, 1980-1983, 187.

⁴¹ Na primjer, djelo Mehmeda Handžića *Kitāb yašifu fīhi mu'allifuhu riḥla 'ilā Miṣr* primjer je faḍā'ila iz 20. stoljeća (rukopis je nastao 1944. godine). Osnovni elementi faḍā'ila su prisutni u ovom djelu: upotreba ajeta i hadisa, preferencija tekstualnog nad iskustvenim, te u tom kontekstu, češće korištenje klasičnih izvora. Opservacije u prvom licu pojavljuju se rjeđe i povezane su sa Handžićevim kontaktima sa kairskom ulemom – što dodatno osnažuje faḍā'ilsku strukturu ovog djela. Naime, fada'ilska su djela često nastajala tako što su se prvobitno nabrajali istaknuti učenjaci nekog mjesta, što dovodi do jednog od ključnih pitanja u faḍā'ilskoj osnovi: Da li neko mjesto nosi odliku ili preimućstvo radi učenjaka koji su na neki način vezani za njega? Ili su pak učenjaci ti koji su privilegovani rođenjem u nekom posebnom mjestu?

drugih. Slične rezultate daju i pretrage kataloga u bibliotekama İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, te Millet Kütüphanesi, kao i katalogi Gazi Husrev-begove biblioteke, Historijskog arhiva Sarajeva, Bošnjačkog instituta. U slučaju biblioteka u Turskoj, neka fađā' ilska djela se također nalaze i u štampanim verzijama, što dodatno ukazuje na široku popularnost ovih djela. Ipak, veliki broj fađā' ilskih primjeraka u različitim kolekcijama ne znači nužno i proporcionalan broj osmanskih autora, budući da je utjecaj fađā' ilskog kanona na arapskom jeziku ostao isuviše snažan (fađā' ilski primjerci u pomenutim bibliotekama pripadaju u ogromnom broju slučajeva arapskim autorima). Moglo bi se reći da najpoznatiji osmanski fađā' ili zapravo nastaju kao prevodi fađā' ilskih djela iz drugih tradicija, kao što pokazuje primjer Bākījevog djela *Fezā' il-i Mekke*, koje je prevod djela *al-'I'lām bi 'a'lām baladillah al-ḥarām* Qutb al-Dīna Muḥammada ibn Aḥmad al-Makkīja al-Nahrawālīja.⁴² Međutim, i djela za koja se može pretpostaviti da predstavljaju prevode fađā' ila drugih tradicija također zaslužuju kritičku pažnju, budući da su ovakvi prevodi nerijetko adaptacije sa dodacima.⁴³ U nedostatku većeg broja fađā' ila na osmanskom jeziku, uputno je usporediti ovaj žanr sa lokalnim historijama gradova, koji također učestvuju u diskursu prostora. U kontekstu osmanskih historija gradova, kao reprezentativni autor pojavljuje se Abdurrahman Hibrî (*Enîsü'l-Müsâmirîn* – historija Jedrena od 1360-1650),⁴⁴ ali i drugi poput Örfija, Ahmeta Badija i Rifata Osmana.⁴⁵ Poput fađā' ila, i lokalne historije u tripartitnoj strukturi *osvajanje grada – njegove građevine – ličnosti* koriste narative o osnivanju, nabranje istaknutih objekata, kraće biografske rječnike (o prominentnim ličnostima), ali i tekstualne argumente u korist odabranoga grada (najčešće poeziju), uz opisivanje čudnovatih događaja koji su se zbili na tom prostoru (što predstavlja određenu vrstu *ağā'iba* i *ğarā'iba*).⁴⁶

⁴² Halil Sercan Koşık, „Baki'nin Arapçadan Tercüme Mensur Bir Eseri: Fezâ'il-i Mekke Yahut el-'I'lâm bi-A'lâmi Beledillâhi'lHarâm Tercümesi“, *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, 2014, 132.

⁴³ O prevodima u osmanskom kontekstu vidi članak Gottfrieda Hagenaa, „Translations and Translators in a Multilingual Society: A Case Study of Persian – Ottoman Translations, Late Fifteenth to Early Seventeenth Century“, *Eurasian Studies*, II/1 (2003), 95-134.

⁴⁴ Vidi Abdurrahman Hibrî, *Enîsü'l-Müsâmirîn: Edirne Tarihi 1360-1650*, haz. Ratip Kazancıgil, Türk Kütüphaneciler Derneği, Edirne, 1996.

⁴⁵ Za ove podatke, kao i za osnovnu ideju sadržanu u sljedećoj fusnosti, zahvaljujem se dr. Yunusu Uğuru sa Univerziteta Şehir u Istanbulu.

⁴⁶ U sličnom svjetlu može se promatrati i opis gradova kod Evlije Čelebija, što upućuje na to da se prvobitni kalup tripartitne strukture teško mijenjao.

Ipak, ono što ih odvaja od glavnog korpusa faḍā'ilske literature je odnos prema hadisu kao argumentacijskom sredstvu.

Dodatni uvid u štampanu faḍā'ilsku literaturu pokazuje ograničenu popularnost ovog žanra, čak i u slučaju djela koja se ne bave prostorom. Tako su, tokom 19. i početkom 20. stoljeća, u Istanbulu, Adani i Bulaku objavljeni faḍā'ili (fezaili) ahlaka, vojske, džihada, osvajanja, ali i mjeseci (šuhūr), sure Fatihe, kao i medicinskog bilja, neka od ovih djela i u litografskom izdanju. Faḍā'il koji se pripisuje Ḥasanu al-Bašrīju o odlikama boravka u Meki i Medini objavljen je 1863. godine zajedno sa obredoslovnim vodičem.⁴⁷

Sa ovim kraćim pregledom historije faḍā'ila u osmanskoj tradiciji, pojavljivanje djela o odlikama Medine na arapskom jeziku u 11/17. stoljeću – od strane bosanskoga autora – zanimljivo je iz više razloga.⁴⁸ Ono se prevashodno uklapa u opći diskurs prostora koji je stvaran u osmanskome periodu, prije aproprijacije diskursa o prostoru kojeg je stvorila moderna nacija-država. Odnosi pripadanja i prostora su svakako bili drugačiji, ali geografija je bila važna premodernim autorima,⁴⁹ bilo da su se putem nje identificirali, ili pak usmjeravali svoje trgovačke, hodočasničke i naučničke rute prema njezinim diktatima. Lokalni prostori kojima su autori pripadali prirodno su zauzimali veći značaj i bili su prisutniji u njihovim djelima, ali postojanost refereriranja na određene druge gradove iz geografskog repertoara ukazuje i na proširenost njihovog prostornog svjetonazora.

U tom kontekstu, djelo Imām-zādea o odlikama Medine dio je osmanske imperijalne geografije i projekta koji je zadobio svoj puni zamah u 16/10. stoljeću (odnosno, jedno stoljeće prije nastanka ovog faḍā'ilskog djela). Balkanski faḍā'il u slavu Medine – koji u potpunosti koristi ustanovljena kanonska djela u ovom žanru – može se promotriti

⁴⁷ M. Seyfettin Özege, „Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu“, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul, 1971, 386 i 405-406; u pretraživanju sam koristila riječi “fazail” i “fezail”. Faḍā'ilska djela se svakako mogu nalaziti i pod drugačijim odrednicama i naslovima, tako da će pronalaženje takvih djela i preciznije utvrđivanje broja faḍā'ila (što upućuje na popularnost ili nepopularnost određenog žanra) biti jedan od zadataka buduće studije o ovom žanru.

⁴⁸ M. Tajib Okić je jedan od bosanskih istraživača koji su nastojali utvrditi opseg produkcije hadiske literature na našim prostorima (uključujući i neka faḍā'ilska djela). Vidi: M. Tajib Okić, „Islamska tradicija“, *Kalendar Gajret*, 1937 (1355-1356), 36-74.

⁴⁹ Dana Sajdi, „In Other Worlds? Mapping Out the Spatial Imaginaries of 18th Century Chroniclers from the Ottoman Levant (Bilād al-Shām)“, *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, XLIV (2014), 358.

u okviru ključnih vojnih osvajanja Šama, Egipta i svetih mjesta u prvoj polovini 16. stoljeća, kao tekstualno osnaživanje postojećeg imperijalnog projekta, ali i kao nadogradnju na klasično nasljeđe literature o svetim mjestima. No, prije nego što započnemo sa samom analizom Imām-zādeovog djela, potrebno je reći nekoliko generalnih primjedbi o historiji faḍāʾila Medine i njihovoj distinkciji.

GRAD U KOJI NEĆE UĆI NI KUGA, NI DEDŽDŽAL: FAḌĀʾILI MEDINE

U nedavno objavljenoj studiji Harryja Munta o Medini i kreiranju svetog prostora u “ranog islamskoj Arabiji”, navodi se kako je težište fokusa istraživača razvoja odnosa prema svetim prostorima bilo do sada usmjereno uglavnom ka Meki i al-Qudsu/Jerusalemu,⁵⁰ iako su Meka, Medina i al-Quds/Jerusalem tri grada čiju svetost – posebni status priznaje i najortodoksnija ulema. Munt u svojoj knjizi donosi razmatranje postepenog stvaranja svetosti Medine, te u procesu prepoznaje različite tekstualne gradacije i pregovaranja oko tog statusa koji ni u kojem slučaju nije bio neposredan. U kontekstu “posvećivanja” Medine i uspostavljanja njezinog posebnog statusa, faḍāʾilska literatura je odigrala iznimno bitnu ulogu.⁵¹ Pa ipak, i pored toga što se ekonomskim i političkim razlozima posvećivanja određenog prostora treba pridati značaj, ključni razlozi za prvobitno cirkuliranje predaja o odlikama Medine moraju se tražiti u osnovnim događajima iz rane islamske historije: hidžri, jačanju male zajednice muslimana u tom gradu i Poslanikovom preseljenju u njoj.

U tom kontekstu, nije zanemariva uloga koju medinski faḍāʾili – kao zasebne cjeline – imaju u nekima od sunitskih kanonskih djela hadisa: u Buḥārījevom *Šaḥīhu* ali i u *al-Muwattaʾi* Imama Malika. Na osnovu ovih djela, ali i ranih medinskih historija, stvoriće se lanac kanonskih djela koji će naposljetku formirati kolosalno djelo *Wafāʾ al-wafāʾ bi ʾaḥbār Dār al-Muṣṭafā* ʿAlī ibn ʾAḥmada al-Samhūdija⁵² koje će, u konačnici, imati presudan utjecaj na nastajanje djela Imām-zāde Ḥasana

⁵⁰ Harry Munt, *The Holy City of Medina: Sacred Space in Early Islamic Arabia*, Cambridge University Press, New York, 2014, 3 (posebno pogledati fusnotu 5).

⁵¹ Munt, *ibid.*, 149.

⁵² O ovom autoru vidi više u: ʿAlī ibn ʾAḥmad al-Samhūdī, *Wafāʾ al-wafāʾ bi ʾaḥbār dār al-Muṣṭafā* (ed. Qāsim al-Sāmarrāʾī), al-Furqān, 2001; Ḥamad al-Ġāsir, *Rasāʾil fī Tārīḫ al-Madīna*, Riyād.

al-Būsnawīja.⁵³ U kontekstu faḍā'ilske literature o Medini, ali i potrage za što ranijim izvorima o historiji ovoga grada (što, potom, implicira i problematiku ranih izvora u izučavanju historije islama u kojoj kasniji izvori posjeduju određeni uvid u djela koja više nisu dostupna), al-Samhūdijevo djelo vrši dvostruku funkciju tekstualnog ogledala za danas izgubljene ili fragmentirane rane historije grada Medine, ali i glavnog izvora za kasnija faḍā'ilska djela. Imām-zāde će iz pomenutog djela preuzimati potrebne informacije, ali i nadograditi i usmjeriti svoje djelo u pravcu u kojem ga je oblikovalo njegovo 17. stoljeće. U tom kontekstu, kako ćemo i vidjeti, intelektualni doprinos kasnoga 15/počeka 16. stoljeća (9. i 10. stoljeće po hidžri) neće biti zanemariv.

MEDINSKI FAḌĀ'IL ḤASANA IMĀM-ZĀDE AL-BŪSNAWĪJA

Jedna od specifičnosti korpusa faḍā'ila Medine (uz faḍā'ilsku literaturu Meke i al-Qudsa/Jeruselema) činjenica je da su djela u njezinu slavu mogli pisati i autori koji nisu bili vođeni patriotskom željom da osnaže reputaciju tog grada u kontekstu relacija moći. Drugim riječima, Medina je pripadala svim muslimanskim autorima koji su u njoj obitavali radi zijareta ili nauke,⁵⁴ a već rano se ovaj grad uspostavlja kao središte islamske pravne nauke.⁵⁵ Tradicija pisanja faḍā'ila Medine nastavljena je bez prekida u stoljećima pod osmanskom upravom,⁵⁶ a jedan od autora bio je i Imām-zāde Ḥasan al-Būsnawī u 17. stoljeću,⁵⁷ autor djela

⁵³ Utjecaj ovog djela 'Alī ibn 'Aḥmada al-Samhūdija vidan je i u kasnom osmanskome periodu, kao na primjer u slučaju historije Medine koju je napisao Aṣḳī Mustafa Efendi. Vidi više u: İsmail E. Erünsal, „Aṣḳī Mustafa Efendi ve Medine Tarihine Dâir Eseri“, *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014, 176.

⁵⁴ Vidi više u: Munt, *ibid.*, 160.

⁵⁵ Watt, W. Montgomery; Winder, R.B.. „al-Madīna“, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (ed. P. Bearman et al.), Brill Online, 2016.<http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-madina-COM_0603>

⁵⁶ Ovaj grad već u 17. stoljeću postaje plodno tlo za regrutiranje sufijskih sljedbenika među *muğāwirima*. Vidi: Dina Le Gall, *A Culture of Sufism: Naqshbandīs in the Ottoman World, 1450-1700*, State University of New York Press, Albany, 2005, 87-105.

⁵⁷ O autoru nismo mogli pronaći nikakve informacije u Muḥibbījevom biografskom rječniku *Ḥulāṣa al-'āṭār fi 'a'yān al-qarn al-ḥādī'aṣar*. Međutim, prema Aydinu Taşu, Imām-zāde je autor još jednog djela – *Muqāyasat al-maḍāhib* (fi al-fiqh), koje se nalazi u biblioteci Rašit Efendi u Kayseriju. Vidi: Aydın Taş, „Türkiye

Dalīl al-sā'irīn 'ilā ziyāra ḥabīb Rabb al-‘ālamīn (Vodič onima koji putuju u posjetu Miljeniku Gospodara Svjetova). Pojavljivanje ovog djela na faḍā' ilskoj sceni potiče više pitanja o odnosima pripadanja (vjerskog, regionalnog, ummetskog), tekstualnog osnaživanja geografskih i političkih poduhvata, "tradicije", te autoriteta. Pokušaćemo ukazati na moguće odgovore u nastavku rada.

Mehmed Handžić je prvi istraživač koji je otkrio autograf ovog rukopisa u Karađozbegovoj biblioteci u Mostaru, ali je imao nedoumice oko naslova, te je naveo naslov rukopisa na sljedeći način: *Dalīl al-sāmīrīn (musāfirīn?) 'ilā ziyāra ḥabīb Rabb al-‘ālamīn*.⁵⁸ Hazim Šabanović i sam ponavlja ovu verziju te bilježi naziv djela kao *Dalīl al-musāfirīn 'ilā ziyāra ḥabīb Rabb al-‘ālamīn*.⁵⁹ Međutim, usporedbom rukopisa djela (autografa) iz Bošnjačkog instituta (MS 0719) sa prepisom djela iz Süleymaniye Kütüphanesi (Laleli 1353), može se jasno vidjeti da je pravi naslov djela *Dalīl al-sā'irīn 'ilā ziyāra ḥabīb Rabb al-‘ālamīn*.⁶⁰

STRUKTURA DJELA

DALİL AL-SĀ'IRĪN 'ILĀ ZIYĀRA ḤABĪB RABB AL-‘ĀLAMĪN

Djelo Imām-zāde Ḥasana *Dalīl al-sā'irīn 'ilā ziyāra ḥabīb Rabb al-‘ālamīn* sastoji se od osam poglavlja (*bāb*) te zaključka (*al-ḥātima*). U prepisu iz Biblioteke Sulejmanija na samom početku rukopisa stoji napomena da je djelo "sakupio naš učitelj" (*ḡama'ahu šayḥunā wa 'ustāḍunā*) Ḥasan ibn Muḥammad čime se jasno ukazuje na to da ovaj primjerak nije autograf. Na autografskom primjerku rukopisa nalazi se bilješka koja ukazuje na to da je rukopis bio u posjedu Ibrahima sina Šejha Ismaila (Opijača),⁶¹ pored bilješke autora Imām-zāde koji kaže:

Ḥaḍā kitāb dalīl al-sā'irīn 'ilā ziyāra ḥabīb rabb al-‘ālamīn ta' līf al-'abd al-faḡīr al-mu'atarif bi al-ḍanb wa al-taqṣīr Ḥasan

kütüphanelerindeki belli bir fikhī mezhebe nispeti tespit edilmeyen yazma eserler“, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13:1, Elazığ, 2008, 117.

⁵⁸ Mehmed Handžić, Nekoliko dragocjenih rukopisa u Karađozbegovoj biblioteci u Mostaru, *Glasnik Vrhovnog vjerskog starješinstva Islamske vjerske zajednice*, II, br. 12, 1934, 635. U svome djelu *Književni rad bosansko-hercegovačkih muslimana* Mehmed Handžić uopće ne spominje Imam-zādea, budući da je ova knjiga objavljena 1933. godine, dakle prije njegovog otkrića Imamovićevog autografa.

⁵⁹ Hazim Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, Svjetlost, Sarajevo, 1973, 329.

⁶⁰ Postoji još jedan primjerak ovog djela u biblioteci Rašid Efendi u Kayseriju, do kojeg nismo mogli doći putem stranice < www.yazmalar.gov.tr >

⁶¹ Na određenim mjestima pojavljuju se bilješke pisane istim rukopisom.

al-Būsawī al-šahīr bi Imām Zāde min Allah 'alayh al-ḥusnā wa al-ziyāda.

Ovo je knjiga "Vodič onima koji putuju da posjete Miljenika Gospodara Svjetova". Napisao ju je siromašni rob koji priznaje svoje grijehe i mahane, Ḥasan al-Būsawī poznat kao 'Imām zāde, neka ga Allah obdari onim što je najljepše i obiljem.

Sam autor pojašnjava kako je boravio u Meki i Medini, te odlučio da napiše djelo u kojem će pobrojati neke od odlika Medine i valjanosti zijareta.⁶² Boravak u Medini (muḡāwara)⁶³ može se interpretirati kao jedan od načina približavanja svetom i nastojanje da se obitavanjem u njemu (ili u njegovoj blizini) postigne veći stepen duhovne budnosti/religioznosti/moći,⁶⁴ a budući da sveti prostor zahtijeva posebna pravila prilaska i boravka u njemu, značajan dio faḍā'ila čine opisi adaba koji dolikuju Medini.

Na jednom od početnih listova rukopisa, nalazi se bilješka kojom se djelo smješta na kozmološku vremensku liniju, te u kojoj jedan od vlasnika (?) navodi da je od vremena silaska (hubūt) Adema a.s. pa do "ovog našeg vremena" prošlo "sedam hiljada, tri stotine, sedamdeset i četiri godine".⁶⁵ Datum pisanja djela se nalazi nakon uvoda sa salavatima, prema čemu je ovaj faḍā'il nastao "hiljadu sedamdeset i druge godine", odnosno 1661/1662. godine.⁶⁶

U skladu s konvencijom u pisanju ovakvih djela, autor navodi sadržaj na samome početku. Međutim, autografski primjerak sadrži nepotpun pregled poglavlja i potpoglavlja, dok se potpuna lista nalazi u prepisu.⁶⁷ Na ovaj način može se ustanoviti da ovaj primjerak predstavlja svojevrsnu radnu verziju ili müsveddu.

Prema prepisu iz Biblioteke Sulejmanija, poglavlja koja djelo sadrži su sljedeća:

1. *Al-bāb al-`awwal fī faḍīla al-Madīna al-Munawwara* (Prvo poglavlje o vrlini Presvijetle Medine),

⁶² MS 0719 0007.

⁶³ U klasičnoj islamskoj literaturi, muḡāwara u Medini se ponekada smatrala vredonosnijom od one u Meki. W. Ende, „Mudjāwir“, *The Encyclopedia of Islam* (ed. C. E. Bosworth et al.), Volume VII, E. J. Brill, Leiden – New York, 1993, 293-294.

⁶⁴ Vidi Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Harcourt Brace & World, New York, 1968, 12.

⁶⁵ MS 0719 0004.

⁶⁶ MS 0719 0007.

⁶⁷ Podatke iz kopije prepisa koristićemo samo u slučaju utvrđivanja sadržaja, budući da ovom prilikom ne možemo upoređivati oba rukopisa i njihove značajne razlike.

2. *Al-bāb al-ṭānī fī faḍīla al-ziyāra* (Drugo poglavlje o vrlini posjete),
3. *Al-bāb al-ṭālīt fī bayān kayfiyya al-tawaḡḡuh 'ilā ziyāra sayyid al-'awwalīn wa al-'āḥirīn* (Treće poglavlje o obznanjenju izvrsnosti usmjeravanja ka posjedi Sejjidu prvih i zadnjih),
4. *Al-bāb al-rābi' fī bayān ḥadd al-masḡid al-nabawī wa ḥadd al-Rawḍa al-Muṭahhara* (Četvrto poglavlje o obznanjenju granice Poslanikove džamije i granice Čiste Revde),
5. *Al-bāb al-ḥāmis fī bayān al-'asāṭīn al-fāḍila* (Peto poglavlje o obznanjenju časnih stubova),
6. *Al-bāb al-sādis fī faḍīla al-Baqī' wa bayān ziyāra 'ahl al-Baqī'* (Šesto poglavlje o odlici al-Baqīje i obznanjenju posjete stanovnicima al-Baqīje),
7. *Al-bāb al-sābi' fī bayān ziyāra Masḡid al-Qubā* (Sedmo poglavlje o obznanjenju posjede džamiji al-Qubā),
8. *Al-bāb al-ṭāmin fī bayān faḍīla al-'Uḥud* (Osmo poglavlje o obznanjenju odlike al-'Uḥuda).

Pored spomenutog, ova poglavlja sadrže i potpoglavlja (riječ *faṣl* ovdje prevodimo u tom značenju), tako da prvo poglavlje sadrži dva potpoglavlja: *al-faṣl al-'awwal fī 'asmā' al-Madīna al-munawwara* (Prvo potpoglavlje o imenima Presvijetle Medine) i *al-faṣl al-ṭānī fī al-ḥatt 'alā 'iqāma bihā wa al-muḡāwira fihā* (Drugo potpoglavlje o podsticanju na boravak u Medini i bliskost njoj), treće poglavlje ima šest potpoglavlja: *al-faṣl al-'awwal fī kayfiyya ziyāra ṣalla Allah 'alayhi wa sallam* (Prvo potpoglavlje o izvrsnosti posjete Poslaniku s.a.v.s.), *al-faṣl al-ṭānī fī al-fawā'id 'allatī tata'allaq bi al-ziyāra* (Drugo potpoglavlje o koristima koje se vežu za zijaret), *al-faṣl al-ṭālīt fīmā yastahabb li al-zā'ir ba'd tamām al-ziyāra* (Treće potpoglavlje o onome što priliči posjetiocu nakon upotpunjenja zijareta), *al-faṣl al-rābi' fī bayān mā yalzum li al-zā'ir iḡtinābahu* (Četvrto potpoglavlje o onome što posjetilac treba izbjeavati), *al-faṣl al-ḥāmis fī faḍā'il 'Abī Bakr raḍiya Allah ta'ālā 'anhu* (peto potpoglavlje o odlikama Abu Bakra r.a.), *al-faṣl al-sādis fī faḍā'il 'Umar raḍiya Allah ta'ālā 'anhu* (Šesto potpoglavlje o odlikama Omera r.a.).⁶⁸ Šesto poglavlje također ima potpoglavlje *faṣl fī bayān kayfiyya ziyāra 'ahl al-Baqī' wa bayān fī 'ilm maṣḥadihi fīhi* (Potpoglavlje o obznanjenju izvrsnosti posjete stanovnika al-Baqīje

⁶⁸ Svakako je zanimljiv izostanak faḍā'ila nekih drugih članova Poslanikove porodice i ashaba, poput hazreti Aiše.

i obznanjenje o poznavanju njezinih mezara), a osmo *faṣl fī ziyāra šuhadā'ihī* (Potpoglavlje o posjeti šehida (Uhuda)). Zaključak nosi naslov *Ḥātima al-kitāb fī bayān ādāb ruḡū' al-zā'ir 'ilā 'ahl baladihi wa waṭanihi* (Zaključak knjige o obznanjenju adaba povratka posjetioca među narod svoje domovine i zemlje).⁶⁹ Organizacija naslova poglavlja i potpoglavlja u vidu hijeratskih pojmova pokazuje nastojanje da se održi koherentnost i cjelovitost djela,⁷⁰ a sami materijal koji ove cjeline sadrže (sačinjen od hadisa i različitih vrsta predaja) predstavlja iteraciju određenih tema i motiva bez čvrsto uspostavljenog hronološkog poretka.

Imām-zādeovo naslovljavanje poglavlja i potpoglavlja na određeni način predstavlja neke, ali ne i sve ključne teme u fokusu ovog djela. Slijedeći tripartitno određenje nekog prostora u faḍā'īlskoj literaturi, i prema klasifikaciji koju je sačinila Zayde Antrim u sklopu diskursa prostora,⁷¹ možemo prepoznati tri osnovne početne teme u djelu *Dalīl al-sā'irīn 'ilā ziyāra ḥabīb Rabb al-'ālamīn* koje otvaraju scenu za uspostavljanje posebnosti Medine:

- 1) Imenovanje prostora
- 2) Lociranje
- 3) Narativ o osnivanju grada

Uz ova tri elementa koja su sastavni dio diskursa prostora, u slučaju faḍā'īla koji se odnose na Medinu, mogu se dodati i sljedeća dva elementa:

- 4) Narativ o središnjoj ličnosti/zajednici

Ovi elementi su u argumentacijskoj funkciji faḍā'īla koja upotpunjava adabski dio usmjeren prema budućem pobožnom posjetiocu. Sva četiri pobrojana ključna elementa u konstrukciji prostora u faḍā'īlskoj literaturi oslanjaju se u potpunosti na niz autoritativnih djela iz historije grada Medine, te iz hadiske literature koja se odnosi na to mjesto, a u slučaju ovog djela dolazi i do preklapanja određenih elemenata, kao što je stapanje lociranja i narativa o osnivanju u jednu cjelinu, što se

⁶⁹ U autografu se nalazi djelomična lista koja se u veoma malim detaljima razlikuje od navedenog popisa iz Biblioteke Sulejmanija. Na primjer, prilikom nabranjanja potpoglavlja, pojavljuje se riječ bayān (obznanjivanje, otkrivanje): *al-faṣl al-'awwal fī bayān kayfiyya ziyāra ṣalla Allah 'alayhi wa sallam*. Ovaj rad će u nastavku koristiti odlomke iz autografskog primjerka koji se nalazi u Bošnjjačkom institutu u Sarajevu (MS 0719). Ovaj rukopis sadrži 76 listova.

⁷⁰ Stefan Sperl, „Man's "Hollow Core": Ethics and Aesthetics in Ḥadīth Literature and Classical Arabic Adab“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 70, No. 3 (2007), 461.

⁷¹ Vidi drugo poglavlje u studiji Zayde Antrim.

može protumačiti specifičnošću medinske historije u toku perioda rane zajednice. Iz istog razloga, narativi o središnjoj ličnosti – Poslaniku Muhammedu – biće analizirani u sklopu argumentacijskoga dijela, budući da u kontekstu ovog djela zamjenjuju narative o osnivanju grada. Posebno tretiranje ovih elemenata i način na koji oni postepeno kreiraju svetost Medine predmet je opširnije studije.

SVETOST, ARGUMENTI I ADAB

Potvrđujući Antriminu tezu o imenovanju kao jednom od ključnih elemenata diskursa prostora, Imām-zādeov faḍā'il započinje opširnu raspravu o nazivima Medine i o različitim kontekstima u kojima se pojavljuju neki od njih, sa različitim društvenim i religijskim implikacijama. Budući da je cjelokupan faḍā'il strukturiran na osnovu prezentacije elemenata po hijerarhiji od najznačajnijeg ka manje značajnom, tako i nabranje imena Medine počinje od predstavljanja aluzija na nju u Kur'anu, od referiranja na "Allahovu Zemlju" što je tumačenje Imām-zādea (i drugih mufessira kako saznajemo u nastavku) ajeta "O robovi Moji koji vjerujete, zbilja je Zemlja Moja prostrana, i samo Meni vi robujte!"⁷² Ostala imena Medine (za kojima slijede kraća ili duža objašnjenja) su: al-Ġābira, al-Ḥabāba, Dār al-'ahbār, Dār al-'īmān, Dār al-salāma, Dār al-sunna, Dār al-faḥḥ, Šāfiya (zbog hadisa prema kojem je njezina prašina ljekovita), Qubbat al-'Islām, al-Maḥfūfa (jer je prekrivena bereketom i melekima sa nebesa, ali i zato što je skrivena od kuge i, barem do posljednjeg trenutka, susreta sa Dedždžalom), al-Ṭayba. Autor također napominje da postoji devedeset i pet imena za ovaj grad – a ogroman broj imena upućuje na veličinu počasti koju ima.⁷³

Kao što je već više puta istaknuto, faḍā'ilska literatura o gradovima koristi ajete (ukoliko je to moguće), te hadise i ostale predaje. Tekstualna hijerarhija i pravila argumentiranja svetosti i posebnosti određenog mjesta nalagala su da se ono što se smatralo snažnijim dokazima postavi na početak izlaganja. Prvi argumenti o odabranosti ili preimućstvu Medine morali su, stoga, postaviti ovaj grad u superiorniji odnos naspram drugih

⁷² MS 0719 0015.

⁷³ MS 0719 0016; brojevi imaju prominentnu ulogu u faḍā'ilima. Tako je čest slučaj da se namaz u jednom od svetih mjesta uspoređuje sa namazom na drugom mjestu, i razlika se iskazuje u hiljadama (vidi, na primjer, različite varijacije hadisa o tome kako je namaz u Poslanikovoј džamiji bolji "hiljadu puta" od namaza u nekoj drugoj džamiji, "osim u al-Masġid al-Ḥarāmu", MS 0719 0027, 0028, 0029; također i predaje o mjesecu Ramazanu u Medini, 0029).

centralnih prostora hijerofanije koji u ovom kontekstu zauzimaju suparničku poziciju. Pri tome, namjera autora je na određeni način usmjerena ka tome da iznenadi čitatelja ukazujući na to da hijerarhija svetosti nije nepromjenjiva, te da dovoljna argumentacija može obrnuti redoslijed.⁷⁴ "Takmičenje" među prostorima odnosi se i na rituale koji se vezuju za njih, tako da Imām-zāde u bilješkama uz tekst donosi mišljenja o prednosti namaza u džamiji Qubā nad umrom i hadžom.⁷⁵

Autorstvo u faḍā' ilskim djelima u mnogome se odnosi na vrstu izvora koji se koriste i način kompiliranja materijala. I pored činjenice da je većina materijala koju neki faḍā' il sadrži preuzeta iz drugih izvora, autorska kreativnost se ogleda u načinu na koji se uspostavlja osnovni argumenti o odlikama, te vještost u izboru materijala. Konstruiranje svetosti se u Imām-zādinom djelu postiže ukazivanjem na karakteristike Medine, ali i na obavezu specifičnog ponašanja u njoj, kao i na priznavanje posebnosti Poslanika i Njegovih ashaba u hijerarhijskom poretku. U karakteristike Medine spada i određivanje granica njezinoga harema, kao i opis znamenitih prostora unutar nje, čemu Imām-zāde posvećuje znatan dio svoga djela.⁷⁶

U argumentacijskom dijelu faḍā' ila, ponavlja se nekoliko ključnih tema: boravak u svetom prostoru, smrt, ljubav, a kroz njih se proteže ideja da, ukoliko se određeni uslovi ispune, slijedi nagrada u vidu šafā' ata (zagovaranja). U faḍā' ilskom kauzalnom sistemu, odnos prema svetom prostoru u bliskoj je vezi sa konačnom sudbinom čovjeka, čime se potvrđuje njegova soteriološka vrijednost. Kao praktično nastojanje da se ostvari što bolji ishod, autor u djelo uključuje i potpoglavlja o onome što dolikuje ili ne dolikuje posjetiocu, ali i onome što bi trebalo činiti nakon povratka iz Medine. Na taj način, čitatelj i potencijalni posjetitelj priprema se za reinkorporacijsku i konačnu fazu hodočašća, nakon izlaska iz liminalnog preobražajnog prostora u kojem se zijaret obavio.

Međutim, prvenstvo Medine Imām-zāde Ḥasan nastoji dokazati ne samo u odnosu na druge gradove koji su značajni zbog svoje historijske

⁷⁴ Ova relativnost poretka u hijerarhiji svetosti različito se ograničava u svakom faḍā' ilskom djelu, ovisno o religijskoj ili nekoj drugoj usmjerenosti autora. U najrigoroznijim interpretacijama svetosti gradova, spominju se isključivo Meka, Medina i al-Quds/Jerusalem. O hadisu koji je potaknuo takvo ograničenje, vidi rad M. J. Kistera, „You Shall Only Set out for Three Mosques”. A Study of an Early Tradition“, *Le Muséon*, 82 (1969).

⁷⁵ MS 0719 0022.

⁷⁶ Ovu temu detaljno razmatra Harry Munt u pomenutoj studiji o Medini. U Imām-zādeovom rukopisu vidi MS 0719 0103-0115.

ili soteriološke uloge; štaviše, autor Medinu postavlja u nadređeni položaj u relaciji prema prostorima koji zauzimaju prominentno mjesto u kozmološkom poretku. Već na samom početku djela, ističe se prednost Medine čak i u poređenju sa Aršom i nebesima: *kaṁā qālahu Ibn 'Asākir fī tuḥfatih bal naqala al-Tağ al-Subkī 'an Ibn 'Aqīl al-Ḥanbalī 'innahā 'afḍal min al-'Arš wa šarraḥa al-Fākihiyy bi tafḍīlihā 'ala al-samāwāt.*⁷⁷ Hijerarhijsku strukturu faḍā'ila podržavaju česti paralelizmi: na način na koji se Medina postavlja iznad ostalih gradova i prostora, tako se daje prednost Poslaniku i njegovim ashabima, uz korištenje identične metodologije koja nalaže postavljanje ajeta na prvo mjesto, za čime slijede hadisi i ostale predaje. Jedan faḍā'il, zapravo, sačinjava više paralelnih piramidalnih struktura, u kojima se može primijetiti mjesto koje u hijerarhiji zauzimaju tekstovi, prostori ili osobe. Ipak, treba primijetiti kako hijerarhija nije zasnovana na binarnim podjelama strukturalističke ortodoksije sveto – profano, muško – žensko, staro – mlado, već na gradaciji svetosti i značaja.

Ključni hadiski argument koji će se više puta ponavljati kroz ovaj medinski faḍā'il je Poslanikova izreka da na ovom svijetu ne postoji mjesto u kojem bi više želio da mu se nalazi mezar od Medine (*mā 'ala al-'arḍ buq'a 'aḥabbu 'ilayya min 'an yakūn qabrī bihā minhā, ya 'nī al-Madīna*). Autorovo pojašnjavanje Poslanikove preferencije Medine proizlazi iz pretpostavke da je takva ljubav sankcionirana Božijom – da ona, zapravo, proističe iz Nje.⁷⁸

Sljedeci argument u korist Medine je činjenica da je nju Poslanik izabrao, te da su iz tog grada postignute pobjede koje su osnažile muslimansku zajednicu. Neki od ostalih argumenata koje Imām-zāde iznosi odnose se na predaje o učestalom pojavljivanju Džibrila, silazak velikog broja meleka, i slično. Bitno je istaknuti da se kao bitan argument u korist svetosti Medine i prostora oko nje upotrebljava i potencijalna nadnaravnost – na što, na primjer, upućuje predaja da se šehidi sa Uhuda nisu promijenili u svojim mezarima.⁷⁹

U skladu sa pretpostavkom da vjernici nastoje boraviti ili se barem približiti prisustvu svetog, značajan dio faḍā'ila posvećen je vrijednostima boravka u Medini. Argumenti u korist boravka (*muğāware*) poduprti su hadisima o Poslanikovom zauzimanju (*šafā'a*) za one koji izdrže

⁷⁷ MS 0719 0009.

⁷⁸ MS 0719 0010.

⁷⁹ MS 0719 0147-0148.

nevolje u tom gradu.⁸⁰ Muḡāwara svakako ne znači puko obitavanje u Medini, već uključuje poštivanje niza adabskih⁸¹ pravila. Međutim, još značajnije od boravka u okrilju svetog jeste smrt u njegovoj blizini, što postaje ideja vodilja u ovom faḍā'ilu.⁸² Poslanikova smrt u Medini uzima se kao dokaz prednosti nad Mekom (što autor potvrđuje nabranjem hadisa o Poslanikovo dovi da ga smrt ne zatekne u Meki).⁸³ Skoro sve odlike Medine vezane su za Poslanika, tako da narativ o Njemu kao središnjoj ličnosti postaje zamjena za narativ o osnivanju grada (koji je prisutan u faḍā'ilima drugih gradova, te u literaturi koja sačinjava diskurs prostora općenito). Medina je Njegov izbor, posjeta Njegovom mezaru jednako je vrijedna kao da je posjeta Njemu živome,⁸⁴ budući da Poslanik čuje salavate i selame.⁸⁵ Pored ovih predaja, Imām-zāde koristi i hadise koji se odnose na mjesto Muhammeda a.s. u poslaničkoj hijerarhiji, te u tom kontekstu, zagovaranje se više ne odnosi samo na eshatološku budućnost, već seže i u svetu povijest, u kojoj posredništvo nastoji zadobiti i Adem a.s.⁸⁶

Medinski faḍā'il ne sadrži samo odlike grada kao takvog, već i odlike okolnih znamenitih prostora,⁸⁷ te istaknutih ashaba koji su živjeli u njoj.⁸⁸ I u ovom slučaju koristi se hijerarhija u argumentaciji: na prvom mjestu dolaze ajeti koji se mogu odnositi na ashabe (ili na profil ličnosti koju predstavljaju), a potom hadisi (prelazi su jasno označeni)⁸⁹. U Imām-zādeovom faḍā'ilu prva zasebna cjelina u pogledu odlika ashaba odnosi se na Abū Bakra, a pored ajeta koje autor tumači shodno cilju faḍā'ila, spominju se hadisi koji ukazuju na Poslanikovu ljubav prema prvom halifi. Poslanikova ljubav se, prema tome, uzima kao osnovni

⁸⁰ MS 0719 0017.

⁸¹ U našem radu koristimo riječ *adab* u dva značenja: kao način preporučenog ponašanja i kao korpus klasične islamske literature za edifikaciju (o kompleksnosti termina "islamski" vidi Shahab Ahmed, *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton University Press, 2015.)

⁸² MS 0719 0018.

⁸³ MS 0719 0021.

⁸⁴ MS 0719 0024.

⁸⁵ MS 0719 0025.

⁸⁶ MS 0719 0030.

⁸⁷ Vidi cjelinu o odlikama Uhuda, MS 0719 0138.

⁸⁸ U osnovi, ovakva struktura nije neobična za bilo koji faḍā'il prostora, u skladu sa standardnim pitanjem o tome da li su ljudi istaknuti zbog toga što borave u specifičnom okruženju (da li je to okruženje imalo presudni značaj u njihovom formiranju) ili, pak, znameniti ljudi sačinjavaju odlike nekog grada.

⁸⁹ MS 0719 0084.

princip preferencije nekog prostora ili ličnosti, i tako prenosi nadalje (Njegova ljubav prema Abu Bakru obaveza je čitavome ummetu)⁹⁰. Iako je u slučaju Imām-zādeovog djela o odlikama prostora središnjost Poslanikove ličnosti potpuno logična – budući da je Medina Njegov izbor – bitno je napomenuti kako u ogromnom korpusu biografske literature (čije određene elemente faḍāʾ ili preuzimaju), *Poslanik je u centru tih životopisa, ponekada eksplicitno, a na drugim mjestima implicitno. On je paradigma svetosti, primjer muževnosti, paragon liderstva, uzor pobožnosti*.⁹¹ Poslanikov primjer se treba emulirati, što je faḍāʾilska preporuka koja stoji iza svesrdne podrške medinskih odlika.

Pored nastojanja da se obični vjernik koji nije Medinjanin porijeklom približi svetom i zadobije moguće posredovanje, i sami stanovnici Medine su pod hadiskom zaštitom, tako da odnos prema ovom gradu uključuje i poštivanje njezinih stanovnika i priznavanje njihove privilegije. Hadisi koji se upotrebljavaju u ovom kontekstu priznaju “očišćenost” grada od mnogoboštva i prednost stanovnika Medine u odnosu na Meku i Taif u pogledu zagovaranja na Onome Svijetu.⁹² “Čistoća” se zahtijeva i od posjetilaca, tako da djelo sadrži odlomke koji govore o tome na koji način se treba prilaziti medinskom prostoru i šta se ne smije zanemariti.⁹³

Adabska pravila koja se uspostavljaju u faḍāʾilu usmjerena su ka sjevremenom čitaocu, bez oznaka koje bi ukazivale na period, i bez razvijanja “dugačkoga narativa”. Sami hadisi koji se upotrebljavaju sadrže narative koji su kondenzirani u najvećoj mogućoj mjeri, radi eliminacije specificirajućih oznaka.⁹⁴ Hadis, stoga, karakteriše “otvorenost” i “mobilnost”⁹⁵ koja mu pomaže da se uklopi u različite tekstualne kontekste, te da postigne potrebnu gradaciju i nijansiranje poruke koja je iskazana u naslovu. Pored hadisa, adabska pravila su donesena u vidu primjedbi u prezentu koje ukoliko se odnose na muškarce, dolaze

⁹⁰ MS 0719 0089.

⁹¹ Kecia Ali, *The Lives of Muhammad*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2014, 16.

⁹² Polemička priroda faḍāʾila podrazumijeva i odstranjivanje rivalskih predaja, kao u slučaju rasprave oko prostora u kojem je ukopana glava hazreti Huseina (MS 0719 0120-0121), gdje autor odbacuje tvrdnje o Aškelonu i Kairu kao mogućim mjestima ukopa.

⁹³ MS 0719 0037.

⁹⁴ Stefan Sperl, Man’s “Hollow Core”: Ethics and Aesthetics in Ḥadīth Literature and Classical Arabic Adab, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 70, No. 3 (2007), 461.

⁹⁵ Sperl, *ibid.*, 461.

na prvom mjestu. Pravila za žene slijede kasnije, i uključuju koncepte poslušnosti (ḥuḍū'), poniznosti ('iftiqār), potčinjenosti (ḥuṣū').⁹⁶

Iako svako faḍā'īlsko djelo o gradovima nastoji istaknuti prednosti izabranog prostora, određena pravila hijerarhije su zadržana i onda kada je riječ o Poslanikovom gradu. U Medini se ne obavljaju isti rituali kao u Meki, te je, stoga, i sami pristup tim mjestima drugačiji. Ključni čin koji obilježava pristup medinskom prostoru je selam upućen Poslaniku,⁹⁷ a koji se u osmanskoj sufijskoj tradiciji može povezati sa selam – ilahijom koja je i danas dio zikra. Poštivanje svetog prostora Medine, u faḍā'īlu Imām-zāde, podrazumijeva i slijeđenje priznatih sunitskih religijskih autoriteta, te izbjegavanje novotarija. Dakle, iako faḍā'īli koriste predaje različitih stepena vjerodostojnosti, pri čemu *Dalīl al-sā'irīn* nije izuzetak, Imām-zāde ne odstupa od potvrđivanja prednosti Meke nad Medinom u ritualnom smislu, te ukazuje na razlike u pristupu oba prostora. Za razliku od standardnog hadiskog djela, koje bi bilo fokusirano na uspostavljanje isnada i određivanje vjerodostojnosti, faḍā'īli često preuzimaju predaje koje su samo poučne prirode, te se time približavaju adabskoj literaturi.⁹⁸

Adabski dio faḍā'īla može istovremeno biti i jedna vrsta *aide-mémoire*, podsjetnika samome autoru, *mapa fragmentiranih sjećanja sa jasno ocrtanim geografskim poretkom*.⁹⁹ Takva geografska mreža utječe na ponašanje posjetioca, pa čak i na samo njegovo zamišljanje Poslanika i Njegovog Prisustva.¹⁰⁰ Poslaniku se posjetilac – prema adabskom pravilniku – obraća u drugom licu i tako nastoji da uspostavi direktan kontakt.¹⁰¹ Nakon Poslanika, po ustanovljenoj hijerarhiji slijede Abu Bakr i 'Umar, a njihovo pozdravljanje povezano je sa ulogom koju su imali u prvim godinama silaska Objave. Prominentnu ulogu u adabskom dijelu imaju i članovi Poslanikove porodice, kao što je Hazreti Fatima,

⁹⁶ MS 0719 0038; iako za modernoga čitatelja ovakvi pojmovi mogu zazvučati diskriminativno, oni se također pojavljuju u kontekstima koji se odnose na oba roda (vidi adabe prilaska šehidima Uhuda, MS 0719 0145).

⁹⁷ Motiv koji se ponavlja na više mjesta u rukopisu. Vidi, na primjer, MS 0719 0074 – 0075.

⁹⁸ O sličnostima, razlikama i razvojnem putu adabske i hadiske literature, vidi djelo Tarifa Khalidija, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge University Press, 2004 (digital printing).

⁹⁹ *A Lonely Wayfarer's Guide to Pilgrimage, 'Ali ibn Abi Bakr al-Harawi's Kitab al-Isharat ila ma'rifat al-Ziyarat* (prevod i uvod Josef W. Meri), The Darwin Press, INC, Princeton, New Jersey, 2004, xxvii.

¹⁰⁰ MS 0719 0042.

¹⁰¹ MS 0719 0043, 0044.

te u ovom kontekstu, adabski dijelovi faḍā'ila uključuju predaje koje se odnose na posebnost 'ahl al-bayta i obavezu specifičnog ponašanja prema njima.¹⁰² Pored toga, Imām-zāde donosi i mišljenja uleme o ljubavi prema potomcima ashaba.¹⁰³ Ljubav prema Poslanikovoj porodici postavljena je iznad mogućih mezhebskih raskola i nesuglasica, zbog čega se navode predaje o tome da Poslanik dolazi u snove onima koji se na neki način ogriješe o Njegovu Porodicu, pa makar oni (koji su se ogriješili) smatrali da su u dogmatskom ili ritualnom pogledu na ispravnoj strani.¹⁰⁴ Osobito je zanimljiva predaja o čovjeku optuženom za ubistvo i osuđenom na smrt, koji biva pomilovan nakon što se (posredstvom tri sna u kojima je vladar vidio Poslanika) uspostavi da je on, zapravo, štitio čast ženskog potomka Poslanikove porodice.¹⁰⁵ Učestalost predaja koje upotrebljavaju motive sna i rješenja koja se mogu iz njih izvesti upućuju na legitimiziranje i veoma pozitivan odnos hadiske literature prema oneiričkom argumentacijskom dokazu (uz određene restrikcije).¹⁰⁶

Kao što je to slučaj sa ostalim hadisko-adabskim djelima, i ovaj faḍā'il donosi kraće digresije u vidu fawā'ida. Fawā'idi su kraće upute koje se odnose na detalje posjete (kao što je, na primjer, predaja o tome da su rani sljedbenici stajali radi selama kraj (Poslanikove) glave, zato što im je bilo teško da stoje naspram lica (zbog toga što je u njihova vremena – *fī zamanihim* – bio spriječen prilaz licu iz soba).¹⁰⁷ Fawā'idi se pojavljuju na različitim mjestima u rukopisu, međutim, i pored svoje digresivne prirode, ostaju vezani za glavnu temu poglavlja i jednostavno djeluju kao dopuna glavnom argumentu poglavlja ili potpoglavlja, koja ipak ne može da se u potpunosti uklopi u osnovni narativ.¹⁰⁸ Zbog toga najčešće dolaze na samom kraju cjeline. U određenom smislu, fawā'idi su dodatni argumenti koji mogu ukazati na to da iako faḍā'ilska lite-

¹⁰² Vidi, na primjer, MS 0719 0063.

¹⁰³ MS 0719 0064.

¹⁰⁴ MS 0719 0068.

¹⁰⁵ MS 0719 0069-0070.

¹⁰⁶ Vidi više u: Ibn Abī al-Dunyā, *Morality in the Guise of Dreams: A Critical Edition of Kitāb al-Manām* with Introduction by Leah Kinberg, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1994, 35-36; o tumačenju snova u osmanskom kontekstu vidi: Cemal Kafadar, „Mütereddīt bir Mutasavvıf: Üsküp'lü Asiye Hātūn'un Rūya Defteri 1641-43“, *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık* 5, 168-222.

¹⁰⁷ MS 0719 0052.

¹⁰⁸ Očit primjer digresije koja se direktno ne odnosi na osnovni argument djela o odlikama Medine je rasprava o godinama u kojima su Poslanik, Omer i Alija umrli. MS 0719 0100-0101-0102. Fawā'idi se često bave brojevima – na primjer, koliko je ashaba ukopano u Medini (MS 0719 0114).

ratura – budući da je ogranak hadiske literature – uglavnom pokazuje karakteristike ahistoričnosti, u djelima koji pripadaju tom korpusu ipak se pojavljuju reference na Poslanikovo vrijeme i vrijeme prvobitne muslimanske zajednice, ali također i reference na kasnije periode, ukoliko mogu podržati glavni argument – koji je sročan da bi podržao svestremenost određene poruke. Ovakve vremenske reference se svakako mogu pojaviti i u glavnom tekstu faḍā'ila, upućujući čak i na neke historijske ličnosti koje su zbog svoje specifične političke pozicije zadobile značajan prostor, ali i popunile potrebnu ulogu u narativu. Da bi pokazao značaj ljubavi prema Poslanikovim potomcima, na primjer, Imām-zāde koristi al-Naḡm Ibn Fahdovu¹⁰⁹ pripovijest o Timur Lenku, u kojoj se on pokazuje kao standardni zlikovac, sve dok ga pojavljivanje u snu zajedno sa Poslanikom i Poslanikovo isticanje Timur Lenkove ljubavi prema Njegovim potomcima ne iskupi u određenoj mjeri.¹¹⁰ U mamelučkim historijskim narativima (koje često sadrže faḍā'ilska poglavlja) sudbina nekih drugih mongolskih vojskovođa je također usmjeravana snovima u kojima su se pojavljivali članovi Poslanikove porodice, tako da se ovaj motiv ne može posmatrati izolirano.¹¹¹

Iako je upotreba prvog lica ograničena u ovom i sličnim djelima, kada se ipak pojavi, ona ukazuje na potrebu autora da izvijesti o tome da je lično doživio ono o čemu govori. Na taj način uspostavlja se kriterij tekstualne "istinoljubivosti", iako se, s druge strane, u samu činjenicu postojanja prvog lica u ovakvim djelima ne može učitavati naratološka složenost iz pozicije književnih teorija 21. stoljeća. Naime, u faḍā'ilu ne postoji distanca između naratora i "sebe koje je opričano".¹¹² Drugim riječima, ne postoji razvoj naratorove svijesti, za što postoje barem dva razloga. Jedan od njih je taj što je prožimajuća osobina osmanskih predstavljačkih i performativnih umjetnosti izbjegavanje ili nedostatak interesa da narator sebe pogleda kroz trodimenzionalnu perspektivu.¹¹³ Drugi razlog je krajnje didaktička priroda ove vrste djela, čiji cilj je da

¹⁰⁹ Mamelučki historičar.

¹¹⁰ MS 0719 0071.

¹¹¹ Ğarband, jedan od potomaka Hulagua je usnio 'Aliju ibn Abī Ṭālība i odustao od daljeg prodiranja u Siriju nakon njegovoga upozorenja. Vidi: Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ṣaṣrā, *al-Durra al-Muḍī'a fī l-Dawla al-Zāhirīya* (ed. William M. Brinner), University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1963, 140-141.

¹¹² Cemal Kafadar, „Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature“, *Studia Islamica*, No. 69 (1989), 138.

¹¹³ Ibid., 138.

prenese bitne vijesti o značaju prostora i pravilnom obavljanju zijareta, odnosno, fokus je na pravilnom prenošenju pouke i poruke, što zasigurno stavlja u drugi plan bilo kakvo razvijanje naratorove svijesti.

Fawā'idi, historijske reference, upozorenja (tanbīh), parenetički iskazi, hijerarhijske strukture i paralelizmi, ali i povremene autorove opservacije u prvom licu, prožimaju djelo *Dalīl al-sā'irīn*. Autor svjesno preuređuje materijal i podsjeća čitatelja na prethodno spomenute činjenice. Na primjer, struktura odlika drugog halife Omera paralelna je Abu Bakrovoj, s tim što autor napominje da neće ponavljati predaje koje su prethodno spomenute, a koje uključuju obojicu prvih halifa.¹¹⁴ Na taj način – uz ostale argumente koji to potvrđuju (kao što je dosljednost u hijerarhijskom argumentiranju) – može se primijetiti podrobna organizacija materijala i autorova sistematičnost koja ukazuje na mogućnost da ovo djelo nije bilo isključivo pobožnjačkoga karaktera, već da se putem njega demonstrirala učenjakova erudicija. Drugim riječima, faḍā'il je pružao tekstualni prostor za iskazivanje upućenosti u različite grane (ne samo hadiske) nauke. Zaključni dio našega rada odnosiće se na tekstualne autoritete koji su utjecali na kreiranje do sada jedinog poznatog bosanskog djela o odlikama Medine.

TEKSTUALNI I PROSTORNI AUTORITETI

Pisati o Medini značilo je, prije svega, priznati i poštivati autoritet određenog prostora koji je smješten u sami vrh svete hijerarhije, eliminisati rivalske pretenzije, te podržati i razvijati preporučeni odnos prema njemu (koji prevashodno uključuje adabska ritualna pravila), te izbjegavati pokuđeno. Autoritet prostora, stoga, nameće se kao primaran – bilo da je potvrđen autoritetom Poslanika ili Njegovih ashaba i porodice. Ono što se nalazi na faḍā'ilskoj sceni je preplitanje različitih vrsta autoriteta koji dopunjavaju jedni druge ili su u hijerarhijskom odnosu (nativ o Poslaniku osnažuje nativ o prostoru, a ne obratno).

Međutim, Imām-zādeova Medina nije isključivo djelo koje je produkt njegovog uvida u šaroliku paletu hadiske literature i njezinoga spretnog kompiliranja.¹¹⁵ Ovaj medinski faḍā'il se uklapa u razuđeni kanon klasične islamske literature na način da tekstualni autoriteti postaju jednako

¹¹⁴ MS 0719 0091.

¹¹⁵ Imām-zāde u uvodu iskazuje svoju želju da napiše skraćeno djelo (muḥtaṣar) a njegovo konstruiranje naziva "redanjem" (tarkīb) – MS 0719 0007. Djelo *Ḥuḷaṣa waḑā' al-waḑā' bi 'aḥbār Dār al-Muṣṭafā'* 'Alī ibn 'Aḥmada al-Samhūdīja, koje Imām-zāde obilato koristi, također je skraćena verzija opširnije historije.

bitni kao i sami diskurs prostora. Drugim riječima, iako je medinski prostor sam po sebi od iznimne vjerske vrijednosti za autora, njegovo preimućstvo se gradi uz pomoć kanonskih djela, što predstavlja i način da se Imām-zāde sa svojim faḍā'ilom uspostavi kao jedan od specifičnih "historičara" ovoga grada. Za razliku od djela koja nastaju kao odgovor na orijentalistički izazovu 19. ili 20. stoljeću, u periodu kada Imām-zāde piše ovaj faḍā'il, djela o Poslaniku su sadržavala različite vrste materijala, i nisu nužno zahtijevala posvećeničku preciznost u detaljima, te se ne mogu smatrati "knjigama iz historije".¹¹⁶

Imām-zāde često dosljedno bilježi citate, autore i djela, iako ponekada ostavlja imena bez dodatnih referenci, što otežava proces utvrđivanja literature koja je presudno utjecala na njegov faḍā'il. Da bi sačinio jedan faḍā'il, Imām-zāde se nije koristio samo faḍā'ilskom literaturom, a pogotovo ne samo djelima koja su se bavila isključivo Medinom; naprotiv, autor je koristio široki raspon literature od kojih ćemo pobrojati osnovne žanrove. Neka od djela koja ćemo spomenuti mogu pripadati različitim pobrojanim žanrovima (granica između faḍā'ila i historije grada u nekim slučajevima može biti tanka), a neka djela pak u sebe uključuju više različitih žanrova (što pokazuje kolosalno djelo 'Alī ibn 'Aḥmada al-Samhūdīja).¹¹⁷ U ovu listu nećemo uključivati Kur'an, te način na koji Imām-zāde koristi ajete, budući da smo već ranije ukazivali na njihovo tekstualno prvenstvo. U djelu *Dalīl al-sā'irīn* se, dakle, koriste sljedeći žanrovi:

1. Hadiske zbirke; Imām-zāde uglavnom navodi kutub al-sitta, odnosno šest kanoniziranih hadiskih zbirki u koje spadaju: Ṣaḥīḥayn (hadiske zbirke Muslima i al-Buḥārīja)¹¹⁸, Sunan 'Abū Dawūd al-Ḥākima, al-Tirmīdīja, al-Nasā'ija, Ibn Maḡaa. Uz to, autor često citira *al-Muwaṭṭa'* Imāma Mālīka, hadisko djelo koje je značajno zbog svoje pravne orijentacije, ali i

¹¹⁶ Michael Lecker, „Glimpses of Muḥammad's Medinan decade“, *The Cambridge Companion to Muḥammad* (ed. Jonathan E. Brockopp), Cambridge University Press, 2010, 62-63.

¹¹⁷ Ḥamad al-Ġāsir napominje kako je teško nabrojati sva imena knjiga koje se koriste u Samhūdījevom djelu. Ḥamad al-Ġāsir, *Rasā'il fī tāriḥ al-Madīna* (u: 'Alī ibn 'Aḥmad al-Samhūdī, *Wafā' al-wafā' bi 'aḥbār dār al-Muṣṭafā* (ed. Qāsim al-Sāmarrā'ī), al-Furqān, 2001, 33.

¹¹⁸ Na više mjesta u djelu ponavlja se titula "Ṣayḥān" koja se odnosi na Muslima i Buḥarija, budući da nije riječ o sektaškom kontekstu, gdje bi se mogla odnositi na halife 'Abū Bakra i 'Umara. U osmanskoj tradiciji ova riječ preuzima oblik "ṣeyheyn".

poznatu hadisku zbirku al-Nawawīja. Pored ovih temeljnih hadiskih zbirki, Imām-zāde navodi i neke druge sekundarne hadiske zbirke, poput one od, 'Aḥmada ibn Ḥanbala, al-Dārimija, al-Bazzāra, 'Abu Ba'īja; kao i komentare hadiskih zbirki autora al-Ṭabarānīja (*al-Kabīr*; *al-'Awsaṭ*), al-Qastallānīja (*Šarḥ al-Buḥārī*), Mulla 'Alī al-Qārīja (*Šarḥ al-miškāt* i *Ġāmi' al-wasā'il - Šarḥ al-šamā'il*).

2. Sīre i djela o Poslaniku općenito; tako autor navodi Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Umar al-Wāqidīja (ali autor ne precizira iz kojeg djela citira), al-Ḥalabīja (*'Insān al-'uyūn*), al-Qāḍīja (*al-Šifā'*), Ibn al-Ġawzīja (*Kitāb al-wafā' fi faḍā'il al-Muṣṭafā'*).
3. Biografski rječnici; u ovu kategoriju možemo uključiti djelo Ibn 'Asākira.¹¹⁹
4. Historije i faḍā'ili Medine; u ovu kategoriju spadaju djela Ibn Zabāle (*'Aḥbār al-Madīna*¹²⁰), Ibn Šabbe (bez navođenja naziva djela), kao i opširno djelo *Ḥulasa wafā' al-wafā' bi 'aḥbār Dār al-Muṣṭafā'* 'Alī ibn 'Aḥmada al-Samhūdīja.
5. Historije i faḍā'ili drugih gradova; poput djela *Faḍā'il Makka* (pripisuje se Ḥasanu al-Bašrīju), *'Aḥbār Makka fi qadīm al-dahr wa-ḥadīthih* Abū 'Abd Allah Muḥammad ibn 'Ishāq ibn al-'Abbās al-Fākihīja, *Tārīḥ* Ibn al-'Adīma, *Tarġamat sāhib Makka al-šarīfa* (al-Ḥusaynī). Također, djelo Ibn 'Asākira se može također podvesti pod ovu kategoriju.
6. Različite vrste kompilatorskog i komentatorskog materijala, kao i djela koja nije moguće jednostavno klasificirati poput al-Ġazālījevog *Iḥyā'a*. U ovu kategoriju uvrštavamo i referiranja na djela ili autore u slučaju da neki od ključnih podataka nedostaju (naziv autora ili djela). Imām-zāde tako spominje brojne klasične autore bez navođenja njihovih djela, kao na primjer: 'Abī Ḥāzima, (al-)Zubayr ibn Bakkāra, al-Za'farānīja, 'Abū 'Alī al-Fuḍayl Ibn 'Iyāḍa, Ibn 'Abī Ḥātima, al-'Ašma'īja, al-Ġamāl al-Muršidīja, Qāḍīja 'Abd al-Wahhāba, al-Ḍiyā' (možda se odnosi na Ḍiyā' al-Dīna al-Maqdisīja), Ibn al-'Arabīja, al-Naġm Ibn Fahda, al-Šihāb al-Kūrānīja, al-Taqiyya al-Fāsīja, ali i djela bez autora (*Ġāmi' al-'uṣūl*, *al-Maġd*, *Šarḥ al-muwāhib al-*

¹¹⁹ O ovom Ibn 'Asākirovom djelu vidi više u: Ahmet Alibašić, „Ibn 'Asakirova povijest grada Damaska: Slavno dostignuće muslimanske historiografije“ *Anali GHB*, XXI-XXII, 2003, 181-200; također vidi James E. Lindsay, *Ibn Asakir and Early Islamic History* (ed. James E. Lindsay), Darwin Press, Princeton, 2001.

¹²⁰ Kod Imām-zāde navedeno kao "Ḥabar" (MS 0719 0109).

ladūniyya, *al-'Uns al-Ġalīl* – vjerovatno djelo *al-'Uns al-Ġalīl bi Tārīḥ al-Quds wa al-Ḥalīl* Muğīr al-Dīna al-'Ulaymīja¹²¹). Neka od imena i djela koja se također spominju su Ibn Ḥabīb al-Sulamī (*al-Wāḍiḥa*), al-Muḥibb al-Ṭabarī (*Riyāḍ*), al-Ḥakīm al-Tirmīḍī (*Nawādir al-'uṣūl*), Ibn 'Abī al-Dunyā (*Makārim al-'Aḥlāq*), Imam al-Bayhaqī (*Šu'ab al-'imān* i *al-Dalā'il*), al-Qurṭubī (*Taḍkira*), Nūḥ Efendi (*Šarḥ li ḡāmi' al-ṣaḡīr*), al-Qāḍī 'Abī al-Ḥasan (*Fawā'id*), Sayyid 'Alī (*Šar'at al-'Islām*), Ibn Ḥaḡar al-Haytamī (*Šawā'iq al-muḥriqa*, *Šarḥ hamziyya*), te 'Abd al-Waḥḥāb al-Ša'rānī (*al-'Uḥūd al-Muḥammadiyya*). Imām-zādeov faḍā'il također navodi rječnike (qāmūs), ali ne precizira iz kojih je tačno crpio informacije.

Usporedba sa popisom knjiga iz sultanskog fermana za program *medāris-i Ḥāqāniye* iz godine 973/1565.¹²² pokazuje izvjesno preklapanje sa Imām-zādeovim izvorima, osobito u slučaju hadiskih zbirki te njihovih komentara. Ponekada Imām-zāde grupiše autore sličnih djela, tako da spominje “grupu mufessira” (ḡamā'a min al-mufassirīn)¹²³, “menasičku skupinu” ('ahl al-manāsik)¹²⁴, ili, pak, “neke historičare” (ba'ḍ al-mu'arriḥīn)¹²⁵ pa čak ostavlja puki izraz “ljudi” kao u primjeru “ljudi se razilaze” ('iḥtalafa al-nās)¹²⁶, dok se neka djela također spominju posredno preko drugih (kao, na primjer, kada Imām-zāde citira 'Abī Ḥanīfin *Musnad* putem al-Kamāla Ibn al-Humāma¹²⁷ ili al-Ḥāfiẓa 'Abī Mūsā al-'Isbahānija preko al-Nawawījevog djela *Ru'ūs al-masā'il*).¹²⁸ Ovakva lančanost u prenošenju informacija karakteristika je hadiske literature i očituje se na dva načina: utvrđivanjem seneda prenosilaca za određeni hadis, ali i praćenjem putanje te predaje kroz autoritativna djela klasične islamske literature. Još jedna zanimljivost veže se za povremene titule koje autor bilježi uz imena učenjaka. Na primjer, u slu-

¹²¹ Ovo složeno djelo koje ima kako faḍā'ilski i historijski dio, tako i dio posvećen biografijama učenjaka, vladara i uglednika, predstavlja bitan izvor za historiju al-Quds/Jerusalem.

¹²² Vidi više u: Shahab Ahmed i Nenad Filipović, „The Sultan's Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial medreses Prescribed in a fermān of Qānūnī I Süleymān, Dated 973 (1565)“, *Studia Islamica*, No. 98/99 (2004), 183-218.

¹²³ MS 0719 0015.

¹²⁴ MS 0719 0055.

¹²⁵ MS 0719 0103.

¹²⁶ MS 0719 0120.

¹²⁷ MS 0719 0053.

¹²⁸ MS 0719 0053.

čaju komentara al-Kamāla Ibn al-Humāma (*Faḥ al-qadīr*) Imām-zāde navodi prefiks “al-muḥaqqiq”. Autor rjeđe navodi prefikse poput ovog prije imena autora. Osim titule “muḥaqqiq”, spominje i titulu “‘arif”. U ovom kontekstu, titula “muḥaqqiq” može se dovesti u vezu sa pojmom taḥqīqa (naspram taqlīda - imitiranja), odnosno racionalnog potvrđivanja istina vjere. Za autora koji bi nosio titulu “muḥaqqiq” pretpostavljalo bi se da može kritički procijeniti ono što čuje ili pročita.¹²⁹ Pojava ovakve titule u kontekstu hadiskog djela za koje se može pogrešno pretpostaviti da posjeduje isključivo kompilatorski karakter, ukazuje na autorsku budnost, te, u kombinaciji sa nekim drugim elementima kao što su komentari u prvom licu i kritičko propitivanje primljenog materijala, opovrgava statičnost kao karakterizaciju ove literature.

Šta nam također govori činjenica da je Imām-zāde koristio široki spektar djela iz klasične islamske literature, prevashodno hadiskoga korpusa? Koliko je bitna činjenica da je to činio pišući u Medini – te da, pri tome, sasvim sigurno nije bio usamljeni učenjak koji je dolazio iz Bosne?¹³⁰ Da bi se dobio odgovor na ova pitanja, potrebno je ukratko sagledati širi politički i društveni kontekst razvoja intelektualnog mišljenja u 11/17. stoljeću, te pokušati dati preliminarni odgovor koji će ukazati na značaj Imām-zādinog faḍā'ila kao djela koje aktivno komunicira sa tekstualnim autoritetima, i predstavlja odraz oživljavanja proučavanja hadisa u 11/17. i /12/18. stoljeću, kao i mogućnost da je ono dio kreiranja diskursa svetih mjesta u službi imperijalnog osmanskog geografskog projekta.

Iako djelo Imām-zāde Hasana dolazi jedno stoljeće nakon osmanskog osvajanja Šama, Egipta i svetih mjesta, može se sa sigurnošću pretpostaviti da se uklapa u fazu intelektualne razmjene između arapskih i rumelijskih učenjaka, te da je bio sastavni dio recipijentske mreže u cirkulaciji knjiga tog perioda.¹³¹ Ta razmjena je bila, kako Helen Pfeifer

¹²⁹ O konceptu taḥqīqa i njegovoj relevantnosti u kontekstu 17. stoljeća, vidi Khaled al-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, Cambridge University Press, New York, 2015, prvo poglavlje.

¹³⁰ O muḡāwirima (i muḡāwirikama) iz Rumelije kao recipijentima u surre procesu početkom 17. stoljeća vidi rad Azre Gadžo Kasumović, „Defter donacija upućenih u dva Časna Harema/Surre defteri iz 1617/18. godine“, *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, br. 34, 2013, 21-22; kao i o onima čije porijeklo je specifično bosansko, 28-30; pored toga, ovaj rad pokazuje kompleksnu mrežu različitih vrsta institucija (tekije, mektebi, medrese) kao recipijenata sultanske pomoći prilikom hadžijske povorke (23-24).

¹³¹ O intelektualnim razmjenama i cirkulaciji knjiga u periodu nakon osmanskog osvojenja Šama, Egipta i svetih mjesta vidi Helen Pfeifer, „Encounter After the

pokazuje, uglavnom jednostrana barem u početku, budući da “Arapi nisu osjećali isti afinitet za rumijske tradicije, kao što su Rumije imale za arapski književni korpus”.¹³² Na ovaj način, ideje su putovale iz arapskih provincija u središte Osmanske imperije, i negdje na tom putu, Imām-zāde, za kojeg se može pretpostaviti da je bio ne samo prosječno obrazovan, već i dovoljno kvalifikovan da prenosi znanje, predstavlja osmanskoga alima koji je nastojao integrisati novostečena znanja, ali i, vjerovatno, usmjeriti ih u pravcu imperijalnog geografskog projekta. Taj projekat se nije odražavao samo u kartografskim ili klasičnim geografskim djelima koja su nastajala kao produkt visoke kulture pokroviteljstva, već se nužno mora posmatrati i u književnoj produkciji različitih društvenih slojeva. Literatura koja se bavi svetim mjestima i hadžom, čiji tekstualni modeli-prethodnici se nalaze u arapskoj klasičnoj literaturi, u Osmanskoj imperiji se naglo pojavljuje u 16. stoljeću.¹³³ Što se tiče

Conquest: Scholarly Gatherings in 16th Century Ottoman Damascus“, *International Journal of Middle East Studies*, volume 47, issue 02, maj 2015; Pfeifer detaljno obrađuje ulogu medžlisa – okupljanja u intelektualnoj razmjeni, cirkulaciji knjiga i samom njihovome nastajanju. O medžlisima i njihovoj ulozi u podupiranju razvoja proučavanja hadisa, ali i književnosti, historije i jezičkih nauka vidi: Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840*, University of Texas Press, Austin & London, 1979 (treće poglavlje). Mi nažalost ne posjedujemo dovoljno podataka da bismo utvrdili na koji način je Imām-zāde sakupljao djela ili uopće saznavao za njih – sasvim je vjerovatno da je to bio dio njegovog obrazovnog procesa. Međutim, ukoliko je učestvovao u medžlisima, to bi možda moglo objasniti povod (budući da su ga prijatelji zamolili da napiše ovo djelo), ali i širenje djela čije primjerke danas možemo naći u Istanbulu i u Vatikanu. Ovaj posljednji podatak koji navodi Brockelmann (GAL S II, 520) još uvijek ne možemo provjeriti.

¹³² Helen Pfeifer, *ibid.*, 233; na ovom mjestu ne možemo obrazlagati sva značenja i implikacije termina “Rūm”, ali temeljni članak koji se u tom pogledu treba konsultirati je: Cemal Kafadar, „A Rome of One’s Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rum“, *Muqarnas*, Vol. 24, History and Ideology: Architectural Heritage of the “Lands of Rum”, 2007., 7-25.

¹³³ Ekmeleddin Ihsanoğlu (ur.), *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi*, I. cilt, IRCICA, Istanbul, 2000, xxxviii; u pogledu predstavljanja različitih vrsta hodočasne literature u osmanskome periodu, ključno je djelo Menderesa Coşkuna, *Ottoman Pilgrimage Narratives and Nabi’s Tuhfetul-Harameyn*, Ph.D. Thesis, Durham University, 1999; O osmanskog geografskom projektu šire vidi u: Mevhibe Pinar Emiralioglu, *Geographical knowledge and imperial culture in the early modern Ottoman Empire*, Ashgate, Burlington, 2014, 23; Sahar Bazzaz (ur.), *Imperial Geographies in Byzantine and Ottoman Space*, Harvard Center for Hellenic Studies, Boston - London, 2013; kao i primjere osmanskog samo-mapiranja u: Palmira Brummett, *Mapping the Ottomans: Sovereignty, Territory, and Identity in the Early Modern Mediterranean*, Cambridge University Press, New York, 2015;

Bosne, možemo pretpostaviti da takva aktivnost kasni jedno stoljeće, budući da se prvi hodočasni putopis (koji je nama poznat) pojavljuje 1615/1023-1024.godine,¹³⁴ te da se veći broj itinerarskih djela pojavljuje tek u 18. stoljeću.¹³⁵ Međutim, samim time je zanimljivija pojava medinskoga faḍā'ila bošnjačkoga autora, ukoliko imamo na umu da je stvaranje djela o odlikama ovoga grada bilo dosta rijetko u osmanskome kontekstu, i pored proliferacije materijala o hadžu.¹³⁶

No, da li se odgovor također nalazi u promjenama koje su se desile u intelektualnim strujanjima 17. stoljeća?¹³⁷ Iako se obnova zanimanja za hadisku nauku (koje je kasnije moglo voditi i ka obnoviteljskim

promjene geografske svijesti su također utjecale i na način na koji se promatrao imperijalni centar, vidi: Çiğdem Kafescioğlu, „Viewing, Walking, Mapping Istanbul“, ca. 1580, *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*, 56. Bd., H. 1, Littoral and Liminal Spaces The Early Modern Mediterranean and Beyond (2014), Çiğdem Kafescioğlu, „Ottoman Images of Istanbul in the Age of Empire: The View from Heavens, the View from the Street“, *From Byzantium to Istanbul: 8000 Years of a Capital*, Istanbul, 2010.

¹³⁴ Jusuf Livnjak, *Odazivam Ti se Bože: Putopis sa hadža 1615. godine* (prev. i prir. Mehmed Mujezinović), Starješinstvo Islamske zajednice u SR Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji, Sarajevo, 1981.

¹³⁵ Za pojavljivanje itinerarske literature u 18. stoljeću zaslužno je više faktora, od kojih je jedan svakako i pojava “nove pismenosti” koja je omogućavala autorima da se pisanjem neke vrste dnevnika uspnu na socijalnoj ljestvici (o ovoj pojavi vidi: Dana Sajdi, *The Barber of Damascus: Nouveau Literacy in the Eighteenth-Century Ottoman Levant*, Stanford University Press, Stanford, 2013). O narativima u prvom licu u osmanskome kontekstu vidi Cemal Kafadar, „Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature“, *Studia Islamica*, No. 69 (1989), 121-150.

¹³⁶ Veći broj djela o hadžu veže se za snažniju dinamiku putovanja na hadž i infrastrukturu koja je to podupirala. O materijalnim aspektima osmanskog hodočasnog projekta vidi Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans*, I. B. Tauris, London, 1996; o dinamici hadža iz Bosne u osmanskome periodu, vidi Aladin Husić, *Hadž iz Bosne za vrijeme osmanske vladavine*, El-Kalem, Sarajevo, 2014.

¹³⁷ Procesi preobražaja u cirkulaciji informacija i znanja mogu se pomjeriti i jedno stoljeće unazad, na početak 16. stoljeća, u period konsolidacije ranih modernih carstava i otvaranje centara nauke (vidi: Judith Pfeiffer, „Teaching the Learned: Jalāl al-Dīn al-Dawānī’s *Ijāza* to Mu’ayyadzāda ‘Abd al-Raḥmān Efendi and the Circulation of Knowledge between Fārs and the Ottoman Empire at the Turn of the Sixteenth Century“, *The Heritage of Arabo-Islamic Learning: Studies Presented to Wadad Kadi*, ed. Maurice A. Pomerantz and Aram Shahin), Brill, Leiden, Boston, 2016, 284-285.

pokretima¹³⁸) pripisuje 18. stoljeću,¹³⁹ postoje indikacije koje bi mogle da smjeste znatniju produkciju hadiskih djela jedno stoljeće ranije – što bi samog Imām-zādea stavilo u središte novih intelektualnih kretanja. Naime, različiti izvori govore o Meki i Medini 17. stoljeća kao centrima hadiske nauke,¹⁴⁰ tako da se može pretpostaviti da je i naš autor – budući da je i sam bio “šejh” i “učitelj” – mogao da učestvuje u vjerskim i obrazovnim okupljanjima, te da je bio dio intelektualne medinske mreže toga perioda. Ukoliko pažljivije promotrimo djela koja Imām-zāde navodi, možemo primijetiti da, pored klasičnih kanonskih zbirki hadisa, te al-Muwatta`e Imām Mālika i historija Medine od Ibn Zabāle i Ibn Šabbe, znatan dio korpusa iz kojeg je naš autor crpio informacije također potječe iz kasnog mamelučkog perioda, tik pred osmansko osvajanje (na primjer, djela al-Nağma Ibn Fahda), ili, pak, prve polovine 16. stoljeća ('Abd al-Wahhāb al-Ša'rānī, Ibn Ḥağar al-Haytamī). Imām-zāde po svemu sudeći nije koristio djela svojih savremenika. Može se, također, preliminarno zaključiti da je većina korištenih tekstova hadiske, pravne i adabske prirode, uz povremena pojavljivanja referenci na sufijske autore i djela.

Nije potrebno posebno napominjati da kulturna klima usmenoga podučavanja ali i razmjene rukopisa, komentiranja istih, putovanja učenjaka iz jedne provincije u drugu, književnih salona i sufijskih okupljanja, govori više o živoj intelektualnoj aktivnosti u Meki, Medini, Damasku, Kairu, Istanbulu i ostalim osmanskim gradovima,¹⁴¹ negoli o učalosti i stagnaciji koje su se dugo vremena nametale kao interpretativne paradigme. Imām-zāde je u tom procesu bio više nego voljan recipijent

¹³⁸ Khaled al-Rouayheb izražava skepticizam prema direktnoj uzročno posljedičnoj vezi između proučavanja hadisa i revivalističkih pokreta 18. stoljeća, te ističe da su se hadisima bavili učenjaci različitih usmjerenja. Khaled al-Rouayheb, *ibid.*, 164; također, bitno je napomenuti da “obnova hadisa” ne znači da su hadisi općenito bili zanemareni u središtima nauke, već da hadis postaje “referentna tačka, primarni pristup istini” (Peter Gran, *ibid.*, 49)

¹³⁹ Vidi rad Johna O. Volla, „Abdallah ibn Salim al-Basri and 18th Century Hadith Scholarship“, *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 42, Issue 3, Arabic Literature and Islamic Scholarship in the 17th/18th Century: Topics and Biographies (2002), 358.

¹⁴⁰ Vidi, na primjer, kako magribski putopisac al-'Ayyāšī opisuje Hidžaz kao središte hadiske nauke u: Khaled al-Rouayheb, *ibid.*, 164; također vidi analizu u: Nehemiah Levtzion i John O. Voll (eds.), „Introduction“, *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse University Press, Syracuse, 1987, 3-20.

¹⁴¹ Ali, dakako, i o ostalim islamskim ne-osmanskim gradovima iz kojih su često dolazili učenjaci i sufijske i posredstvom pisane i usmene riječi širili različita učenja.

učenjačkih migracija koje su, naposljetku, dovele do oživljavanja proučavanja hadisa u kasnijim stoljećima.

ZAKLJUČAK

Zbog svoje izuzetne otpornosti, faḍā'ilska literatura je uspjela opstati kao jedan od najstarijih prozних žanrova u islamskoj kulturi. Njezina elastičnost učinila ju je dostupnom medijem za izražavanje različitih vjerskih i političkih ideja i pretenzija, ali i sredstvom da se osnaži ortopraksija. Međutim, ukoliko se faḍā' ili svetih mjesta mogu promatrati kao prigodni tekstualni aparat za promovisanje određenih uvjerenja, oni su istovremeno i dokaz o kontinuiranoj pobožnosti koja je usko povezana sa poimanjem i doživljavanjem prostora. Također, privlačnost faḍā'ila govori i o nesmiljenom značaju hadisa, kao i važnosti tekstualnih autoriteta u kreiranju ideja o prostoru.

Slučaj Imām-zādeovog djela *Dalīl al-sā'irīn 'ilā ziyāra ḥabīb Rabb al-'ālamīn* pokazuje i više od navedenog. Pored ilustracije bitnosti svetog prostora u vjerničkome životu koji je sazdan na osnovu pomno gradirane literature od kanonskih hadiskih zbirki do mamelučkih kolosalnih historija, Imām-zādeov slučaj govori o dvostrukoj fluktuaciji koja se zbivala u 11/17. stoljeću diljem Osmanskoga carstva. On govori o obrazovnim putanjama koje su jednog bosanskog alima iz *bilād al-Rūma* dovele u Medinu, centar hadiske nauke, gdje je, po svemu sudeći, mogao dobiti i mjesto učitelja/šejha, te se pridružiti ostalim učenjacima koji su dolazili iz *bilād al-'araba* ili *bilād al-ağama*. S druge strane, Imām-zādin faḍā'il ukazuje i na činjenicu da je najveći dio tekstualnih autoriteta dolazio iz novoosvojenih arapskih provincija, čime se potvrđuje neprestana intelektualna aktivnost između centra i uvjetne periferije. Time se, također, preokreće ustaljena paradigma o centru kao superiornom odašiljaču roba, ljudi i ideja, i dopušta mogućnost da se uvidi stvarna interakcija između učenjaka.

DALİL AL-SĀ'IRĪN OF IMĀM-ZĀDE ḤASAN AL-BŪSNAWĪ
AND FAḌĀ'IL LITERATURE: TEXTUAL AUTHORITY AND
HOLY SPACE

Summary

In classical Islamic culture faḍā'ıl literature represents one of the most popular prose genres, attracting numerous contributors from diverse and competing intellectual and sectarian persuasions from the early 8th century well into the period of the 'Gunpowder Empires' (Marshall Hodgson). The richness of this genre is expressed in the impressive range of themes it addresses, as well as in its complex relationship to the 'canonical' hadith tradition. Notwithstanding this variety, the faḍā'ıl literature enjoyed an extraordinary diachronic resilience. This paper will describe the main characteristics of the genre and will present an outline of its development, along with an overview of the relevant scholarly literature. It will also explore the growth of key themes, placing them in a typological framework; particular attention will be paid to the faḍā'ıl of cities and regions. Finally, this paper will present the *Dalīl al-sā'irīn 'ilā ziyārat Ḥabīb Rabb al-'ālamīn* of Imām-zāde Ḥasan in the context of the Ottoman reworking of this genre, calling attention to the discourse of space, which created new relationships of belonging and possessing. This paper will not concern itself with the authenticity of the hadith-reports used in the work, but will focus on their deployment in the textual representation of Medina, along with their potential reception.

Key words: faḍā'ıl, hadīṭ, Medina, Dalīl al-sā'irīn 'ilā ziyāra Ḥabīb Rabb al-'ālamīn, Imām-zāde Ḥasan Bosnevī, discourse of place, scholarly networks, Arab provinces.