

DŽEMAL ČEHAJIĆ

(Sarajevo)

DRUŠTVENO-POLITIČKI, RELIGIOZNI, KNJIŽEVNI
I DRUGI ASPEKTI DERVIŠKIH REDOVA U JUGOSLAVENSKIM
ZEMLJAMA

Zna se da su derviški redovi (ili tarikati) imali znatnu ulogu u društveno-političkom, religioznom i kulturnom životu muslimana u jugoslavenskim zemljama koje su dugo vremena bile uključene u Osmansko Carstvo i osmanski feudalni poredak. Naročito je bila istaknuta uloga mevlija, halvetija, nakšibendija, hamzevija, rifaija i beктаšija. Već od samog početka prodiranja Turaka u naše zemlje, oni uzimaju aktivnog učešća u osvajanjima naših zemalja od strane Turaka, u osnivanju naselja, u širenju islama i islamske orijentalne kulture na našem području.¹ Na te prve misaonare, kao što su: Ajne-dede i Šemsi-dede u Sarajevu, Derviš Horasani na Oglavku kod Fojnice, koji su ratovali zajedno sa sultan-Fatihom prilikom osvajanja Bosne (1463) i Meddah-baba-osvajач Skoplja, ukazuje i sufijska tradicija koja je sačuvala uspomenu na njihovo učešće u osvajačkim pohodima Turaka i na njihovu pogibiju, odnosno aktivnost kao misionara. Pomenuta sufijska bratstva su da-

1. O islamizaciji i porijeklu muslimana kod nas vidjeti: Ćiro Truhelka, »Testament Gosta Radina«, *GZM*, XXIII, Sarajevo, 1911; Isti, *O porijeklu bosanskih muslimana*, Sarajevo, 1934; Hamdija Kreševljaković, »Odakle su i šta su bili bosansko-hercegovački muslimani«, *Danica, Kalendar za 1916. godinu*, Zagreb, 1915; Muhamed Hadžijahić, »O islamizaciji bosanskih krstijana«, *Obzor od 31. X. 1937. godine*; Vladislav Skarić, »Širenje islama u Bosni i Hercegovini«, *Gajret, Kalendar za 1940. godinu*, Sarajevo, 1939; Mehmed Handžić, *Islamizacija Bosne i Hercegovine i porijeklo bosansko-hercegovačkih muslimana*, Sarajevo, 1940; Špiro Kulišić, »Razmatranja o porijeklu Muslimana u Bosni i Hercegovini«, *GZM, Nova serija, VII*, Sarajevo, 1953; Nedim Filipović, »Napomene o islamizaciji u Bosni i Hercegovini u XV vijeku«, *Godišnjak, knj. VII, Centar za balkanološka ispitivanja, knj. 5*, Sarajevo, 1970; Adem Handžić, »O islamizaciji u Sjeveroistočnoj Bosni u XV i XVI vijeku«, *POF, XVI-XVII/1966/67*, Sarajevo, 1970; Isti, »O ulozi derviša u formiranju gradskih naselja u Bosni u XV stoljeću«, *POF, XXXI/1982*, Sarajevo, 1982, 169-198; Aleksandar Solovjev, »Nestanak bogumilstva i islamizacija Bosne«, *GDI BiH, I*, 1949.

vala određeni ton i boju društveno-političkoj i religioznoj atmosferi naših zemalja — Bosne i Hercegovine, Srbije, Makedonije i Kosova.

Zahvaljujući brojnosti svojih članova, uticaju i moći koju su imali, i sami osmanski sultani i osmanski namjesnici u spomenutim našim provincijama morali su da vode računa o njihovom djelovanju i uticaju, i da se često oslanjaju na njih u provođenju određene politike. Čak i razni pokreti i ustanci bili su vezani često za određeni derviški red, a naročito za one heterodoksnog karaktera. Primjera radi, možemo spomenuti halvetije u Užicu, hamzevije u Bosni i Hercegovini, beктаšije u Makedoniji, na Kosovu i Albaniji¹. Taj antagonizam heterodoksnog dervištvа u odnosu na osmansku vlast, koja je promovirala ortodoksnі sunnitski islam, ilustrira na najbolji način pokret Princa Muse i Šejha Bedredina i implikacije koje je ovaj pokret imao u socijalnim i političkim kretanjima i previranjima u Osmanskom Carstvu u XV stoljeću.²

Kako je ortodoksnі sunnitski islam izašao kao pobjednik u XV vijeku u Osmanskom Carstvu, koje je zahvatalo arapsko i tursko jezičko područje, započeo je proces otvorene borbe sa heterodoksnim sufijskim bratstvima: hurufijama, kalendarijama, hamzevijama, beктаšijama i drugim, sa šiitsko-alevijskim usmjerenjem i tendencijama, budući da se ona postavljaju antagonistički i opoziciono prema osmanskoj državi, prihvatajući iranskog šaha za svoga zakonitog vladara koga pomažu i u njegovo ime se dižu na ustanak. S druge strane, to je dovelo do toga da su osmanski sultani i osmanska vlast preduzeli politiku borbe i istrebljenja pomenutih neortodoksnih derviških redova i sekti, pomažući one ortodoksnog karaktera i konfrontirajući ih sa drugim. Tako su se mevlevije, nakšibendije, pa i kadirije, kao sunnitski orijentisani redovi, vezali za osmansku vlast i osmansku aristokraciju i prosto postali oslonac provođenja osmanske politike i osmanske ideologije u našim zemljama. Stoga ih osmanska vlast koristi u borbi protiv heterodoksnog dervištvа. U to ime pomenuti tarikati, njihove institucije i veliki predstavnici bili su darivani krupnim posjedima i čiflucima i uživali i drugu finansijsku pomoć namjesnika u Bosni i Hercegovini i u drugim našim provincijama. Na taj način, mnoge njihove institucije i predstavnici postali su krupni posjednici u feudalnoj strukturi Carstva. Sprega između ortodoksnih tarikata i osmanske vlasti je uvijek postojala, mada ne u jednakoj mjeri i na istom nivou, što je zavisilo od individualne privrženosti i lojalnosti određenih sufijskih predstavnika — šejhova prema osmanskoj vlasti i njenim nosiocima.

Prvi snažniji uticaj na društveno-političkom planu imalo je bratstvo »hamzevija«, zapravo melamijsko-bajramijski ogranak, na čijem se čelu u XVI vijeku nalazio šejh Hamza Bali iz Bosne, pogubljen na Tahtakaleu u Istanbulu 1573. godine zajedno sa svojih

2. Nedim Filipović, *Princ Musa i šejh Bedredin*, »Svjetlost« Sarajevo, 1971.

dvanaest halifa).³ Takav uticaj hamzevija poticao je iz njihovih neortodoksnih učenja i društveno-političkih i ideoloških usmjerenja, suprotnih zvaničnom osmanskome društvenom poretku. Oni su imali samostalnu unutrašnju organizaciju (sudove i drugo) i djelovali kao zaseban organizam unutar Osmanskog Carstva, prema kome su bili u opoziciji. Na to ukazuje i činjenica da su u jednoj pobuni 1582. godine imenovali i vladu koja je trebala da preuzme poslove države. Nju su sačinjavali: Muhamed, sin Hasana sultan, Husein-aga-vezir, Memi, sin Iskendera-defterdar, Ali Havadžekazi-asker (kadija).⁴ Kako je hamzevijsko bratstvo bilo brojno i rašireno u Bosni i Hercegovini, tom perifernom i osjetljivom području Carstva, osmanski dyor i predstavnici osmanske vlasti u Bosni, osjećajući opasnost s te strane, preduzeli su kaznene ekspedicije i politiku istrebljenja pripadnika hamzevijskog učenja. Budući da je ovo bratstvo uništeno na samom početku, u kasnijim epohama jedva da se i sačuvala uspomena na njegove krupne predstavnike.

Koliko podozrenja i straha od hamzevija su osjećali tadašnji predstavnici osmanskog društva, pokazuje i jedna rasprava u kojoj se kaže: »i hamzevije će istodobno, a možda i ranije, kad ih bude stotinu hiljada, javno istupiti, pa ko ne bude htio ući u taj red, izvršit će nad njima opći pokolj, a imetke i životne namirnice opljačkati i popaliti.⁵ U istom tonu je napisana i risla Mehmed Amikija o islamskoj mistici i namijenjena sinu jednog spahije po imenu Veled.⁶

Vidnog utjecaja u Bosni u XVII stoljeću imao je i Hasan Kaimija⁷ (um. 1691), šejh Sijahdar Mustafa-pašine (Sinanove) tekije u Sarajevu. On se kao predstavnik kadirija stavio na čelo pobune nezadovoljnih masa u Sarajevu 1682. godine. U pobuni je izgubio život sarajevski kadija Omer-efendija, njegov pomoćnik (naib) Ahmed-efendija i nekoliko bogatih sarajevskih trgovaca koji su skrivali robu čekajući povoljnije cijene i tako stvarajući oskudicu. To je razlog za Kaimijino protjerivanje u Zvornik, gdje je ostao sve do svoje smrti. Narodna mašta ga je pretvorila u legendarnu ličnost, sufiju koji je težio etici i pravdi. Međutim, pobuna nije imala

3. Abdulkaki Gölpınarlı, *Melamilik ve Melamiler*, Istanbul, 1931. s. 72; Tayib Okić, *Quelques documents inédits concernant les Hamzevites*, Proceedings of the Twenty Second Congress of Orientalists, held in Istanbul, September 15th to 22nd 1951, Communications, II vols., Leiden, 1957, pp. 279-286.
4. Tayib Okić, *Ibid.*, 279, 286; A. Handžić, *O porijeklu hamzevija u sjeveroistočnoj Bosni 1582. godine*, Poseban otisak, Tuzla, 1975.
5. Ibrahim Mehinagić, Četiri neobjavljena izvora o hamzevijama iz sredine XV vijeka«, *POF*, XVIII-XIX/1968-69, Sarajevo, 1973, str. 224.
6. Tayib Okić, *Quelques documents inédits concernant les Hamzevites . . .*, str. 281; I. Mehinagić, *Isto*, 233-248, faksimil i prevod.
7. S. Bašagić, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*, Sarajevo, 1912, str. 98; M. Handžić, *Književni rad bosansko-hercegovačkih muslimana*, Sarajevo, 1933, 89- 90; H. Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, »Svjetlost«, Sarajevo, 1973, str. 354-357; Fehim Nametak, »Uvodni stihovi Kaimijina Divana«, *Anali Gazi Husrevbegove biblioteke, knj. II-III*, Sarajevo, 1974, 71-79;

nikakav reformatorski karakter. Tražilo se samo striktno poštovanje šerijatskih propisa.

Ipak, najveću spregu dervištvu i osmanske vlasti nalazimo kod »bektašija«, asocijacije koja je svojom mrežom tekija bila veoma pogodna za političku djelatnost. Bektašijskom redu derviša pripadali su, na primjer, paše, poznati kao »paše od Tetova«, koji su dosta samostalno vladali više od jednog stoljeća većim dijelom centralne i zapadne Makedonije i Albanije. Predstavnik ove familije, poznate pod imenom »paše od Tetova«, Redžep-paša, smatra se osnivačem tekije (zavije) Sersem Ali-babe, koji ga je uveo u bektašijski tarikati i prorekao mu pobjedu u jednom vojnom pohodu, a kao zahvalnost ovaj mu je opdigao tekiju.⁸ Kako se vidi iz vakufname Redžep-paše iz 1799. godine za građevine podignute porēd zavije Sersem Ali-babe u Tetovu (Makedonija) na periferiji grada na samom podnožju Šar-planine ispod Kuppenika, većina tekijskog kompleksa nastala je prije toga. Ličnost Ali-babe, poznatog kao »Harabati« (boem, svetac), obavijena je legendama koje govore o njegovim vezama sa Redžep-pašom kao predstavnikom osmanskog feudalnog društva i osmanske vlasti. O ovom bratstvu su pripadali ne samo »paše od Tetova«, nego i zemljoposjednici (vlasnici čiflu-ka), janičari, zanatlije, a djelomično i slobodno seljaštvo. Poznat je utjecaj bektašija među janičarima. Što se tiče naših južnih oblasti Kosova i Makedonije, to je i razumljivo, ako se ima u vidu da je pedesetih godina XX vijeka centar bektašija iz Albanije prenijet u Đakovicu na Kosovu. Tada šejh Kazim-baba postaje šef bektašija na čitavom balkanskom području (Makedonija, Kosovo i Albanija). I kada su Albanci prihvatili bektašijsko učenje, tekije ovog reda u Rumeliji je zahvatio nacionalni duh, nepoznat azijskoj Turskoj,⁹ da se maltene poistovjećuje nacionalno osjećanje Albanaca sa bektašizmom.

Ono što su bektašije značile za naš južni region, to su »nakšibendije« za Bosnu i Hercegovinu, gdje je ovaj tarikati postao prisutan već od XVI stoljeća, da bi se njegov uticaj snažno osjetio u XVIII i XIX vijeku. U raniem epriodu (XVI i XVII vijek) bila je poznata Skender-pašina tekija u Sarajevu, dok u drugom epriodu (XVIII i XIX vijeku) su bila poznata dva centra ovog tarikata: nakšibendijska tekija u Vukeljićima i tekija na Oglavku, obje kod Fojnice. Učenje nakšibendijskog tarika su proširili u čitavoj Bosni i Hercegovini dva njegova krupna predstavnika: šejh Husein-baba Zukić (um. 1799/800), koji poslije završenih studija u Istanbulu kreće na svoja putovanja u Anadoliju i dalje do Buhare i Samarkanda, izvorišta nakšibendijskog tarikata. Poslije povratka u Bo-

8. Hasluck, F. W., *Christianity and Islam under Sultans*, 2 vol., Oxford, 1929, II vol, pp. 524; Palikruševa G. — K. Tomovski (Skoplje), *Les Tekies en Macédonie aux XVIIIe et XIXe siècles*, Estrattodaghi Atti del secondo congresso internazionale ghi turca, Napoli, 1965, 207.

9. Max Choublier, »Les Bektashis et la Roumelie«, *Revue des études islamiques*, année 1927, cahier III, str. 431.

snu, osniva nakšibendijsku tekiju u Vukeljićima i širi učenje ovog tarikata u Bosni.¹⁰

Još je poznatiji njegov učenik i osnivač nakšibendijske tekije na Oglavku kod Fojnice, šejh Sirrija (um. 1846/47), istinski predstavnik ovog tarikata. Njegov je utjecaj porastao u tolikoj mjeri da je svaki novi namjesnik u Bosni smatrao svojom dužnošću da posjeti velikog svetitelja, šejha Sirriju na Oglavku, gdje su u sastavu tekijskog kompleksa, za prijem ovako krupnih ličnosti i gostiju, sagrađena i dva konaka, koji i danas postoje. Jedan je sagradio Mehmed Vedžihi-paša (namjesnik u Bosni od 1835. do 1840), a drugi je dao sagraditi Kamil-paša 1845. godine. Istorijski izvori govore da su dolazili u tekiju na Oglavku da izraze svoje poštovanje šejhu Sirriji i njegovim nasljednicima: Mehmed Vedžihi-paša, Kamil-paša, guverner Hercegovine Galib Ali-paša Stočević, zatim Omer-paša Latas, kao i lider pokreta za samostalnost Bosne, Husejin-kapetan Gradašćević, koga je kao narodnog borca podržavao šejh Sirrija.¹¹

Glas o pobožnom i uglednom sufiji visoke etike, šejhu Sirriji stigla je i u osmansku prijestonicu, pa i do sultana Mahmuda II (vladao od 1808. do 1839) koji je izdao ferman jula 1835. godine kojim se šejh Sirrija i tekija na Oglavku oslobađaju svih poreza i davanja. Šejhove i tekiju na Oglavku, kao i onu u Vukeljićima, pomagali su i bosanski namjesnici. Selim-paša, na primjer, odobrava bujuruldijom pomoć u iznosu od 100 groša godišnje.¹² Turbe šejhu Sirriji podigao je guverner Hercegovine, Galib Ali-paša Stočević (1833—1851), koji je, također, podigao tekiju nakšibendijskog reda u Mostaru 1837. godine i obnovio tekiju u Foči.

Kao etička varijanta tesavufa, tarikat nakšibendija je bio jako raširen u Bosni i Hercegovini i u svojim redovima je imao pored običnih ljudi i vrhove osmanske administracije u Bosni i Hercegovini.

U bliskim vezama sa dvorom u Istanbulu bio je i šejh halvetijske tekije na Buni kod Mostara, Ačik-paša, (postavljen 1848.), koga je tadašnja turska vlada poslala ovamo da prati i špijunira rad guvernera Hercegovine, Ali-paše Stočevića Rizvanbegovića i druge hercegovačke aristokracije, koja se, kako je smatrao Carigrad, isuviše osamostalila.¹³

10. Biografske podatke o šejhu Husejnu Zukiću vidi: Dr. Šaćir Sikirić, »Der-viskolostorok és szent sirok Boszniaben«, objavljeno u časopisu *Turan*, Budimpešta, 1918, str. 577-580; Isti, »Kroz tekije i samostane«, *Narodno Jedinstvo*, br. 267, 1920, str. 2.
11. Š. Sikirić, »Kroz tekije i samostane«, str. 267; Hamid Algar, »Some notes on the Naqshbandi tarikat in Bosnia«, *Die Welt des Islam*, XIII, 1972, 178-179.
12. Kopija fermana se nalazi u: Kadić, *Kronika*, XXII, 29; Sidžil br. 75, str. 39. *Kronika* i *Sidžil* se čuvaju u Gazi Husrevbegovoj biblioteci u Sarajevu; vidi i bujuruldiju u *Sidžilu* fojničkog kadije br. 44, str. 21-b u Orijentalnom institutu u Sarajevu.
13. Ing. arh. Džemal Čelić, »Musafirhana Blagajske tekije«, *Naše Starine*, I, Sarajevo, 1953, str. 189.

Taj politički aspekt sufijskih redova naročito je došao do izražaja na Magrebu, gdje su se tarikati formirali u sprezi sa određenim političkim tendencijama (senusije u Libiji, darkava i druga) i vjerom u lokalnog sveca ili marabuta.¹⁴

RELIGIOZNI ASPEKT DERVIŠKIH REDOVA

Poznato je da su derviški redovi kod nas imali znatnu religijsku ulogu i značaj u osmanskom epriodu naše istorije (XIV do XIX vijeka), budući da su svojom razgranatom mrežom tekija, naročito u prvo vrijeme (XIV i XV v.), uzeli učešća u islamizaciju osvojenih područja u Rumeliji i na balkanskim prostorima.¹⁵ Bliski masama sa kojima su se stopili, tarikati su poprimili lokalne boje i uticaje kulturnih sredina u kojima su živjeli i djelovali. Zbog toga se u njihovim učenjima i shvatanjima mogu naći nanosi stranih religija i kultova, počev od narodnih kultova Centralne Azije i Anadolije, anadolsko-hrišćanskih a kasnije i balkanskih, do doktrina hurufija. Taj sinkretizam naročito je došao do izražaja u miješanoj religiji beктаšija.¹⁶

U religijskom pogledu, i pored razlika koji ih karakterišu kao sekte u islamu, tarikati imaju mnogo zajedničkog, kao na primjer: kult evlije (sveca), antagonistički odnos prema oficijelnom ortodoksnom islamu, ezoterički pristup regiji, kao i šiitsko-alevijske tendencije-kult halife Alije i ideje duodecimanskog šiizma. Tako se stvarala popularna forma islamske religije sa svim mogućim nanosima i utjecajima ambijenta i sredine gdje su se pojedini tarikati širili i djelovali, pa stoga tolerantni prema drugim religijama, a naročito mevlevije i beктаšije, i više prihvatljivi nego stroga forma ortodoksnog islama. Baš zbog toga se ne može odreći izuzetan značaj i uloga heterodoksnih derviških grupa u islamiziranju hrišćanskog stanovništva u Rumeliji i na Balkanu tokom XIV i XV vijeka. Turski istoričar Halil Inaldžik ističe naročito ulogu beктаšija u širenju islama među starosjedilačkim hrišćanskim stanovništvom u spomenutim oblastima.¹⁷

Ovdje treba ukazati i na *humanitarni aspekt derviških redova* i derviških institucija, koji se ogleda u pružanju toplog obroka, besplatnog doma i svratišta za siromašne dervişe, za šejhove i učenjake, za putnike i namjernike. Tekije su u svom građevinskom kompleksu imale imaret (javnu kuhinju) i musafirhanu (kuću određenu za putnike) i izdržavale se pretežno iz bogatog vakufa. Ta-

14. O sufijskim bratstvima na Magrebu vidjeti: General P. J. Anáre (C. R.), *Contribution a l'etude des Confreries religieuses musulmanes, Alger, 1956.*

15. Max Choublier, *Les Bektashis et la Roumelie*, str. 427.

16. M. F. Koprulü, *Porijeklo osmanske carevine*, preveo N. Filipović, Sarajevo, »Veselin Masleša«, 1955, str. 114; A. Golpinarli, *Melamilik ve Melamiler*, str. 103, 128, 248.

17. Halil Inaldžik, *Osmansko carstvo — klasično doba (1300-1600)*, prevela s engleskog Milica Mihajlović, Beograd, 1974, str. 280.

kva je bila Skender-pašina tekija u Sarajevu, Isa-begova tekija, također u Sarajevu, Sinanbegova tekija u Čajniću, Gazi Husrevbegov hanekah u Sarajevu i druge.

U vakufnami Skender-pašine tekije¹⁸ određeno je da se u imaretu kuha svaki dan fudulija (jelo u juškama), a uoči petka i za oba bajrama još pirinčani pilav i zerde i da se dijeli dervišima u njegovoj tekiji, službenicima njegova vakufa, putnicima, sirotinji i ubogima.

Iz kasnijih carskih naredbi i sudskih hudžeta, jer je vakufnama izgubljena, vidi se da se u imaretu Skender-pašine tekije u Sarajevu kuha pilav i zerde i dnevno daju obroci vakufskim službenicima i sirotinji nastanjenoj u tekiji, a ono š'o preteče dijeli se strancima (gurabâ), putnicima i namjernicima. To se izričito kaže u fermanu iz 1792. i 1801. godine.¹⁹ I bogati vakuf Skender-pašine tekije omogućio je da ona ostane kao topli i besplatni dom za siromašne i dervise, šejhove i učenjake, putnike i namjernike, koji su po tradiciji bili tu još pogošćeni medovinom.

Isto tako i tekija Ishak-bega Ishakovića u Sarajevu, osnovana još prije pohoda sultan-Fatiha na Bosnu (1463), imala je u svom sastavu tri kuće koje su služile kao tekija i konačište siromašnim muslimanima, učenjacima, ratnicima i putnicima. Tu se kuhala i besplatno dijelila hrana (meso, pirinač i hljeb) putnicima i službenicima konačišta, a suvišak hrane dijelilo se siromašnoj djeci u gradu Sarajevu.²⁰

Prema vakufnami, izdatoj 1582. godine hercegovački sandžak-beg Sinan-beg, sin Bajramagin, podigao je zaviju u Čajniću sa ciljem da prehranjuje sirotinju i uboge. Zavija je na spratu imala dvije tabhane, u prizemlju ahar, kuhinju, magazin i pekaru i uz nju ambar i drugo. U Sinanbegovoj tekiji se dnevno kuhala čorba, a uoči petka pravio se pilav od pirinča i čorba od pšenice. Također bi se dijelio i med putnicima koji bi kasno prispjeli u tekiju i ne bi prisustvovali dijeljenju hrane. Sve je to podmirivano iz Sinanbegovog vakufa vezanog za tekiju.²¹ Ova tri primjera, koja smo naveli, dovoljno govore o humanitarnom aspektu bogatih derviških institucija i asocijacija kod nas.

KNJIŽEVNI ASPEKTI DERVIŠKIH REDOVA

Derviški redovi (ili tarikati) ostavili su i znatna ostvarenja na književnom polju, jer je umjetnička riječ, naročito poezija i muzika, imala ogroman psihološki efekat i moć u buđenju ekstatičnih stanja kod pripadnika sufijskih redova koja dovode mistika u tre-

18. Alija Bejtić, »Skender-pašina tekija«, *Novi Behar*, god. XVI, br. 2, 1944, 24, 25.

19. Vidi: Sarajevo, ANU BiH, Šikayet deftery, 207-VII-54/4-1216/1801.

20. H. Šabanović, »Vakufnama Isa-bega Ishakovića za njegove zadužbine u Sarajevu«, *POF II*, Sarajevo, 1951, 7-29; Vidi prepis vakufname: Sarajevo, Gazi Husrevbegova biblioteka, Sidžil, br. 77, str. 51-52.

21. Vidi original i prevod vakufname u zbirci vakufnama, knj. 1, str. 174.

nucima zanosa, kako kažu sufije, u neposredan odnos, u komunikaciju i određeno sjedinjavanje sa Apsolutnim na duhovnom planu. To su bili motivi i razlozi da se literatura intenzivno njegovala u derviškim krugovima. Poezija, i literatura općenito, poslužila je kao umjetnički izraz u objašnjenju i interpretaciji i teoretskoj razradi sufijskih ideala, odnosno doktrina i učenja pojedinih tarikata koji su predstavljali mnoštvo sistema povezanih jedan s drugim, ali među kojima je postojalo i puno razlika u filozofsko-mističkim nazorima i etičkim principima u njihovim učenjima. To što je zajedničko u literarnim kreacijama svih derviških redova je duboka vjera u neposredno, intuitivno spoznanje Apsolutnog, vjera u supstancijalno jedinstvo sa Apsolutnom Realnošću i mogućnost spoznavanja toga jedinstva (tawhid). Upravo ta literatura izazvala je oduševljenje i dosege mistika kojim se ruše sve barijere koje postoje između Apsolutnog i fenomenalnog u nastojanju da se premosti jaz između Boga i čovjeka. Iz toga iskustva je i nastala doktrina o opstojanju u jedinstvu, ili egzistencijalnom monizmu, odnosno »teomonizmu« (wahdat al-wudžud), o »Realnosti« gdje se Apsolutno (al-Haq) i fenomenalno (al-halq) tretiraju samo kao dva aspekta jedinstvene Realnosti koja zahvata oboje... Jer samo Apsolutno ima realno opstojanje, dok sve drugo spada u status ne-bitka (ništa) (al-'adam).²² Ono što zadivljuje jeste sloboda mističkog pjesnika kojom se kreće sa neobičnom lakoćom od svakodnevnog, bizarnog, uzdižući se ka uzvišenom, Apsolutnom koje je svuda prisutno, sve-prožimajuće. Ukoliko posmatramo sadržinski i tematski, ta simbolika sufijske literature kreće se oko tri problema: apsolutna ljepota, vino i ljubav kao težnja ka toj ljepoti. Težnja ljudskog duha ka Apsolutnom u ovoj literaturi tretira se kao ljubav, kao jedan iracionalni impuls, intimna veza sa apsolutnom ljepotom i kao atrakcija koju vrši ta ljepota na ljudski duh.²³ Prema Alessio Bombaci-ju ova ljubav se izražavala vokabularom profane ljubavi, koja je postavljena na sentiment divljenja prema Bogu i izražena terminima koji su nastali iz razmišljanja o Apsolutnom. Kod mističkih pjesnika teško je odvojiti božansko od profanog, ali u svakom slučaju, predmet ljubavi mistika je Apsolutno, dok je u profanoj poeziji uvijek žena.²⁴ To bi bila općenita tematika kojom se sufij-

22. Konsultovati: G. C. Anawati et Louis Gardet, *Mystique Musulmane*, Paris, 1961; Abu'l-'Ala 'Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibn al-'Arabi*, Cambridge, 1939; Henri Corbin, *L'Imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris, 1958.

23. Vidi: Abdulbaki, Golpinarli, *Mevlana Celaleddin-Hayati, Felsefesi, Eserleri*, Istanbul, 1959; Khalifa Abdul-Hakim, *Metaphysics of Rumi*, Lahore, 1959; Eva Mayerovitch, *Mystic et poesie en Islam — Djelal ud-Din Rumi et l'Ordre des Derviches tourneurs*, Desclé de Brouwer, 1972; Y. E. Bertels, *Osnovniye momenti v razvitiu sufijskoy poezii*, Or. Mem., I, (Sb. Ol'denburg), 1927.

24. Alessio Bombaci, *Histoire de la litterature turque*, Paris, 1968, str. 41; Džemal Čehajić, »Vidovi stvaranja muslimanskih mistika porijeklom iz Bosne i drugih krajeva Jugoslavije od XV do XIX vijeka«, Poseban otisak iz *Godišnjaka Odjeljenja za književnost Instituta za jezik i književnost u Sarajevu, knj. III-IV*, Sarajevo, 1975, str. 25.

ski pjesnici bave u svojim poetskim radovima. Međutim, i stav reda i njegova orijentacija, kao i mističko-filozofski sistem koji usvaja, uvijek su određivali tematiku mističkih stvaralaca dotičnog derviškog reda. Naime, svaki tarikatski ponosob u svojoj teoriji i praksi posjedovao je uvijek nešto zasebno, specifično njemu samom. Stoga ćemo u daljim svojim izlaganjima dati književni pregled i pokušati osvijetliti naše sufijske pisce, imajući u vidu spomenute specifičnosti svakoga od njih.

Kao politički neangažirana asocijacija, mevlavije su, uglavnom, red viših društvenih slojeva: aristokracije i uleme. Pa i literatura koju su stvarali kretala se pod utjecajima pira ovog tarikata, Dželaluddina Rumija, odnosno persijske mističke književnosti, jer u krugu naših mevlavija vladao je interes za persijsku mistiku i općenito za persijsku klasiku. Brojni su rukopisi »Mesnevije« od Dželaluddina Rumija, »Pend-name« (Knjiga savjeta) i »Mantiq ut-tayr« (Razgovor ptica) od Feriduddina Attara, »Bustana« (Vrt) i »Golestana« (Ružičnjak) od Sadija iz Širaza, Divana pjesama od Hafiza iz Širaza, »Baharestana« (Proljetna bašča) od Abdurrahmana Džamija kao i djela drugih persijskih autora u bibliotekama Bosne i Hercegovine, što ukazuje na činjenicu da je postojao veliki interes za persijsku klasičnu književnost, naročito mističku. Iz reda mevlavija, kao rezultat spomenutog interesovanja, poteklo je više pisaca i pjesnika porijeklom iz naših zemalja, na primjer: Servi Bošnjak, poznat kao »Čempresi« (um. 1591), Ahmed Sudi Bošnjak (um. 1596/97), Fevzi Mostarac (um. 1747), Fadil-paša Šerifović iz Sarajeva (um. 1892) i drugi.²⁵

Ova literatura, koju su stvarale naše mevlavije, uklapala se u tokove osmanske literature i kretala se u okvirima mogućih mevlavijjskih tema. Centralna tema je apsolutna ljepota i ljubav kao »težnja ka toj ljepoti«. Karakterišu je naglašena erotika, masa simbola i alegirija, kao pokušaj da se izrazi čežnja mevlavijjske duše ka apsolutnoj ljepoti, shvaćenoj ovdje u metafizičkom smislu.

Fevzija Mostarac (um. 1747) u svom djelu »Bulbulistan« (Slavujev gaj), koje je napisano u prozi, a mjestimično protkano stihovima, izlaže osnovnu ideju »da je duhovni život realnost kojoj treba posvetiti veliku pažnju«. Na tome se zasnivaju i Fevzijini pogledi na svijet i život. Djelo je etičko-didaktičkog sadržaja, napisano sa tendencijom da izgradi savršenog mudraca neopterećenog problemima materijalnog svijeta. Jer osnovni ideal kojem stremi Fevzijina duša je transcendentno, duhovno, ukazujući tako na mističko-islamski cilj postojanja, na mit o porijeklu čovjeka i po-

25. Vid.: Džemal Čehajić, »Neke karakteristike učenja Galaluddin Rumija i nastanak derviškog reda mevlavija, mevlavije u Bosni i Hercegovini«, POF XXIV/1974, Sarajevo, 1976, str. 103—104.

trebu da se ponovo usavršava moralno i vraća ka apsolutnoj ljepoti i dobru da bi nestao i sjedinio se u njoj.²⁶

U elegiji povodom smrti šejh Juje (um. 1707), Fevzija je izrazio mevlevijsku koncepciju obreda (samâ). Uz osnovnu misao: »sve što opstoji klanja se i stremi svome Tvorcu«, aluzija je na mevlevijski ples, jer i nebeska tijela, ovdje personificirana, su u teku mističkog obreda, kao što mevlevije prave krugove na način kretanja sfera i nebeskih tijela.²⁷

I pjesnik Čempresi, oduševljava se plesom i muzikom, ali ispod toga se osjeća i krije životna dimenzija, gdje je sam život poezija:

»Kad zadržću strune najja svako mu se pokorava.
To je uzdah vruće strasti, poezija to je prava.«²⁸

Na tim linijama kretalo se stvaralaštvo i Fadil-paše Šerifovića (um. 1892) koji je sva svoja djela posvetio mevlevijskom idealu kojeg je opjevao u svom Divanu (većinom prigodni kronogrami i epitafi), a naročito u svojim gazelima - lirskim pjesmama.²⁹

Kao preteča modernih filoloških i lingvističkih istraživanja i rada na persijskoj klasičnoj književnosti, značajan je Ahmed Sudić Bošnjak, čiji komentari i interpretacije »Bustana« i »Golestana« Sadija iz Širaza i Divana pjesma Hafiza iz Širaza su u zadnje vrijeme prevedeni i na persijski jezik. Njima su se služili svi oni koji se ozbiljno bave persijskom klasikom.³⁰

Nasuprot mevlevijama i mevlevizmu, koji predstavlja izvjesnu emocionalno-estetsku varijantu tesavufa, unutar nakšibendijskog bratstva njegovana je literatura više etičko-eduktivnog i didaktičkog sadržaja, koja je trebala da kod derviša razvija visoku sufijsku etiku. I same »nakšibendije« su sufijska asocijacija strogo ortodokсна i najbliža oficijelnoj islamskoj religiji sa zikrom i virdom, karakterističnim za tarikate, ali oni nemaju samâ (ples i muziku). Može se reći da je tarikat nakšibendija pobožna asocijacija u kojoj folklor nije zastupljen u obredima. Otuda je i književnost, koju su stvarale nakšibendije u svojim tekijama, imala prvenstveno pedagoški i odgojni cilj i etičko-didaktičkog je sadržaja. Ona je trebala da pouči i uzdigne dervişe na stupanj moralne čistote, na viši nivo duhovnog života, kako bi se derviš približio Bogu i spoznao ga.

26. Fevzi Mostarac, *Bulbulistan*, preveo sa persijskog jezika, uvod sa napomenama i komentarima napisao Džemal Čehajić, »Svjetlost« Sarajevo, 1973, uvod, str. 20.

27. Fevzi Mostarac, *Isto*, str. 10.

28. S. Bašagić, *Bošnjaci . . .*, str. 21.

29. Vidi opširnu studiju o Fadil-paši Šerifoviću: Fehim Nametak, *Fadil-paša Šerifović-pjesnik i epigrafičar Bosne*, Sarajevo, 1980.

30. Vidi više: Džemal Čehajić, »Ahmed Sudić Bošnjak«, *POF XXVIII—XXIX/1978-9*, Sarajevo, 1980, str. 103—122.

Tu se naročito ističu dva krupna mistika: šejh Abdurrahman Sirrija³¹ iz Fojnice (um. 1847) i Seyyid Vehhab Ilhamija³² iz Žepča (um. 1821/22), koji su, pored turskog, pisali pjesme i na »bosanskom« jeziku, što njihovom stvaralaštvu daje »narodonosnu dimenziju«, čime je Bosna kontinuirala svoj narodni duh i svoj kulturni medijum u islamiziranim Bošnjacima.

Pjesme šejha Sirrije na turskom jeziku odlikuju se misaonošću i refleksijama i plod su unutrašnjih razmišljanja i meditiranja o raznim temama mističkog života, dok su njegovi sastavi na »bosanskom« jeziku imali više praktični, odgojno-vaspitni cilj — da pouče i razviju kod derviša sufijsku etiku i mistički ideal nakšibendijskog bratstva. Ono što se naročito osjeća u njegovim pjesmama jeste težnja i napor da se otrgne, oslobodi zemnog i pobjegne iz matice ovozemaljskog opstojanja koje sputava njegov duh. U to ime, on se moli Višnjem za pomoć da ukroti sile zemaljskog opstojanja:

»Premda sam prost čovjek, uzmi me za povjerljivog slugu i spasi me od težnji moje strasti.«³³

Za njega je svijet i sve opstojeće samo jedna vizija Apsolutnog, kako kaže u pjesmi: »Opstojanje ovog svijeta je samo jedna vizija«, ili san, a nebo i Zemlja su okviri, prostor i dimenzionalnost vizije Apsolutnog. U svemu što postoji nalazi se Jedan (ili monada), i sve su to samo znakovi, simboli koji ukazuju na to Apsolutno. On skreće pažnju na to da putem imperativa stvaranja »budi« (kun) odvija se proces kreacija. Ali, ako bi Tvorac oduzeo svemu svoju riječ — imperativ stvaranja, izgubio bi se i oblik i forma, jer bi tada sve prešlo u jedno preegzistentno stanje. Upravo taj proces stvaranja »budi i bi« (kun fa yakûn) odvija se i reflektuje u prostoru srca, ili božjoj kući, kako kaže profet Muhamed. Put za očišćenje srca, gdje se pojavljuje božansko svjetlo (nûr-i-ilâhî), po Sirriji, su derviška molitva (zîkr) i kontemplacija, dva osnovna načela nakšibendijskog tarikata.³⁴

Međutim, Sirrijine pjesme na »bosanskom« jeziku (»U pamet se ti obuj«, »Ah, dervišu, otvor' oči«, »Ako hoćeš derviš biti«, i druge) su pjesme didaktičkog sadržaja u kojima on daje savjete dervišima i simpatizerima sufijskog koncepta života ka-

31. Vidi o Sirriji i njegovoj poeziji: Mehmed Kapetanović, *Narodno blago*, II, Sarajevo, 1887, 232—234; Isti, *Istočno blago*, II, Sarajevo, 1897, str. 288; F. S. Kraus, *Slavische Volksfoscunoen*, Leipzig, 1908, 22; Scheich Seifuddin Efendi Kemura und Dr. Vladimir Čorović, *Serbokroatische Dichtungen bosnicher Moslems aus dem XVII, XVIII und XIX. Jahrhundert*, Sarajevo, 1912, str. XX—XXIV (uvod) i 55—60. Najpotpuniju kolekciju, gdje su dati i originalni tekstovi pjesama šejha Sirrije na turskom i prevodi na srpskohrvatski jezik, pružio je Šaćir Sikirić, »Pobožne pjesme (ilahije) šejh Abdurrahman Sirrija«, *Glasnik IVZ, god. IX, br. 11, 12*, Sarajevo, 1941, str. 332—354, 362—373; Mehmed Handžić, *Književni rad bosansko-hercegovačkih muslimana*, Sarajevo, 1939, 94, 95.

32. Vidi: Kasim Dobrača, »Tuhfatul 'l-musallin ve zubdatul-hašî'in«, *Anali, knj. II—III*, Sarajevo, 1974, 41—68.

33. Š. Sikirić, *Isto*, br. 11, str. 348.

34. Š. Sikirić, *Isto*, br. 11, str. 350.

ko da odnjeguju ideal visoke etike i uzornog vjerskog života, ukazujući na imperATIVE i zabrane koje su Kur'an i šerijat kodifikovali.

Ali taj melamijski aspekt tarika »naksibendija« naročito je došao do izražaja u stvaranju drugog predstavnika ovog bratstva, Ilhamije (ili Ilhami-babe), u čijoj poeziji, pored sentence i etičko-didaktičkog, dosta su prisutni i socijalni motivi, kao i kritika tadašnjih društvenih prilika i predstavnika osmanske vlasti, izrabljivanja i ugnjetavanja narodnih masa od strane turske vlasti u Bosni i Hercegovini. U više pjesama izražena je oštra, otvorena i neuvijena kritika ondašnjih društvenih prilika i socijalnih nepravdi i zala koje su činili predstavnici osmanske vlasti u Bosni. Ta kritika je naročito snažna u pjesmi: »Čudan zeman nastade, sve zlikovac postade!«, u kojoj je veoma oštro osudio nepravilnosti i nepravde što su ih počinili lokalni nosioci turske vlasti: »Turčin nema amela, krivda pravdu zamela«. Tu nije zaobišao ni stalež uleme, podvrgavajući kritici njihovo neznanje i nezajažljive apetite za bogaćenjem:

Nasta čudna ulema, jer ne čini amela,

Od njih jedna proloma.

Ne idu pravo, nit hoće,

Nije kadar bit imam . . . , jordam čini ko šeh islam!«³⁵

Ilhamijine pjesme, napisane u formi dijaloga, razotkrivaju unutrašnje situacije i tendencije, kao u pjesmi: »Haqq cemalin daim göre« (On želi da posmatra vječno ljepotu Istine), gdje on vodi dijalog sa samim sobom, svojim »Ja«, koje je okrenuto ka ovozemnom životu, ali kome on suprotstavlja sve drugo što opstoji i što u jednoj harmoniji slavi svoga Tvorca. Tu svemirsku poemu Apolutnoj ljepoti pjesnik osjeća u svakom glasu, u svakom zvuku, jer zaljubljeni derviš u svemu vidi lice Boga.

U daljim stihovima, Ilhamija savjetuje napuštanje svega što je prolazno, preporučuje povratak Bogu, odricanje od svoga »Ja« i prelaz u ništavilo, jer u tome se, po njemu, može naći sreća i vrhunsko zadovoljstvo. »Napusti sve što je prolazno, i ponovo se vrati Bogu! — Odreci se sebe, svoga »Ja«, pređi u ništavilo!«³⁶

I u svojim kasidama na »bosanskom« jeziku (»Ja upitah svoje duše: Kaži mi se ko si ti?«, »Ja upitah svog Jasina, jer ne budu muminun?«) izrazio je svoja meditiranja o životu, o duši, o Bogu. I pjesme: »Ragbet čini šerijatu, a dost budi tarikatu«, »Dženet saraj, güzel kuća, ko uniđe eto sreća!«, »Der ti, ašik, hajde dostu«, »Potlje jednog ne milui«, i »Dervišluk je čudan rahat, nemojte vi na to mahat« su didaktičkog sadržaja, interpretacije sufijskog koncepta života. Namijenjene su dervišu i pisane s namierom da ga pouči i odgoji. Međutim, naš zaneseni derviš pomalo glorifikuje derviški život, dervişe i evlije kojima su pribavljeni mauzoleji kao

35. Kemura-Čorović, *Ibid.*, 46—48; Divan, str. 6a. Jedan rukopis Ilhamijinog Divana nalazi se u GH-biblioteci pod br. 3056, i jedan potpuniji primjerak postoji u tekiji u Visokom.

36. Vidi: Divan, str. 34, 35.

nagrada neba: »Ako pitaš za dervise svijeta, pogledaj im po svijetu turbeta«. ³⁷

U Ilhamijinim pjesmama se osjeća mistička atmosfera, tekijiski krug zikra i molitve, predanosti, zanesenosti i ljubavi jednog derviša. Mnoge pjesme su građene na konceptu da pojava apsolutne ljepote proizvodi zanose i atrakcije u duši mistika koji se u trenutcima zanosa tokom zikra i času bezvremenog postojanja, putem ekstaze i u vrijeme iste, utapa i nestaje u beskrajnog moru apsolutne ljepote. Tome doživljaju posvetio je mnoge pjesme:

»Od sjaja tvoje ljepote, koliko ašika pada u zanos!

I od moćnog dejstva ljepote tvoga bića, svi iskreni se opijaju,
I svakom bolu je lijek u kušanju ljubavi«. ³⁸

Međutim, Ilhamija je osjetio da se njegovi sugrađani i uopće njegovo vrijeme udaljavaju od njegovih pogleda na život i društvo, od derviških nazora koje je stvorio ili naslijedio, što izražava i u pjesmi: »Zaista, sada je drugo vrijeme«. ³⁹ Stoga se kod njega stvara revolt što se jasno nazire u mnogim pjesmama, jer njegovi savremenici i njegova epoha ne prihvataju tradicionalnu sufijisku koncepciju života i društva, čija je osnovica asketski moral i duhovni život.

Također i Ilhamijino djelo na turskom jeziku: »Tuhfatu'l-musallin ve zubdatu'l-haši'in« raspravlja o obaveznoj molitvi (namazu), o osnovnom načelu islamskog vjerovanja (kelime-i-šehadet ve tevhid), o mjestu čovjeka u svijetu i njegovoj kosmičkoj misiji, o moralu i moralnom usavršavanju. Osnovna ideja djela jeste da je namaz, i molitva uopće, duhovna rekreacija, buđenje duhovnih snaga i život u skladu sa osnovnom kosmičkom misijom čovjeka - robovanje svome Gospodaru. Jer, po njemu, tako se čovjek uklapa u taj sveopšti tok »da sve što živi i sve što se kreće slavi i robuje svome Gospodaru«.

Pored mističke teorije u Ilhamijinom djelu se nalaze i refleksije na društvenu i političku atmosferu i prilike toga doba. Činjenica je da je Ilhamija insistirao i zagovarao one tokove i trendove, koje su tadašnje društvo i njegovi savremenici najviše zastupljali. Činjenica je, međutim, da Ilhamijina poruka, zasnovana na jednoj mističko-asketskoj etici i sufističkim nazorima i mističkoj filozofiji, nije mogla biti prihvaćena, jer tadašnja društvena kretanja vodila su u drugom pravcu. Radije mu je to društvo priredilo tragičan završetak.

Na neki način Ilhamiji je blizak i šejh Hasan Kaimija (um. 1691), koji je, kao i Ali-dede Bošnjak, pisao svoju poeziju pod Ibn al-'Arabijevim utjecajem. Već u prvoj pjesmi svoga Divana pjesama on izlaže »svoju koncepciju Boga kao vječne Realnosti koja se ne može definirati, riječju izraziti, koja predstavlja realnu egzistenciju, a manifestacija ove Realnosti je fenomenalna egzistencija

37. Kemura-Corović, *Ibid.*, 41, 54.

38. Vidi: Divan, str. 7a.

39. Divan, str. 12a.

kosmosa«, dok nešto niže izriče i drugu maksimu: »da se Istina spoznaje Istinom, jer Istina (Bog) zna svoje vlastito biće«:

»Razum ga ne može definirati, riječ obuhvatiti, desno i lijevo smjestiti.

Manifestacija bića božjeg jeste formalno opstojanje kosmosa«.

»Ko god stvarno promatra Istinu okom Istine, (samo) je on može spoznati«.

»Spoznaj Istinu pomoću Istine, jer (samo) Istina zna svoje vlastito biće«.40

Kaimija objašnjava da je kosmička misija čovjeka da spozna sebe, jer je u čovjeku kao subjektu zapretano istinsko znanje i prava mudrost. Po njemu je ljudsko biće knjiga koju treba otvoriti i umjeti iz nje čitati vječne istine. Sva mudrost je u spoznaji sebe, svoga »Ja«, i to je po njemu, zapravo, prozor u vizije supstancijalnih realiteta. U znanju i spoznavanju metafizičkih istina Kaimija vidi kosmičku misiju čovjeka i cilj njegovog fenomenalnog opstojanja:

»Da li si shvatio: zašto te Bog doveo na svijet?

Vrati se sebi, spoznaj sebe i gledaj pravo na sebe iz sebe.

Ti si tajna: »Bio sam riznica«, da li si pojmio sebe?

Otvori knjigu bića i u njoj čitaj lekciju o svome Gospodaru.

Tri slova i tri tačke, jeste znanje cijelog svijeta.

Uđi u svoje srce i pročitaj tačku njegovu. Kakva istina!

Ljudsko srce je trezor Istine. Dostiže njegovu tajnu onaj koji siedini njegovu bit.

Onome koji spozna sebe, svoje »Ja«, kažu mudrac.

Svjestan je i spoznaje Boga onaj koji srce spiritualno znanje!«41

Iz ovih stihova je jasno da Kaimija cilja na to da se ljudsko spoznajno biće oslobodi svih fizičkih opterećenja, da se duhovno biće koje vrši taj proces spoznavanja Esencijalnog u svojoj komponenti otrgne od naslaga fenomenalnog da bi u jednim širim prostorima realiteta i supstancijaliteta otvorilo puteve ka apsolutnoj ljepoti (Bogu).

Tu se, upravo, naglašava jedinstvo svijeta, pokušaj da se dokuči bit stvari, da se pojme univerzalne istine, sintetizujući i svodeći sve na jednu totalnu i integralnu sveukupnost i cjelinu, da se otkrije u mnoštvu pojava i aspekata kreacije i esencije jedinstvo Boga i svijeta:

»Svijet i čovjek je Bog, ime sa trojnim aspektom.

Dođi i vidi na licu ovog čovjeka, lienotu voljene (Boga).

Odreci se sebe, svoga »Ja«, dostigni Istinu i znaj da je to reći za Istinu »Jedan«.

Sve stvari nestaju kada se otvore vrata njegove ljepote i sjaja. Izvanjska manifestacija kreacije, opet je to pokazivanje njegove esencije, prve i posljednje, žive i vječno-samopostojeće.

40. Vidi: OIS, Hasan Kaimija, Divan pod br. 2423.

41. Ovdje tri slova i tri tačke; misli se na arapsku riječ »qalb« (srce) koja ima takvu formu.

Potka i osnova potencijalnog nije ne-bitak, izvor bitka je bitak⁴²

Na stvaranje kao takvo, šejh Kaimija gleda evolucionistički. Po njemu, to je »odiseja duha« koji se u raznim modalitetima uglaba u materijalnom svijetu i na kraju svoje kosmičke putanje sliva se u beskrajno »Jedan« i nastavlja život u okeaniji duha. Ovaj kružni tok, ovo kretanje ima i svoje faze, koje teku od materije ka bilju i životinji do čovjeka.

Iz Kaimijinih stihova da se razumjeti da to više liči na kružni tok monada, jezgra duhovnog ili ljudske esencije, koje imaju tendenciju da se vrate ka svom izvoru:

»Oh, zaista, o srce, postalo si nerazumno.
Zar ne znaš da si okrutno postupilo prema sebi?
Tvoja kaplja odvojila se od mora praiskona.
Da li se sada sjećaš toga razdvajanja?
Tvoje biće skrivao je tvoj veo,
Pokazalo si se zatim i došlo na svijet.
Materija, bilje, životinja i čovjek,
Bila je to tvoja šetnja, tvoje stalno kretanje.
Tvoj put vodio je od materije ka bilju,
A zatim do životinje različitih atributa.
Proticao si kao voda, jurio kao vjetar,
Od ova dva embrija, stigao si do čovjeka«.⁴³

Interesantna je misao koju Kaimija razvija u slijedećim stihovima iste pjesme: da je ljubav ne samo motiv i povod stvaranju svijeta, nego sve živi pomoću njegove ljubavi. Ovdje ona figurira kao neka garancija i stvaranja i održavanja u životu, što znači da Kaimija gleda na ljubav kao »božanski atribut«, koji je veoma bitan na relaciji kreacija — Apsolutno. To kretanje Kaimija vidi u cijeloj kreaciji na kosmičkom nivou i naziva ga ljubav, što uzeto religijski znači: robovanje svome Tvorcu je prirodan i urođen atribut i kvalitet u svemu što se podrazumijeva pod kreacijom:

»Slika Njegova lica je ova okruglina neba
I na njemu što se kreće i što miruje.
Pomoću njegove ljubavi sve ovo živi,
Nešto vidljivo, a drugo skriveno.
Da ne bi ljubavi Gospodara,
Cijeli ovaj kosmos ne bi ni postojao«.⁴⁴

Tu istu tezu poistovjećuje sa tendencijom kretanja ka Apsolutnom. Naime, sve rotira, sve se kreće u prostoru, što za Kaimiju znači: »sve robuje«, ili »sve slavi svoga Gospodara«. Ovu zakonitost prirode i svega u njoj on posmatra i tretira kao »obožavanje«, ili »robovanje« i to poistovjećuje sa derviškim obredom u pokretu »devran« u kome su molitva i »zikr« općenito tretirani kao priro-

42. Hasan Kaimija, *Divan*, str. 9b.

43. *Ibid*, str. 12b—13a.

44. *Ibid*, str. 14b.

dna, najistinitija funkcija i prirode i čovjeka u njoj kao dijela kreacije:

»I duša i tijelo padoše u zanos,
Okreću se, »On« — uzvikujući.
I džini i ljudi i svi anđeli
Okreću se, »On« — uzvikujući.
Robovi ljubavi su svi anđeli,
Vječno rotiraju i ove sfere i nebo.
Vode godinama protiču tragom ove ljubavi.
Mjesec i sunce u zanosu kreću se svojom putanjom.«⁴⁵

Sigurno je da je šejh Kaimija, kao predstavnik kadirijskog tarikata i šejh Sinanove tekije u Sarajevu, imao znatnog utjecaja na religiozni život Sarajeva i okoline i na društveno-političku atmosferu, na što ukazuje i vezivanje njegova imena uz pokret nezadovoljnih narodnih masa, odnosno pobunu u Sarajevu, na čijem se čelu nalazio Kaimija. Kao što je uspomena na njega kao narodnog tribuna, borca za socijalnu pravdu i napredak, u sjećanju naroda dugo trajala i pretvorila ga u legendarnu ličnost, derviša koji je imao smisla za etiku i pravdu, tako i njegovo literarno stvaralaštvo objašnjava njegove sufijske poglede i ideale, kao i mistički put koji vodi savršenstvu.

Pored navedenih čisto didaktičkih poetskih kreacija, u teoriji tesavufa, kao i u književnim kreacijama, osjećao se uticaj andaluzijskog mističkog filozofa Ibn al-'Arabija (um. 1240), koji je imao svoje pristaše na arapskom, persijskom i tursko-osmanskom jezičkom području. Upravo kao sljedbenici Ibn al-'Arabija i mističke škole koja se kasnije razvila pod njegovim uticajem, bili su mnogi literarni stvaraoci porijeklom iz naših zemalja. Može se reći da je i čitav tesavufski razvoj poslije Ibn al-'Arabija proticao i nosio pečat njegove mističke filozofije. Istina, i pojedine kongregacije usvojile su, uz izvjesne modifikacije, doktrine njegova učenja. Kod nas su »hamzevije« intenzivno njegovale njegovu dostrinu »egzistencijalnog monizma« ili »teomonizma« (wahdat al-wuğūd).

Jedan od najistaknutijih predstavnika ove škole kod nas je šejh Abdulah Bošnjak⁴⁶ (um. 1644), komentator Ibn al-'Arabijevog Fusûs al-hikama i pisac velikog broja traktata mističko-filozofskog i teološkog sadržaja.

Raspravljao je o cijelom spektru sufijskih tema, a naročito ga je zanimala metafizika sufizma: Apsolutno i njegova priroda, tvorac i kreacija, fenomen i modaliteti stvaranja, čovjek kao metafizička komponenta i njegov duhovni aspekt, pozicija čovjeka u svi-

45. Ibid. str. 22a—23a.

46. Vidi: M. Hadžiš, *Književni rad*, str. 29—31; Čedomir Veljačić, »Istočni utjecaji i interes za Indiju u jugoslavenskoj književnosti i filozofiji«, *Rad JAZU, knj. 350*, Zagreb, 1968: str. 591—599; Fejzulah Hadžibajrić, »Uvodne tesavufske interpretacije Abdulaha Bošnjaka«, *Anali I*, Sarajevo, 1972, 35—46; H. Šabanović, *Književnost Muslimana BiH*, str. 203; Džemal Čehajić, »Šejh Abdulah Bošnjak«, *Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu 1/1982*, Sarajevo, 1982, 75—89.

jetu, odnos ljudske duše i Boga, duša kao »ideja« u božjem znanju, kao i njenom usponu i povratku na stanje prije fenomenalne egzistencije, o tarikatu i životu sufije kao iniciranom, o evliji (svecu) i svetaštvu, itd., o savršenom čovjeku, teoriji koju je začeo Halladž, a zatim Ibn al-'Arabi i kasnije Abdul-Kerim al-Džili.

Drugi predstavnik reda »bajramija«, Husejin Lamekani⁴⁷ (um. 1625), kao sljedbenik Ibn al-'Arabijeve škole sufijske misli, izrazio je poetiku transcendentnosti i teoriju saznanja putem kontemplacije i očišćenja srca, u čijem se prostoru vrši javljanje božanskog bića. Ta spoznaja se sastoji u samoodricanju, u napuštanju svoje individualnosti - svoga »Ja«, slično neoplatoničkom stavu, kako je učio Filon, da sva ljudska krijepost može u nama nastati i ustrajati zbog djelovanja božanskog Logosa, a da se spoznaja Boga sastoji tek u samoodricanju, u napuštanju individualnosti i nestajanju u samom božanskom prabiću.

»Srce vjernika je božja kuća, rekao je Muhamed.

Tu trebaš uvijek biti okupljen istinskim mislima.

Ako ti dođe ovosvjetska ili onosvjetska misao, odmah je odbaci«.

Tako se, zapravo, individualna duša apsorbira i utapa u univerzalnom duhu Boga, a mistik se putem ljubavi uzdiže od temporalnog ka vječnom. To se ponavlja u nizu pjesama: »Rđu s ogledala svoga srca digni, Boga spominjući«, ili »Očisti čeršmu srca dok se izbistri« . . . Svoje etičke poglede objasnio je u traktatu »al-Insan al-kamil« (»Savršen čovjek«).

I bektašijski pjesnici: Vahdeti⁴⁸ iz Bosne (um. 1598) pjeva o monizmu bića, dok Ahmed Gurbi⁴⁹ (kraj XVII vijeka) i Bosnevija⁵⁰ (druga polovina XIX v.) prezentiraju baktejšijsku atmosferu, ravnodušnost u odnosu na spoljne propise šerijata, islamski ritual i obrede, teoriju stvaranja kroz jedan krug emanacija iz božanstva, reakciju u odnosu na ortodoksiju, šiitsku orijentaciju bektašija, kult halife Alije, čija je ličnost predimenzionirana.

47. Mehmed Handžić, »Husejin Lamekani«, *Narodna uzdanica za god. 1942*, 140—161; Katib Čelebi, *Fezleke*, II, 71; H. Šabanović, *Književnost Muslimana BiH*, str. 216—219; A. Gölpınarlı, *Melamilik ve Melamiler*, str. 80—84.

48. M. Handžić, »Vahdeti«, *Glasnik IVZ*, 5—6, 1936, 194—200; H. Šabanović, *Književnost Muslimana BiH*, str. 108.

49. Sadeddin Nüzhet Ergün, *Bektaşi Edebiyatı Antolojisi*, Istanbul, 1943, 101; H. Šabanović, *Književnost Muslimana BiH*, str. 464—65; Dž. Čehajić, *Vidovi stvaranja* . . . str. 32.

50. Vidi: S. N. Ergün, *Bektaşi Şairleri ve Nefesleri*, Istanbul, 1943, 34—41.

DRUŠTVENO-POLITIČKI, RELIGIOZNI, KNJIŽEVNI I DRUGI ASPEKTI DERVIŠKIH REDOVA U JUGOSLAVENSKIM ZEMLJAMA

R e z i m e

U ovom radu autor je nastojao da osvijetli društveno-politički, religijski, književni i kulturni aspekt derviških redova koji su bili rašireni u našim zemljama u vrijeme osmanske vlasti (XIV do XIX v.), a naročito u Bosni i Hercegovini, Makedoniji, na Kosovu, i donekle u Srbiji. Zahvaćen je i problem njihovog učešća u osvajanjima naših zemalja od strane Turaka, u osnivanju naselja, širenju islama i islamske orijentalne kulture na jugoslavenskom području. Zahvaljujući njihovoj snazi i utjecaju, postojala je bliska saradnja osmanske vlasti i sufijskih bratstava, naročito ortodoksnih. Međutim, za derviške redove, naročito one heterodoksnog karaktera, bili su vezani ustanci i pobune. Kao primjer autor navodi ulogu i buntovni karakter »hamzevija« u Bosni i Hercegovini, »halvetija« u Užicu, »kadirija« u Sarajevu, itd. Stoga je osmanski dvor i osmanska administracija u našim provincijama preduzela politiku istrebljenja heterodoksnih derviških redova, naročito onih sa šiitskom orijentacijom, koji su držali iranskog šaha za svoga zakonitog vladara, pa su tako postali nepouzdan oslonac osmanske vlasti i osmanskog društvenog poretka.

Ne samo u društveno-političkom, nego i u religijskom pogledu, derviški redovi su imali značajnu ulogu kod nas, i u Osmanskom Carstvu općenito, jer su, šireći se u različitim sredinama, poprimili lokalne boje i utjecaje lokalnih kultura i religija, kao i vjerskih kultova Srednje i Centralne Azije i Anadolije, anadolsko-hrišćanskih, a kasnije i balkanskih. Tako se stvarala popularna forma islamske religije, prihvatljivija za hrišćanske seljake više nego stroga forma ortodoksnog islama. Stoga mnogi istoričari islamske mistike daju im veliki značaj u islamizaciji hrišćana u Anadoliji i Rumeliji, kao i na balkanskim prostorima.

Zavređuje pažnju i književna djelatnost koja se njegovala u derviškim krugovima, naročito mistika. Poezija kao medijum bila je pogodna i efektna u buđenju ekstatičnih stanja kod derviša, kada se, kako oni vjeruju, mistik približava i sjedinjuje sa Apsolutnim. Pored tematike ljubavi, kao težnji ljudske duše ka Apsolutnom, vinu i svijetu gdje se to Apsolutno pojavljuje, sufijski autori su pisali i poeziju didaktičkog i etičkog sadržaja, u cilju da odgoje i obrazuju dervişe u sufijskoj etici i razviju kod njih duhovni život i unutrašnju čistoću duha. Stoga je, pored pjesama mističko-filozofskog sadržaja, veći dio njihova poetskog stvaranja didaktičkog, odgojno-vaspitnog karaktera.

SOCIAL, POLITICAL, RELIGIOUS, LITERARY, AND OTHER ASPECTS OF
THE DERVISH ORDERS IN YUGOSLAV LANDS

S u m m a r y

In the present paper the author throws more light on the social, political, religious, literary, and cultural aspects of the *dervish* orders in the Yugoslav lands at the time of Ottoman rule (XIV — XIX century), and especially in Bosnia and Herzegovina, Macedonia, Kosovo, and partly in Serbia. It is well-known that the *dervishes* participated in the conquest of the Yugoslav lands by the Turks, in the founding of settlements, the spreading of Islam, and in Islamic oriental culture and literature. By way of illustration the present author discusses the first missionaries: Ayni and Shamsi-Dede, dervish Khorasani in Bosnia, and Meddah-Baba, who is considered the conqueror of Skopje. It is well-known that there was a coalition of the Ottoman authorities and the Orthodox Sufi orders: Mawlawi, Nakshibendi, Halveti, Khadiri, Rifai, and others, whose institutions were founded mostly by the wealthy ottoman aristocracy, the chief representatives of the Ottoman authorities in these parts, as well as by others, and that they were supported by rich endowments (*wakf*).

However, the heterodox Sufi orders, the Khurufis, Khalendaris, Khaidaris, Hamzawis, Bektashis and others, and especially those with *shii* and *alewi* tendencies, were in opposition to the Ottoman authorities and the Ottoman social order. Some of them recognized the Shah of Iran as their lawful ruler, whom they supported, and on whose behalf they rebelled. As an example of this attitude, the present author describes the social and political situation and the rebellious character of the Hamzawi in Bosnia and Herzegovina, at the head of which Shaikh Hamza Bali stood in the XV-th century (he was executed in 1573, together with his twelve caliphs at Tahtakale in Istanbul). As an order (brotherhood) the Hamzawis had an independent internal organization — courts of law, and other things, and acted as an independent body within the Ottoman Empire. In an uprising in 1582, the Hamzawis formed a government: Mehmed, son of Hassan, was to be Sultan, Husein-gha, the vezier, Memi, son of Iskander-defterdar, Ali-Khavadja-khazi - *asker*, etc., and this government was supposed to take over when the time came. Therefore they were executed immediately, so that hardly any memory of them and their important representatives remained in later epochs.

The author emphasises especially the role of the Bektashis in the southern region of our country (Macedonia and Kosovo) where this order was widely spread, and the number of its *tekes* proved convenient for political activity. Their influence among the Janisseries was also well-known. The pashas of the Bektashi order, called the »Pashas of Tetova« (Macedonia), ruled over the greater

part of central and western Macedonia and Albania with considerable independence for more than a century. One of the prominent members of the family, Redjep-Pasha was considered the founder of the Bektashi *tekke* of Sersem Ali-Baba at Tetovo in the second half of the 18-th century. Not only the »Pashas of Tetova«, but also the land owners, Janissaries, craftsmen and partly free peasants belonged to the Bektashi order. The influence of the Bektashis in the southern part of the country did not last long, so that in the fifties of the 20th century the centre of the Bektashis was transferred to Đakovica in Kosovo, when Khazim-Baba became the head of the order for the entire Balkan area (Macedonia, Kosovo, Albania).

The order of Nakshibendis played a similar role and exercised a similar influence in Bosnia and Herzegovina, according to the author of the present paper. Two great representatives of the *tariq* were especially prominent: Shaikh Husein Zukić (died 1799/800) and Shaikh Sirriya (died 1846/47) and the *tekkes* they had founded: the former at the village of Vukeljići, and the latter, at Oglavak, also in the vicinity of Fojnica. Shaikh Sirriya and his Oglavak Tekke was especially influential, and many a governor of Bosnia and Herzegovina came to visit and converse: Mehmed Vedjikh Pasha, Kamil-Pasha, the Governor of Herzegovina Ghalib Ali-Pasha Rizvanbegović, then Omer-Pasha Latas, and the leader of the independence movement of Bosnia — Husein Captain Gradašćević.

According to the author, the Shaikh of the Khalvetian order, who in 1848 was appointed Shaikh of the Khalvetian *tekke* at Buna near Mostar, with the task of observing the work of the Herzegovinian Governor Ali-Pasha Rizvanbegović, and other Herzegovinian aristocrats, who in the opinion of the government in Istanbul, had become too independent, had close connections with the Court. The author emphasizes that close ties and cooperation existed between the dervish-orders and the Ottoman authorities, although the degree and the extent of cooperation varied. For the frequent uprisings and rebellions were connected with the activities of the *sufi* brotherhoods: the rebellion of the Khamzavi in Bosnia, of the Khalveti at Užice, with Shaikh Muhammed at its head (executed in 1850 near Rožaj), the Sarajevo uprising led by Shaikh Khaimi, the head of the Khadiri Mustafa-Pasha's (Sinan's) *tekke* in Sarajevo in 1682, etc.

According to the author of the paper, the dervish orders represented a kind of popular Islamic religion, since their teaching assumed some local colour and the cultural influence of the environment in which they lived and functioned. In their theory and practice, deposits of foreign religions and cults can be discerned: popular cults of Central Asia and Anatolia, Anatolian-Christian, and later — Balcanic.

Syncretism was especially prominent in the mixed religion of the Bektashis. Hence their tolerance towards other religions, in which some historians see the importance of heterodox dervish

groups, especially the Bektashis, in the Islamization of the Christian population of Rumelia and the Balkans in the course of the 14th and 15th centuries.

The humanitarian aspect of the dervish organizations is of special importance, since numerous dervish institutions had on their premises public kitchens, in which warm meals and free lodgings were available for the poor, the dervishes and travellers. They were Skender-Pasha's *tekke* in Sarajevo, Isa-bey's *tekke*, also in Sarajevo, Sinan-bey's *tekke* at Čajniče, Ghazi Husref-bey's *khanikah* also in Sarajevo, the Sersem Ali-Baba *tekke* at Tetovo, and others.

Since the arts, especially poetry and music, had a great psychological effect and the power of arousing ecstatic states among the members of the *sufi* orders, in which moments a mystic, as they believed, communicated directly with the Absolute, literature, and especially poetry, were highly appreciated in dervish circles. The symbols of *sufi* literature concentrated around the three following topics: absolute beauty, wine and love, as an inspiration towards beauty. Love in this kind of literature was treated as striving of the human soul towards the Absolute, an irrational impulse, and intimate tie with absolute beauty, an attraction of the human spirit to beauty. The author describes all the particularities in the literary expression, and topics in the writers of the certain dervish orders. He mentions: Servi the Bosnian (died 1591), Ahmed Sudić (died 1596), Hassan Khaimi (died 1691), Fawzi of Mostar (died 1747), Abdurrahman Sirri (d. 1847), Seyyid Wahhab Ilkhamy (d. 1821/22), Fadil-Pasha Šerifović (d. 1892), et al.