

DŽEMAL ČEHAJIĆ

NEKE KARAKTERISTIKE UČENJA ĆALĀLUDDĪN RŪMIJA
I NASTANAK DERVIŠKOG REDA MEVLEVIJA,
MEVLEVIJE U BOSNI I HERCEGOVINI

Ćalāluddīn Muḥammad, sa nadimkom »Mawlānā Rūmī«,¹ najveći je i najsnažniji predstavnik panteizma u mističkoj persijskoj književnosti i osnivač mevlevi bratstva, odnosno reda »plešućih derviša«, kako je u Evropi poznat. Rodio se 604/1207. godine u gradu Balḥu u iranskoj provinciji Horasanu. Njegov otac, Bahā'uddīn Walad, sa nadimkom »Sultān ul-'ulamā'«, uživao je u svom gradu veliku popularnost kao teolog, propovjednik i duhovni učitelj okružen brojnim pristašama (murīdima), i kao dobar poznavalac mistike spekulativnog usmjerenja. Iz straha od Mongola i zbog sukoba i raspri, Bahā'uddīn Walad je napustio Balḥ oko 616/1219—20. godine i sa svojom porodicom uputio se da posjeti prvo sveta mjesta — Meku i Medinu i obavi hodočašće, a onda odlazi u Nišapur, gdje je susreo poznatog mistika i pjesnika Farīduddīna 'Aṭṭāra,² koji mu, prerekavši mu sjajnu budućnost, poklanja jedan rukopis svoga djela

¹ Poseban naslov, odnosno titula koju je imao Ćalāluddīn Muḥammad, a koja u prevodu znači »naš gospodar iz Anadolije«. Sam izraz »Rūmī« označavao je pripadnika starih Rimljana ili Bizantinaca, odnosno Otomana ili Turaka — stanovnika Anadolije.

² Farīduddīn Muḥammad »'Aṭṭār« je jedan od krupnih predstavnika persijskog misticizma. Njegova alegorijska mesnevija Manṭiq ut-ṭayr (Govor ptica) je, bez sumnje, suptilno izlaganje mističkih ideja u stihu. I lirske mu pjesme odišu mističkim zanosom. Njegovo

glavno prozno djelo Tadkirat ul-awliyā' (Biografije svetaca) značajno je za izučavanje persijskog misticizma. 'Aṭṭār je rođen u Nišapuru, oko 1142—43. godine, umro 1220. O ovom mističkom iranskom pjesniku vidi opširno: Said Nafisi, *Ćust-u ġū dar ahvāl va asār-i Farīd'u'd-dīn 'Aṭṭār-i Nišābūri*, Tehran, 1320; Badi'uz-zaman Furuzanfar, *Šarḥ-i ahvāl va naḥd va taḥlīl-i asār-i šayḥ Farīd'u'd-dīn Muḥ. 'Aṭṭār-i Nišābūri*, Tehran, 1330—40; Jan Rypka, *History of Iranian Literature*, Dordrecht — Holland, 1968, str. 237—240; H. Ritter, EI, I, 725b.

Asrār-nāma (Knjiga tajni). Rūmī je to djelo kasnije mnogo citirao. Iz Nišapura, preko Damaska, Bahā'uddīn Walad odlazi u Konju (623. ili 625. h) na poziv seldžučkog sultana u Maloj Aziji, 'Alā'uddīn Keykubada. U Konji je on držao predavanja učenicima medresa i narodu i studirao sve do svoje smrti (628/1230—31). Na tom položaju ga je naslijedio sin Ġalāluddīn, koji je prethodno studirao oko četiri godine u Alepu i Damasku, tada poznatim naučnim i kulturnim centrima. Rūmī je za vrijeme studija susreo i poznatog islamskog mistika Ibn ul-'Arabija (um. 638/1240),³ koji je posljednje dane svoga života proveo u Damasku. Susret sa poznatim mistikom Sayyid Burhānuddīn Muḥaqqiq Tirmizījem⁴ (um. 638/1240—41), koji preuzima na sebe brigu oko odgoja mladog Ġalāluddīna, kao i susret sa šayḥ Šihābuddīn Suhrawardijem (um. 632/1234),⁵ odigrali su presudnu ulogu u mističkom usmjerenju i odgoju mladog Rūmija, koji je od oca i Sayyid Burhānuddīna preuzeo šūfijske i asketsko-pobožne poglede. Rūmī se bavio prosvjetno-pedagoškim radom i javnim predavanjima (1240—1244), iz oblasti zakonodavnog prava (fiqh) i kanonskog prava (šarī'a) i izdajući decizije (fatwa). Studirao je takođe osnove i principe tašawwufa (islamskog misticizma), koji je poznati islamski teolog i mislilac al-Ġazālī (um. 505/1111)⁶ pril-

³ Sayḥ Muḥyid-dīn Ibn 'Arabī je krupan islamski mistik, izvrstan poznavalac islamskog prava, teologije i filozofije, koji je pokušao da dovede u sklad panteističku teoriju prirode realnosti sa mono-teističkom doktrinom islama. On se trudio da u okvirima svoje panteističke teorije »jedinstvo bitka-po-stojanja« interpretira čitavo učenje islama, da nađe potvrdu za ovu teoriju u islamskim tekstovima i mističkoj tradiciji. Ibn 'Arabī je stvorio sintezu u kojoj »bog« i panteističko »Jedan« su u potpunom skladu. U njegovim djelima Fuṣūṣ ul-ḥikam i Futūḥāt — kur'an-ski tekstovi i izreke Muhameda objašnjeni su mistički, odnosno panteistički. U veziji i snažnoj imaginaciji nastala su mnoga njegova djela. O Ibn 'Arabiji vidi više: M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, I, Otto Harrassowitz — Wiesbaden, 1963, str. 398—420; R. A. Nicholson, *The Lives of 'Umar Ibn al-Farīd and Ibn al-'Arabī*, Journal of the Royal Asiatic Society, 1906; R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London, 1914; A. J. Arberry, *Sufism*, London, 1950, str. 102 i dalje.

⁴ Vid. J. Rypka, *History of Iranian Literature*, str. 220.

⁵ Vid. Prof. dr Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutesavvifler*, Ankara, 1966, str. 187; M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, I, str. 353—372; E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, II, Cambridge, 1951, 496—497.

⁶ Abū Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī zauzima istaknuto mjesto u istoriji islamsko-religiozne i filozofske misli, a posebno u intelektualnim i religioznim kretanjima njegova vremena. On je bio izvanredan poznavalac šerijatskog prava i islamske skolastike, filozof i skeptik, mistik i teolog, tradicionalist i moralist, koji je kroz živu sintezu ponovo oživio islamsku teologiju. Posebna njegova zasluga je u tome što je pokušao da riješi problem raskoraka vjere i nauke i da pomiri šūfizam sa ortodoksnim učenjem islama, uklanjajući iz njega ekstremna učenja šūfija. O al-Ġazāliju pogledati: M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, I, str. 581—642. Tu je data i bibliografija korisna za one koji žele da se šire obavijeste o al-Ġazāliju, njegovom učenju i pogledima.

godio šerijatskim propisima i tako ga uveo u područje ortodoksnog islama.

Događaji od 26. juna 1243. godine, kada su Seldžuci pretrpjeli poraz u bici Kōše-Dağ i postali podanici Mongola, nisu imali direktnog utjecaja na život i karijeru Ćalāluddīna Rūmija. Međutim, susret sa lutajućim dervišem Šamsuddīnom Muḥammadom iz Tabrīza⁷, koji se desio 624/1244. godine u Konji, prouzrokovao je veliki zaokret u životu i shvatanjima Rūmija i izvršio snažan utjecaj na njegovu duhovnu ličnost.

Ćalāluddīn Rūmī je u ovom dervišu našao spiritualnog učitelja i uzor za kojim je tragao. Odveo ga je svojoj kući i godinu-dvije ostali su nerazdvojni, što je njegov sin Sultān Walad uporedio sa putovanjem Mojsija (Mūsā) u pratnji Hadira (Hidra), koga šūfije smatraju vrhovnim vodičem na putu ka spoznaji boga. Rūmī, ubrzo potom, napušta predavanja i studiranje i dane i noći provodi u Šamsovom društvu. Rūmijevi sinovi i murīdi (učenici) istupili su protiv Šamsa, koga su smatrali šarlatanom i mađioničarem, koji je zaveo njihova učitelja. Osjetivši nezadovoljstvo, prezir i mržnju Rūmijevih učenika i društva, Šams napušta Konju i odlazi u Damask. Na insistiranje Ćalāluddīn Rūmija, Šams se ponovo vraća u Konju s namjerom da tu i ostane. Da bi ublažio podozrivost Rūmijevih učenika, oženio se djevojkom po imenu Kimya, koja je odgojena u porodičnom krugu Ćalāluddīnovog doma.

Međutim, opet se dogodio jedan incident, što je protiv Šamsa izazvalo Rūmijevog sina, 'Alā'uddīna Ćelebija i druge ranije njegove protivnike. Izrazivši razočaranje u Ćalāluddīnovog sina Sultān Walada, Šams je nestao, ne ostavivši ovog puta nikakvog traga. Nestanak ili možda ubistvo Šamsa iz Tabrīza dogodilo se 645/1247. godine.

Identifikujući se potpuno sa Šamsom, Ćalāluddīn Rūmī je u spomen svoga nestalog prijatelja napisao nekoliko pjesama, među najljepšim u svjetskoj poeziji, a i velika zbirka mističko-lirskih pjesama takođe je nazvana po njemu »Diwān-i Šams-i Tabrīz« (Divan Šamsa iz Tabrīza). Ime Šamsa pojavljuje se gotovo u svim gazelima. Sve nas to navodi na zaključak da je Šams morao biti čovjek od izvanredne psihološke moći da vrši utjecaj i na velike umove svoga vremena kakav je bio Rūmī. Nećemo pretjerati ako kažemo da je Šams »islamski Sokrat«, koji je odgojio velikog »islamskog Platona« — Ćalāluddīn Rūmija. Takođe, u spomen Šamsa, Rūmī je ustanovio ples (samā') u mevlevi redu, čijim se začetnikom i osnivačem smatra. On je pisao: »Mnogi putevi vode bogu. Ja sam odabrao put plesa i muzike«.

⁷ Vid. J. Rypka, *History of Iranian Literature*, str. 240–242; Fuad

Köprülü, *Ilk Mutesavvifler*, str. 187–197.

U istoriji islamske misli Rūmī zauzima istaknuto mjesto. On se visoko izdiže iznad svih islamskih mislilaca koje nazivamo »ḥukamā'« (mudraci, sage). Rūmī nije napisao nikakvo sistematično djelo o filozofiji i teologiji, niti je, čak, pokušao da stvori cjelovit sistem mističke metafizike. Nije stvorio ni školu, ni sektu, pa, čak, ni mistički red. Rūmī se isto tako ne može svrstati ni u red filozofa teoretičara, kao što su: Ibn Sina (Avicena), i Ibn Rušd (Averroës), pa, čak, ni al-Ġazālī. I pored toga što je apsorbovao i produbio etiku Izraelita, islamsko učenje i helensku misao, i što se sve to odražava u njegovoj teoriji, ipak je svoj sistem gradio na iskustvu i praksi. On je, u svakom slučaju, neka vrsta islamskog Platona, filozofa religije koji ima originalnosti i invencije. Možda ne bismo pogriješili ako bismo rekli da je njegov pravac neka vrsta neoplatonsko-islamskog gledanja, budući da je okosnica svega, svih njegovih umovanja i razmišljanja — Jedno (ili Allāh), iz koga je sve emaniralo i kome se sve u ljubavi ponovo vraća.

Na osnovu njegovih djela — Masnawī, Diwān-i Šams-i Tabriz i Fīhi mā fīhi — pokušaćemo ovdje da interpretiramo osnovne misli Rūmija i nastojaćemo da damo siže njegova metafizičkog gledanja — njegovo učenje o jedinstvu postojanja (*waḥdat ul-wuġūd*), u čemu je slijedio Ibn 'Arabija, i teoriju kosmičke ljubavi (*'išq-i kullī* ili *'išq-i ilāhī*), što predstavlja nukleus njegova učenja.

Rūmī je smatrao da je osnov postojanja, poluga svake egzistencije duh ili ego. Beskonačni broj egoa (duha) koji izvire iz kosmičkog duha, čini totalitet egzistencije. Po njemu je, čak, i materija spiritualna, pa prema tome živa, iako na nižem stupnju gradacije. Upoređujući njegovo učenje sa drugima, H. A. Hakim kaže da je sličnu teoriju dao i njemački filozof Leibniz, koji je stoljećima poslije Rūmija shvatio egzistenciju kao beskonačnost egoa na različitim nivoima svijesti. Kao što je to u metafizici Leibniza, Mawlānā je vjerovao da je bog jedna univerzalna kosmička monada.⁸

Ta ista misao proteže se i na problem stvaranja, u čemu se on odvajava i od islamskog i hrišćanskog i jevrejskog nazora o stvaranju svijeta iz ništa u određenom vremenskom trenutku u prošlosti putem slobodne volje tvorca. Za njega je i vrijeme kategorija fenomenalne svijesti, pa prema tome nema stvaranja u vremenu. »Vi mislite u terminima prošlosti i budućnosti. Kad se oslobodite ovoga modaliteta svijesti, problem će biti riješen.«⁹

Kod Rūmija vidimo utjecaj neoplatonske ideje o stvaranju, umjesto ortodoksno-islamske koncepcije o stvaranju u vremenu. Sva bića nastala su putem izliva božanskog duha, ali svaki duh (ego) nastoji, odnosno teži da se vrati svom izvoru. »Jer duh svijeta je beskrajni okean. Tijelo je obala, finitna i limitirana suha zemlja

⁸ Vid. M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, II, str. 827.

⁹ Ibid., str. 830.

(kopno). Vode ne napuštaju more, osim kroz medijum oblaka. One se ne vide, osim kad su u talasu. Vaše tijelo je na obali mora, a vaša duša je od mora. Nemir u ljudskom duhu, koji ljudi na razne načine nastoje uzalud da zadovolje, jeste simptom univerzalnog traganja (težnje) za bogom.«¹⁰

Interesantno je da Rūmī i prvi ljudski grijeh ne gleda kao pad ili nepokornost Adama i Eve, nego smatra da je to jedan univerzalni kosmički fenomen. Metaforično izraženo, to su anđeli dospjeli u carstvo materije, bilja i životinja, koji teže da se vrate svom izvornom principu. »Duhovi ... osjećaju prijetnost u sjećanju na boga i apsorbovanju u bogu, poput anđela.«¹¹

Za Rūmija je život kreacija i evolucija, a osnov i cilj čitavog egzistiranja je bog. Život je aktivnost koja traži taj cilj, težnja ka bogu. Taj princip i evolutivno kretanje Mawlānā je dao u sljedećim stihovima:

»Prvo pada u zemlju neorgansku,
Odatle dođe u svijet bilja.
Godinama živio u tom carstvu,
Ne sjećajući se svoje prošlosti.
Opet od životinje ka ljudskom biću,
Vuče ga stvoritelj kojega pozna.
Tako je išao od carstva do carstva,
Dok ne dospije u fazu razuma
Odatle treba i dalje da evoluirā.«

Taj tok evolucije, to usavršavanje ići će dotle dok duh ne dospije natrag ka božanstvu iz koga je emanirao, što, po Rūmiju, naš razum ne može da shvati, niti može čovjek stvoriti viziju o tome.

Evolucija za Rūmija nije mehanička ili biološka; on smatra da taj razvoj, ta evolucija ima svoj izvor u vječnoj težnji, sili koja gura bića da se vrate svom izvoru, koju (silu) Rūmī naziva ljubav. Po njegovom mišljenju, to je opšti princip koji se nalazi kod svih bića, pa čak i materije, neorganske prirode.

Sigurno je da su helenska misao kao i predislamske ideje imale velikog utjecaja na Rūmijevo gledanje na ljubav kao kosmičku silu ili težnju. To je dobro zapazio H. A. Hakim, koji kaže:

»Što se tiče teorije o ljubavi, jedan dio argumenata i pogleda može se direktno trasirati unazad do Platona, koji je svojom koncepcijom nadčulne realnosti i ljubavi kao kosmičke moći, imao jakog utjecaja na misticizam kako islamski tako i hrišćanski. Ljubav kod Rūmija, kao iskustvo, nije bila produkt ni jedne teorije, nego nešto intimno i lično što ne podliježe kritici. Međutim, pojmovni aparat koji upotrebljava Mawlānā da bi filozofirao o ljubavi, traži

¹⁰ Vid. A. J. Arberry, *Discourses of Rumi*, London, 1961, str. 75.

¹¹ *Ibid.*, str. 165.

da se shvati u istorijskim vezama. Sadržaji dva dijaloga Platona — Phaedrus i Symposium — nisu bili nepoznati islamskim misliocima. Ibn Sīnāov esej o ljubavi je uglavnom reprodukcija Platonovog Symposiuma. Ljubav kao kretanje ka ljepoti, identična sa dobrotom i istinom, predstavlja savršenstvo i najvišu ideju, i ljubav kao nasljedna težnja individue za besmrtnošću, koju daje Avicena, prosto je ponavljanje platonске teorije ljubavi. Sve stvari se kreću prema vječnoj ljepoti i njihova vrijednost je proporcionalna njihovoj realizaciji i asimilaciji te ljepote.«¹²

Razvijajući princip kosmičke ljubavi, Mawlānā ne objašnjava kretanje nebeskih tijela fizičkom gravitacijom (kao Newton), niti razvojni dinamizam prirode i duha kao dijalektičko razvijanje Apolutnog u vremenu (kao Hegel), niti kao slijepu težnju za egzistencijom, nego kosmičkom ljubavi koja stvara afinitete i atrakcije: »Svi atomi u kosmosu privlače se međusobno kao ljubavnici. Svako se privlači prema svom paru magnetskom snagom ljubavi. Nebeska tijela privlače zemlju sebi u zagrljaj, koja zbog te snage ljubavi ostaje u prostoru kao lampa vučena jednakom snagom iz svih pravaca, ne dozvoljavajući joj da padne ili odleti u prostor. Ona liči na komad željeza obješen na zvjezdanu magnetsku kupolu.«¹³

Analizirajući shvatanje i poglede Rūmija, H. A. Hakim ističe da je za Rūmija čitav kosmos kraljevstvo ljubavi, sa kojom ako se uporedi, i razum je sekundarni fenomen. Ljubav je to što stvara, razum, međutim, korača kasnije da to posmatra retrospektivno i otkrije zakonitosti u mnoštvu životnih manifestacija. Racionalno mišljenje slijedi stvaranje. Ono mu ne prethodi. Razum, kao sekundarni fenomen, sam po sebi nije kreativna snaga. To liči na Hegelov stav da filozofija dolazi mnogo kasnije da bi promatrala retrospektivno ono što je dinamizam istorije već stvorio i usavršio. Izum, invencija i kreacija pripadaju univerzalnom intelektu: »Činjenica da ljudi pišu knjige i stvaraju umjetnička djela, građevine, ne predstavlja novu umotvorinu. Oni su vidjeli nešto slično tome i samo tome učinili izvjesna dodavanja. Oni koji su izumjeli nešto sasvim novo (po sebi), to su univerzalni intelekti. Pojedinačni intelekt (razum) je sposoban da uči, da se obrazuje. Univerzalni intelekt (razum) je učitelj i kreator svake stvari. Proroci i bogougodnici su oni koji su spojili (u sebi) djelimični i univerzalni intelekt (razum) tako da su postali jedno.«¹⁴

Ali i pored toga, on objašnjava da ne postoji kontradikcija između kosmičke ljubavi i kosmičkog razuma, ali ljudski intelekt — odvojen od kosmičkog razuma — ostaje na biološkom nivou. Takođe je i ljudska svijest usmjerena na biološke potrebe. I upravo

¹² Khalifa Abdul Hakim, *Metaphysics of Rumi*, Institut of Islamic Culture, Lahore, 1959, str. 44—45.

¹³ M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, II, str. 833.

¹⁴ Vid. A. J. Arberry, *Discourses of Rumi*, str. 151—152.

ovaj biološki razum, Rūmī naziva »ħirad«, ili »'aql-i-ğuz'ī« (pojedinačni, fenomenalni razum) da bi ga razlikovao od kosmičkog razuma, koji smatra izvorom sve inspiracije, nadahnuća.¹⁵

Fenomenalni razum, po mišljenju Rūmija, može da objasni stvarnost koja nas okružuje, da riješi zagonetku kosmosa, ali je malo koristan kad se suoči sa intuicijom života i ljubavi.

Interesantno je da Mawlānā smatra da je smrt iluzija, a ne život, jer život u svim fazama treba da bude vječna realnost, usavršavanje, progres sa tendencijom ka uzvišenom. Čovjek kao nosilac te realnosti treba da se izdigne iznad religija, hereza, iznad dobra i zla. Ta potencija, odnosno ta tendencija ka usavršavanju nalazi se u svakom pojedincu kao mogućnost. »Čovjek je«, kaže Rūmī, »jedna moćna zapremina u kojoj se sve ispisuje, odslikava, ali zastori ne dopuštaju mu da čita to znanje u sebi. Tama i zastori su razne preokupacije, planovi, želje strasti.«¹⁶

Osloboditi princip humanosti, to suštinsko u čovjeku, a potisnuti animalnost, osnovna je zadaća čovjeka. Omogućiti da duh, koji je dokučio svoju vlastitu bit, trijumfuje i superiorno vlada nad osjetilnim pojavama. »Ovaj svijet«, objašnjava Mawlānā, »hrani animalnost čovjeka, dok korjeniti princip ide ka padu. Hrana za taj drugi (princip), što predstavlja njegovu suštinu, je znanje, mudrost i vizija boga. Animalnost bježi dalje od boga, dok njegova humanost bježi od ovoga svijeta. Dvije tendencije ratuju unutar ovog jednog entiteta. Zato pravi, idealan čovjek je onaj koji se nikada ne oslobađa borbe, koji se neumorno i bez zastoja kreće ka svjetlu (ljepoti) boga. A bog je taj koji konzumira čovjeka i čini da on nestane (u njemu), da ga upozna, ali ne razumom.« Misija proroka i bogougodnika«, kaže Rūmī, »sastoji se u tome da podsjetite ljude na njihovo ranije stanje. Oni ne usađuju ništa novo u njihovu prirodu.«¹⁷

Slijedeći gornje misli Mawlāne, interesantno je primijetiti da fenomenalno ne egzistira odvojeno i neovisno od boga. Svijet osjetilnih stvari je samo kolekcija drugoga. Materijalni svijet nije bezdanom odvojen i nepremostiv ka drugom, svijetu duha. Jer, panteizam Rūmija je takva forma u kome »Bog obuhvata sve, a drugo osim njega je samo hitra sjena Realnoga, svedeno na ništa«. Bog je, za Rūmija, sveobuhvatna i vječna realnost. Njegovu misao izražavaju i sumiraju riječi Ibn 'Arabija:

»O Ti koji si stvorio sve stvari u sebi,
Ti koji sjedinjuješ što stvaraš.
Ti stvaraš to što postoji vječno u Tebi,
Jer Ti si sveobuhvatan.«

Fuṣūṣ ul-ħikam

¹⁵ Vid. M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, II, str. 834.

¹⁶ Vid. A. J. Arberry, *Discourses of Rumi*, str. 62.

¹⁷ *Ibid.*, str. 48.

Govoreći o ovom svijetu, na jednom mjestu Rūmī kaže »da je ovaj svijet svijet zime... Kada taj nebeski povjetarac puhne, planine se tope, (materijalni) svijet se pretvara u vodu; kao kada toplina jula nastupi, sve krute stvari postaju tečne«. ¹⁸

Svojom koncepcijom kosmičke ljubavi Rūmī je prevazišao granice religija, sekti, dogmi i stvorio neku vrstu univerzalne religije. U jednom svom gazelu Rūmī ističe da nije našao boga ni u templovima, institucijama, ni u Ka'bi, niti u pagodi. »Konačno pogledah u svoje srce i tamo ga vidjeh. On nije bio nigdje drugdje« (Diwān-i Šams-i Tabrīz).

II

Ġalāluddīn Rūmī nije osnovao niti je imao namjeru da osniva novi pokret, novi *ṭarīqat*, mađa mu se to pripisuje, nego je lično slijedio put svoga oca Bahā'uddīna Walada, a poslije njegove smrti bio je murīd njegova učitelja (muršida) Burhānuddīn Muḥaqqiq Tirmīzija. Međutim, učenici i nasljednici Mawlāne, poslije njegove smrti, formirali su posebnu grupu i razvili izvjesne spoljne običaje i ritual, i na taj način stvorili red ili bratstvo »plešućih derviša«, kako je na Zapadu poznat. Rūmī je imao averziju prema imitaciji i slijepoj pokornosti u religioznom životu. Ironijom sudbine, postao je žrtva onoga protiv čega se istrajno borio. Mawlānin ekstazični ples, praćen spontanom izlivom snažnih lirskih pjesama, bio je nesvjesni izraz jednog duboko uzbuđenog duha. Mevlevije su adaptirali taj vanjski izraz kao religioznu praksu u cilju buđenja religiozne emocije, vjerujući nesvjesno da usvajanje fizičkog izražavanja emocije ima tendenciju da stvori samu emociju. ¹⁹

Mawlawī *ṭarīqat*, koji je osnovan u ime Mawlānā Ġalāluddīna Rūmija, po kome se i naziva »mawlawī«, prošao je prilično dug period svoga razvoja do svoga konačnog formiranja — počev od smrti Mawlāne do prve polovine XV vijeka. Samim osnivanjem turbeta Rūmiju od strane seldžučkog bega 'Alām ud-dīn Kaysara (um. 1284), stvoren je centar gdje su se okupljali sljedbenici Mawlāne. Velikih zasluga za konstituisanje mawlawī reda imao je sin Rūmija, Sulṭān Walad (um. 1312), čovjek izvanrednih organizatorskih sposobnosti koji se trudio da ideologiji Mawlāne da formu *ṭarīqata*. Dakle, Mawlānā je stvorio ideologiju, Sulṭān Walad, striktno slijedeći tu ideologiju, formirao je *ṭarīqat*. Uspostavivši prisan odnos ne samo sa seldžučkom nego i mongolskom aristokracijom, Sulṭān Walad je obezbijedio moralnu i materijalnu podršku za svoj red. Vakuf, vezan

¹⁸ Ibid., str. 50.

¹⁹ Vid. M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, II, str. 825; Eva Meyerovitch, *Mystique et po-*

ésie en Islam — Djālāl-ud-Din Rūmī et l'Ordre des Derviches tourneurs, Desclée De Brouwer 1972, str. 49—83.

za turbe Mawlāne u Konji, obezbijedio je njegovu trajnost. Sultān Walad šalje *ħalīfe* (zastupnike) u Amasyu, Kırşehir i Erzincan i osniva *zāwiye* vezane za centar, što predstavlja već početak širenja *ṭarīqata*.²⁰ Isti kurs je slijedio i sin Sultān Walada, 'Ulū 'Ārif Ćelebi (um. 1320), za čijeg vremena je osnovana po jedna *zāwiya* u svakom pogodnom mjestu. Međutim, u periodu Dīvāne Mehmed Ćelebija (um. poslije 1544) osnovane su *zāwiye* van Anadolije — u Siriji, Iraku, Persiji, Egiptu, Alžiru i drugim područjima.²¹ Upravo u tom periodu — konac XIII-og do prve polovine XV-og vijeka — Mawlawī *ṭarīqat* je dobio svoj konačni oblik, što se tiče običaja, principa i obreda.

Na čelu Mawlawī *ṭarīqata* nalazio se *ĉelebi* u Konji, koji je bio po običaju potomak ili rođak Mawlāne, izuzev prve dvojice *ħalīfa* Mawlāne — Salāḥ ud-dīn Zarkūba (um. 1263—4) i Ćelebi Husām ud-dīna (um. 1284).²² Ćelebije su postavljale šejhove tekija, dajući im *icāzetnāme*, čime se obezbjeđivao centralistički karakter reda. Praksa nasljeđivanja s oca na sina, po ugledu na *ĉelebije* u Konji, ustalila se i kod šejhova tekija van centra.

U Mawlawī *ṭarīqatu* razvijale su se dvije tendencije. Jednu predstavlja Ulū 'Ārif Ćelebi i njegove pristalice, koji su prilično zapostavljali propise šerijata i pili vino. Oni su poznati pod imenom »Šams kolu« (Šams ogranak). Bili su u tijesnim vezama sa Bektašijama, usvajali neke njihove običaje i prakse, gajili snažne Alevi-tendencije, vršili posjetu Horasanu itd. Život Mevlevija u harmoniji sa Bektašijama išao je tako daleko da je derviš Mūsā ibn 'Alī, koji je 844/1440. godine pisao Hacı Bektaş-i Veli Vilayet-namesi, smatrao Šamsa i Mawlānā Ćalāluddīn Rūmija *ħalīfama* Hadži Bektaša.²³

Druga tendencija je okrenuta pobožnosti i askezi koja je poznata pod imenom »Valad kolu« (Valad ogranak). Ali i pored toga, smatramo da se ove dvije tendencije nisu razvile u potpunosti u posebne branše i ogranke.²⁴

Paralelno sa ovima razvile su se i dvije *silsile* (niz, genealogija šejhova), zavisno od toga da li preovladavaju utjecaji ši'izma — alevi silsila ili utjecaji sunnizma — bekri silsila. Nastojanjem sunnizma stvorene su silsile koje se vežu za Abū Bakra, 'Umara i druge drugove Muhameda.

Ipak, mevlevije usvajaju alevi silsilu, koja od Cunayd Bağdādija glasi: Muḥammad-'Alī (um. 661) — Hasan-i Bisrī (um. 799) — Ḥabīb-i A'camī (um. 768) — Dāwūd-i Ṭālī (um. 800) — Ma'rūf-i Karḫī (um. 815) — Sariyy-i Sakatī (um. 855) — Cunayd-i Bağdādi

²⁰ Vid. Abdūlbaki Gölpinarlı, *Mevlāndan sonra Mevlevilik*, Istanbul, 1953, str. 29—52.

²¹ Ibid., str. 101—122.

²² Vid. Islam Ansiklopedisi, 8-cilt-Mescid-Nzab, Istanbul, 1960, str. 164.

²³ Vid. A. Gölpinarlı, *Mevlāndan sonra Mevlevilik*, str. 207.

²⁴ Vid. A. Gölpinarlı, *Mevlāna Celaleddin — Hayati, Felsefesi, Eserleri*, Istanbul, 1959, str. 103; Islam Ansiklopedisi, 8-cilt, str. 168.

(um. 910—11). Pored mevlevija, i drugi *ṭarīqati*, kao što — *halwetiyya* i *suḥrawardiyya* usvajaju ovu silsilu.

Međutim, mevlevije koji su bili pod jačim utjecajem *šīʿizma* usvajaju sljedeću silsilu: Muḥammad-Imām 'Alī-Imām Ḥasan ibn-i 'Alī (um. 678) — Imām Ḥusayn ibn-i 'Alī (um. 680) — Imām 'Aliyy-ibn ul-Ḥusayn as-Saccād (um. 712) — Imām Muḥammad ibn-i 'Aliyy al-Bākir (um. 733) — Imām Ca'far ibn-Muḥammad aṣ-Šādiq (um. 675) — Imām Mūsā ibn-i Ca'far al-Kāzim (um. 799) — Imām Aliyy — ibn-i Mūsā ar-Rizā (um. 818) — Ma'ruf-i Karḫī — Sariyy-i Sakatī — Cunayd-i Baḡdādi. Mevlevijska silsila poslije Cunayda glasi: Cunayd-i Baḡdādi Abū Bakr Šiblī (um. 946) Ć Muḥammad Zaccāc (1091) — Abū Bakr Nassāc (um. 1094) — Aḥmad Gazzālī (um. 1123) — Aḥmad Ḥatībī (um. 1133) — Šams ul-'A'imma-i Saraḫsī (um. 1090) — Muḥammad Bahā'uddīn Walad (otac Mawlāne um. 1231) — Seyyid Burhanuddīn Muḥaqqiq-i Tirmizī (um. oko 1236) — Mawlānā Ćalāluddīn Balḫī Rūmī. Ista silsila se produžava dalje — Šams ud-dīn Tabrizī — Mawlānā Ćalāluddīn Rūmī — Sultān Walad — Ulu Arif Ćelebi itd. Pored ovih, postoje i druge modifikacije mawlawī silsile. Sve ove silsile imaju samo tradicionalnu vrijednost.²⁵

III

Mevlevizam u prvom periodu svoga razvoja, dok još nije bio formiran u potpunosti kao *ṭarīqat*, širio se i oslanjao na narodne mase. Mawlānā je uživao ugled i bio veoma cijenjen ne samo od strane velikog dijela inteligencije i aristokratije, nego i muslimanske narodne mase su ga prihvatili kao svoga vođu-pira. Njegov odnos prema mongolskoj aristokratiji i Mongolima općenito bio je više blagonaklon nego prijateljski, jer se Rūmī nadao da će, poslije konačnog osvajanja, ta mongolska prosta, neiskvarena masa stvoriti napredniju civilizaciju. Taj trend nastavio je i njegov sin Sultān Walad, koji se podjednako vezao i za Seldžuke, kao i mongolsku aristokratiju, pišući im hvalospjeve, što je imalo za posljedicu da su begovi, veziri i carevi uzeli učešća u osnivanju mevlevijskih tekija i zavještali bogate vakufe, obezbjeđujući tako širenje mevlevizma u masama. Baš u tom periodu nastala su čitava mevlevijska sela — Kozluk i Vakif od sela Lazikiye, Sikke u Bursi, i Ćakir u okolini Kūtahye.

Za života Ćalāluddīn Rūmija, kao i u prvom periodu, na seansama *dikra* (molitva) rado su viđene i pozivane žene. Kćerka Sultān Walada, Šeref Hatun imala je mnogo svojih derviša, a ḫalīfa (zastupnik) Arif Ćelebija u Tokatu bila je žena. Djevojka po imenu

²⁵ Vid. A. Gölpınarlı, *Mevlana-dan sonra Mevlevilik*, str. 199—204; *Islam Ansiklopedisi*, 8-cilt, str. 168.

Destina, poslije šah Mehmed Ćelebija, bila je mutevellija u Mevlevijskoj tekiji u Kara-Hisar. Međutim, kasnije, negdje u XVII-om stoljeću žena se odvaja i više ne učestvuje na skupnim seansama zikra.²⁶

Budući da su bili politički pasivni, mevlevije su bili pošteđeni represalija i progona koje su Osmanlije, poslije ustanka šejh Bedreddina u prvoj polovini XV-og vijeka, poduzeli protiv heterodoksnih derviških redova sa učenjem suprotnim ortodoksnom islamu, iako tada ni na njih nisu gledali kao na snagu koja ih podupire.²⁷

Međutim, u XV i XVI-om stoljeću, kada je heterodokсни dervišizam sa ši'i-batini tendencijama zapljuskivao Anadoliju, a naročito Rumeliju, kada Alevi-Bektašije u Anadoliji i Rumeliji vrše propagandu za Safavide i priznaju iranskog šaha za prirodnog i zakonitog svoga vladara, koga pomažu i kome se zavjetuju, i u podesnim prilikama u njegovo ime dižu se na ustanak, počev od Selima I Yavuz (1512—1520) inaugurisana je politika istrebljenja alevi-bektašija i njima sličnih heterodoksnih bratstava i sekti — kao što su: hurufije, kalenderije, hamzevije (bayrami-melami).²⁸

Iako su mevlevije »Šams ogranka«, o čemu smo već govorili, slijedili alevi-batini tendencije, iako su održavali veoma bliske veze sa bektašijama i sa njima se družili, premda su usvajali hurufi-mišljenja, ipak nisu smatrali sebe podanicima iranskog šaha, niti su bilo šta poduzimali u cilju da se domognu vlasti. Pored svega što smo rekli o njima, možemo ih, u krajnjem slučaju, smatrati sunitima po uvjerenju, mada ne izrazitim.

Drugi ogranak sa čisto sunitiskim i asketskim trendovima, mnogo brojniji od prvog, vezao se za osmansku vlast i aristokratiju, zbog čega je mevlevizam sa svojim mističko-idealističkim ukusom, humanizmom i tolerancijom postao ideologija obrazovane aristokratije i bogatog građanskog sloja, povlačeći se iz sela u kasabe, a zatim u gradove, i odvajajući se od naroda.

Politički pasivni ranije, mevlevije su podržale Abaza Mehmed-pašu, koji ustaje protiv janjičara u XVII-om vijeku. I sultan Selim III (1789—1807) i Mahmud II (1808—1839) postaju mevlevije i podržavaju mevlevizam da bi mogli odoljeti u borbi protiv janjičara, pristalica Hadži Bektaša. Sada mevlevizam postaje kao neka vrsta političke partije osmanske vlasti u borbi protiv bektašija i drugih mističkih redova sa ši'i-alevi tendencijama. Mevlevizam simpatizira sa vlašću, ne zauzima negativan stav u vezi sa sprovođenjem reformi (tanzimata), smatra za pozitivno da uzme učešća u uklanjanju sultan Abdulaziza (1861—1876) i dovođenju na prijesto Abdulhamida II (1876—1909), koji im postaje veoma naklonjen. Još srećnija okolnost za Mevlevije bio je dolazak na prijesto mevlevije Mehmed Rešada

²⁶ Vid. Islam Ansiklopedisi, 8-cilt, str. 169.

²⁷ A. Gölpınarlı, *Mevlanadan sonra Mevlevilik*, str. 269.

²⁸ Ibid., str. 269.

(Mehmeda V — 1909—1918), koji obnavlja i podiže nove tekije. S druge strane, mevlevije su uzeli učešća i u mladoturskom pokretu, kao što su: mevlevijski šejh u Izmiru, Nuri dede i Tokadizade Šekib (um. 1932). U prvom nacionalnom parlamentu poslanik Konje bio je Abdulhalim Čelebi, a poslanik Jozgata i Kastamonu Walad Čelebi, oba mevlevije.²⁹

IV

U svakoj mevlevijskoj tekiji u određene dane učila se *muqābala*^{29a} i činio *samā'*.^{29b} U Konji *muqābala* se učila u petak poslije džume namaza. U istanbulskim tekijama dani *muqābale*, odnosno *samā'* bili su sljedeći: petak — Kulekapısı (Galata), subota — Üsküdar, nedjelja — Kasımpaşa, ponedjeljak — Yenikapı, utorak — Kulekapısı, srijeda — Beşiktaş, četvrtak — Yenikapı. Međutim, petak je obično bio dan *muqābale* gotovo u svim mevlevijskim tekijama.

Za vrijeme Mawlānā Ğalāhuddīna Rūmija i u prvom periodu, *muqābala*, odnosno *samā'* nije bila u svojoj konačnoj formi, niti se obavljala u određene dane. Više je imala prigodan karakter kad bi se njihova grupa sastala. Konačan oblik *muqābala* je dobila za vrijeme Dīvāne Mehmed Čelebija (umro poslije 1545. godine).

Kao i svaki drugi *ṭarīqat*, i mevlevije su imali svoju vlastitu formulu i prosede *dikra* — *awrāde*, ponavljanje imena i božanskih atributa, invokacije, recitacije. Ples, praćen muzikom i pjesmom, specifičnosti su mevlevijskog obreda. Tim sredstvima trebalo je probuditi emocije i stvoriti stanje zanosa, ekstaze. Derviši bi jedan po jedan, naklonom glave, pozdravili šejha i ulazili u *samā'*, okrećući se oko sebe, a u isto vrijeme bi pravili krugove u sali. Ritam kretanja u toku plesa sve više se ubrzavao i često dovodio do gubljenja svijesti. *Samā'* bi trajao, obično, jedan sat, a bio je podijeljen na četiri određena vremenska intervala, sa kratkim pauzama poslije svakoga dijela. Počinjao bi sa *na't*-om^{29c} (pohvalom poslaniku Muhamedu i Mawlānā Rūmiju), a onda bi slijedio muzički dio (*taqsim*), kao što smo to već objasnili. Obred se završava učenjem Kur'ana.

Islamski učenjaci nisu jedinstveni niti složni, a niti su dali decidirana mišljenja u pogledu religiozne muzike i pjesme, koje

²⁹ Ibid., str. 271—273.

^{29a} *Muqābala* — arapska riječ u značenju sjesti naprama. Kao termin označava položaj derviša kada sjednu naprama šejhu u polukrugu i obavljaju molitvu (*dikr*).

^{29b} *Sāmā'* ili *simā'* — znači slušati. Kao termin znači slušati muzičke melodije i slušajući padati u

zanos. Kod mevlevija znači plesati, okretati se.

^{29c} *Na't* — arapska riječ u značenju hvaliti, slaviti nekoga. Kod mevlevija znači hvaliti u pjesmi, a misli se na *Na't*-i Mawlānā, koji se recitovao, odnosno pjevao uz pratnju naja.

je trebalo da stvaraju stanje ekstaze, zanosa. Međutim, većina teologa nije odobravalala nego je radije osuđivala mevlevije za njihov ekstazični ples, prećutno tolerišući to, usljed velike popularnosti i ugleda koji je kod njih uživao njihov vodič (*pir*) Mawlānā Ğalāluddīn Rūmī.

U mevlevizmu postoje četiri stepena koja je mogao da dostigne i zauzima pripadnik reda: *muḥibb*, *dede*, *šayḥ* i *ḥalīfa*.

Muḥibb (u značenju koji voli) — je pripadnik nekog šejha, osoba koja izlazi na *samā'* i nosi mevlevijsku kapu (*sikke*).

Dede (ili *darwiš*) — je osoba koja je završila služenje i obuku od hiljadu i jedan dan (1001) u *dergāhu* (tekiji).

Šayḥ (u značenju — starac, velikan, vođa) — je osoba koja je dobila idžazet-namu od nekog šejha (obično ḥalīfa Mawlāne) i zastupa *pīra*.

Ḥalīfa (zamjenik) — je bio zreli i iskusni derviš koji popunjava upražnjeno mjesto šejha.

Šejhovi koji nisu *sayyidi* (potomci poslanika Muhameda) nose bijeli, *sayyidi* — zeleni, a ḥalīfe (zastupnici) — tamni, crno-plavi saruk.

Pored gore spomenutih obreda, postojala je i ceremonija, zvana »Ayīn-i cem«, koja bi trajala od akšama do sabaha, za koje vrijeme se jelo i pilo, recitovale pjesme, plesalo i sviralo. Ceremonijal se završavao *fātiḥom* (prva sura iz Kur'ana) šejha.³⁰

V

MEVLEVIJE U BOSNI I HERCEGOVINI

Evolucija klasičnog islama kao religije, kao i islamske civilizacije i kulture na tursko-osmanskom području, ušla je u svoju završnu fazu u XV vijeku, kada je Bosna i Hercegovina postala sastavni dio Osmanskog Carstva. Islam, kao i islamska kultura, apsorbujući religijsko i kulturno nasljeđe Grčke, Rimske Imperije, Bizanta itd., poprimili su sinkretistički karakter. Sintezom svih ovih elemenata, kojima je dat islamski pečat, formirala se islamska civilizacija i kultura u širokom smislu riječi: ideje, filozofija, nauka i umjetnost. Još od početka turske države u Anadoliji sunnitski islam je bio službena religija te države, a definitivno je trijumfovao za vrijeme Mehmeda II, osvajača Bosne i Hercegovine (1463).³¹

³⁰ Vid. A. Gölpınarlı, *Mevlevi-Adab ve Erkanı*, Istanbul, 1963, str. 48—109. Pored gore navedene literature, u ovom kontekstu veoma korisno mogu poslužiti i radovi: Ahmed Eflaki, *Manāḳib al-'Arifīn*, našr. Tahsin Yazıcı, Ankara, 1959—61; Badi'u'z-zaman Furuzanfar, *Ri-*

sala dar tahqīq-i aḥvāl va zendegānī -Mawlānā Ğalāleddīn Muḥammad mašhur ba Maulavi, Tehran, 1315.

³¹ Vid. Nedim Filipović, *Napomene o islamizaciji u Bosni i Hercegovini u XV vijeku*, Godišnjak, knj. VII, Sarajevo, 1970, str. 146.

Obrazovni sistem i religiozna struktura sa svojom ulemom, medresama i džamijama, kao i naučna i religiozna misao, književno i umjetničko stvaralaštvo bili su instrument i nosili su izraziti pečat ortodoksnog sunnitskog islama.³²

Međutim, istorijska praksa islama imala je i drugojačije tokove, odvijala se u mnoštvu aspekata. Naime, sinkretistički islam, koji se izražavao u učenjima i praksi mističkih bratstava sa snažnim šufijsko-mističnim i ši'itskim tendencijama, duboko se uvriježio i ostavio snažne utjecaje u narodnim masama, i njihovim vjerovanjima, u njihovom životu i shvatanjima. On je snažno utjecao i na feudalnu klasu, a naročito na srednje i niže slojeve gradskog društva. Neka od tih bratstava bila su bliže ortodoksiji, dok su se druga sasvim udaljila od ortodoksnog islama. I budući da su ova derviška bratstva, heterodoksnog karaktera, imala značajnu ulogu i bila snažna poluga u turskim osvajanjima, u kolonizaciji osvojenih područja, u konsolidaciji osmanske vlasti u njima, osmanski sultani, kao i seldžučki prije njih i feudalna oligarhija na vlasti, pokazivali su, bar u prvo vrijeme, više tolerancije i liberalizma u oblasti religiozne misli.³³ Upravo zbog pomanjkanja kontrole i regulisanja njihova rasta i razvoja od strane islamsko-religioznih institucija, derviška bratstva su »nicala širom islamskog svijeta kao gljive poslije obilne kiše«.³⁴ I pored izražajne neortodoksnosti tih šufijskih bratstava, ona su zadobila široku popularnost u narodu stvorivši tako neki vid popularne religije. Veze i veoma snažna infiltracija Bektašija u janjičarske odrede i učešće i uloga mevlevija u dvorskim ceremonijama osmanskih sultana i opasivanja sablje kao simbola vlasti jesu dobri primjeri koji potvrđuju činjenicu da je osmanska država i formalno priznavala heterodoksiju.³⁵

Međutim, osmanski dvor i centralna vlast u Anadoliji, poslije ustanka şeyh Bedreddina u prvoj polovini XV vijeka, nastojali su da unište i likvidiraju heterodoksnе derviške redove sa prenamagljenim ši'itskim tendencijama, bratstva koja su bila, u stvari, politički eksponenti safavidskih vladara u Persiji, gdje je već tada ši'izam prihvaćen kao oficijelna interpretacija islama, budući da je to stvaralo i političke implikacije u Osmanskom Imperiju.³⁶ S druge strane, ti redovi sa jasno izraženim revolucionarnim tendencijama i demokratskim težnjama postali su antifeudalno i protuosmanski raspoloženi, što je feudalnu krupnu oligarhiju odlučilo da ih uništi.

Kompleksnost i šarenilo popularne religije, popularnog islama, imaju svoje izvore u ulasku u islam različitih etničkih grupa — Grka, Jermena, Georgijanaca, tursko-mongolskih, zatim balkanskih

³² Isto, str. 147.

³⁴ Ibidem, str. 161.

³⁵ Vid. Speros Vryonis, *Islam, u Aspects of the Balkans — Continuity and change — Contributions to the International Balkan Confe-*

rence held at UCLA, October 23—28, 1969, ed. by Henry Brinbaum and Speros Vryonis, Jr., 1972, Monton, Hague—Paris, str. 160.

³⁶ Ibidem, str. 161.

naroda, koji su donijeli sobom i hrišćanske i paganske običaje i praksu, čime se može i objasniti postojanje elemenata hrišćanstva, šamanizma i budizma itd., u redu jesevija, beктаšija i nekih drugih. Svojim tolerantnim odnosom prema drugim religijama, humanizmom kao i prozelitizmom, beктаšije i mevlivije su postigli izvanredne uspjehe među ortodoksnim hrišćanima u Anadoliji i bili značajan islamizirajući faktor i na Balkanu sve do modernih vremena.³⁷

Upravo takva crta popularnog islama, dinamičnog i tolerantnog, otvorenog za etno-lokalno nasljeđe, prilagodljivog lokalnoj klimi i domaćim socijalnim strukturama, stvorila je proces simbioze, započet još ranije, i omogućila da se na neki način kreira atmosfera za realizaciju kulturnog i psiho-mentalnog približavanja dviju religija i dviju civilizacija — muslimanske i hrišćanske. To su bile i snažne poluge za prodiranje i prospješujući faktori u procesu širenja islama i islamske kulture u Bosni i Hercegovini.³⁸

Pored administracije i vjersko-intelektualnih profesija, derviški redovi, bez sumnje, odigrali su značajnu i aktivnu ulogu u ekstenzivnoj islamizaciji i prodiranju orijentalne kulture u naše krajeve. Između brojnih derviških redova, u Sarajevu i općenito u Bosni i Hercegovini, najviše su bili zastupljeni: mevlivi, nakšbendi, kadiri, halveti, rifa'i. Među najpopularnije u Sarajevu spadao je red Mevlavi, kojim ćemo se ovdje baviti. Bratstva Melami i Bektaši, heterodokсни derviški redovi, nisu se raširili, niti su nailazili na odziv na području Bosne i Hercegovine, kao što se desilo u Makedoniji i Albaniji. Ali, tačno je i to da je veliki broj Bosanaca pripadao ovim tariqatima. Međutim, to su bili uvijek oni koji su živjeli van granica Bosne, kao što je slučaj sa 'Abdullāh al-Bosnawī /1053/1642), podjednako melāmi-bayrāmi, čuveni komentator »Fuṣūṣ ul-Ḥikam« Ibn 'Arabija. Islam u Bosni i Hercegovini ostao je čist i puritanski, što je pravilno primijetio Tajib Okić govoreći o hamzevijama, budući da su tu živjeli i stvarali veliki teolozi i poznavaoци šerijatskog prava — Hasan Kāfi Pruščak (1547—1616) i Bālī Efendi (um. 990/1582) u vrijeme kada je proces islamizacije u ovim krajevima bio najintenzivniji. Drugo, to je vrijeme kada je sunnitski islam trijumfovao, stvorivši pomoću džamija, medresa i sveučilišta moćan intelektualni sloj koji je tražio široko područje djelovanja.³⁹

Krajem XV vijeka, u vrijeme uspostave osmanske vlasti u Bosni i Hercegovini, red mawlawī je bio potpuno formiran u pogledu principa, obreda, teorije i prakse. Nastojanjem ħalīfa Ćalāluddīn

³⁷ Ibidem, str. 167.

³⁸ Vid. Nedim Filipović, *Osvrt na neka pitanja iz ranije istorije osmanskog carstva*, u Radovi, I, Filozofski fakultet, Sarajevo, 1963, str. 93.

³⁹ Vid. Tayyib Okić, *Quelques documents inédits concernant les Hamzawites*. (Materijali 22. kongresa orijentalista održanog u Istanbulu od 15. do 22. septembra 1961. godine.)

Rūmija u Konji, otvarale su se tekije i zāwiye širom Osmanskog Carstva, pa i drugim područjima islamskog svijeta. Mevlevijske tekije osnivane su u gradovima Anadolije i Rumelije i služile su kao filijale vezane za svoj centar u Konji. Već u drugoj polovini XV vijeka, osnivanjem tekije u Sarajevu, Bosna i Hercegovina je stupila u orbitu mevlevizma.⁴⁰

Jedina mevlevijska tekija u Bosni i Hercegovini, koliko nam je poznato, postojala je u gradu Sarajevu, a ona je i najstarija od svih sarajevskih tekija. Nju je osnovao početkom druge polovine XV vijeka Isa-beg Ishaković, vojvoda tzv. Zapadnih strana (1440—1446) i drugi sandžak-beg bosanski (1464—1469), koji je u maloj župi Vrhbosni udario temelje današnjeg Sarajeva. On je sagradio sebi dvorac »Saray«⁴¹ u Vrhbosni i na desnoj obali Miljacke u vrh Sarajeva zāwiyu i musafirhanu, još prije pohoda sultan Fatiha na Bosnu (1463). To saznajemo iz Isa-begove vakufname, najstarijeg izvora koji se odnosi na Sarajevo i njegovu najbližu okolinu za vrijeme turske vladavine. Ova vakufnama datirana je mjeseca džumada I (između 1. II i 3. III 1462). Kako vidimo iz vakufname, ova Isa-begova zadužbina sastojala se od tri kuće, jednog ograđenog dvorišta (*harem*) i ostalog što joj je bilo potrebno. Ove su zgrade služile kao tekija i konačište siromašnim muslimanima, učenicima, ratnicima i putnicima. Tu se kuhala i besplatno dijelila hrana (meso, pirinač i hljeb) putnicima i službenicima konačišta, a suvišak hrane dijelio se siromašnoj djeci u gradu Sarajevu. Gosti su imali pravo na hranu samo tri dana.⁴²

Mada se u Isa-begovoj vakufnami ne govori ništa o tome kojem je redu pripadala zāwiya uz ovu musafirhanu, iz kasnijih izvora i legendi koje postoje u narodu možemo zaključiti da je ova zāwiya pripadala redu mevlevi. Isa-begova tekija bila je sagrađena na mjestu zvanom Šehova Korija, oko jedan kilometar istočno od Sarajeva. Tu se nalazio jedan čardak koji je kasnije služio kao ljetna tekija i kao izletišta dervišima. Ovdje su ponekad održavani esnafski teferiči — kušanme.⁴³ Nije nam, međutim, poznato kada je nestalo čardaka na Šehovoj Koriji.

I o samoj djelatnosti tekije u ovom prvom periodu — prije konačnog osvojenja Bosne i nešto kasnije — nemamo nikakvih po-

⁴⁰ Postojale su mevlevijske tekije još u Beogradu, Skoplju, Nišu, a po nekim statistikama i u Konjicu (Belgradčik). Vid. Mevlana Güldestesi, Konya, 1964, str. 32.

⁴¹ Vid. Hazim Šabanović, *Vakufnama Isa-bega Ishakovića za njegove zadužbine u Sarajevu*, POF, II, Sarajevo, 1951, str. 7—29.

⁴² Prepis vakufname u sidžilu sarajevskog kadije Seid Mustafa Salim Efendi-zade iz godine 1254/

1838. Gazi Husrevbegova biblioteka, sidžil br. 77, str. 51—52 i njen prevod u POF, II, Sarajevo, 1951, str. 7—29. Prepis u rukopisnoj kronici Muhamed Enveri Kadića, GHB bibl., br. 91, sv. I, list 158—163. Ovaj je prepis uzet iz gornjeg sidžila.

⁴³ Izraz »kušanme« (od kušanmak — opasati, staviti široku traku, opasati mač, obući se) u ovom kontekstu upotrijebljen je u smislu izleta povodom proglašenja šegrta za kalfe i kalfi za majstore.

dataka. Može se, međutim, sa sigurnošću pretpostaviti da su mevlivije, kao i drugi derviški redovi, obavljali svoju misionarsku dužnost osvajajući pozicije u narodu i šireći učenje svoga reda. Zacijelo, mevlivijska tekija u Sarajevu od samog početka je bila središte prozelitizma, tolerancije i pomirenja. Islamizacija je veoma uznapredovala u prvoj deceniji po osnivanju tekije, pa do kraja XVI stoljeća, u čemu su, u svakom slučaju, vidnu ulogu odigrali Mevlivije.

Spomen i opis Mevlivijske tekije u Sarajevu dao je Evliya Ćelebi u svom Putopisu (*Seyahat-name*) u XVII stoljeću. Evliya s tim u vezi navodi: »Mevlivijska tekija nalazi se na obali rijeke Miljacke, na mjestu divnom kao rajska bašča. To je vakuf-tekija (reda) Ćalāluddīn Rūmija. Ima dvoranu za obrede derviša (*simā-hāne*), sobu za razgovor (*meydan*) i sedamdeset-osamdeset prostranih derviških ćelija s galerijom, gdje derviši sviraju (*mutriban*), s kuhinjom (*imaret*) i trpezarijom. Njen je starješina (*šayh*) obrazovan derviš čijim molbama bog udovoljava. Starješina njenih svirača (*nayzenbaši*) kaligraf derviš Mustafa ima prekrasan rukopis.«⁴⁴

Gornji navodi Evliye Ćelebija ukazuju da se u to vrijeme mevlivijska tekija nalazila na Šehovoj Koriji i da je već prošla sve faze svoga razvoja, da je stekla tradiciju za minula dva vijeka odgajajući generacije derviša kroz zanosni mevlivijski ples, muziku i poeziju. Tu se već nazire kompleksna djelatnost tekije, potpunost njenih obreda i djelovanja, te brojnost članova tekije i ljubitelja mevlvizma.

Još detaljniju i jasniju sliku tekije daje nam sarajevski pjesnik Rešid Efendija⁴⁵ u svojoj duljoj pjesmi o katastrofi Sarajeva 1697. godine, koju je prouzrokovao pohod Princa Eugena Savojskog, kada su stradale zgrade musafirhane i tekije. Pjesnik je posvetio 40 stihova mevlivijskoj tekiji. Odmah u prvom stihu kaže da je »najveće mjesto za riznicu nauka tekija Mawlānā Rūmija«, a onda u sljedećim stihovima opisuje zgradu tekije, šadrvan i baštu, upoređujući tekiju sa čuvenim dvorcem Havernek. On je naziva »gnijezdom anđela«. Iz daljih stihova saznajemo da je šejh tekije veoma učen čovjek, koji »roni po moru *Matnawije* i prosipa pred slušaocima bisere njenih mudrosti«, što masa slušalaca sa oduševljenjem sluša. Dalje se govori o dervišima i njihovom harmoničnom plesu (*samā'*), koji počinje sa Na't-i Mawlānā (pozdrav i pohvala Rūmiju), praćen zvucima naja i drugih muzičkih instrumenata.

Zahvaljujući bogatom vakufu što ga je Isa-beg zavještao, obezbijeđena je njena trajnost. Tekija se više puta obnavljala po-

⁴⁴ Vid. Evliya Ćelebi, *Putopis (Seyahat-name)* — odlomci o jugoslovenskim zemljama, prevod Hazima Šabanovića, »Svjetlost«, Sarajevo, 1967, str. 110.

⁴⁵ Pogledati: Mehmed Handžić, *Sarajevo u turskoj pjesmi*, Glasnik islamske vjerske zajednice, god. XI, br. 10, listopada 1943, str. 235—243.

slije požara ili razaranja, ali na različitim mjestima — prvo na Šehovoj Koriji, a onda na Bendbaši. Sarajevski kroničar XVIII vijeka Mula Mustafa Bašeskija zabilježio je u svom Ljetopisu da se tekija obnavljala 1196/1762. godine, a povodom ovog događaja sačuvao nam se i kronogram — natpis.⁴⁶

U vrijeme namjesnikovanja Muhamed Salih Vedžihi-paše (1835—1840) temeljito su popravljene zgrade musafirhane i tekije. Sve do 1878. godine, kada je austrijska okupaciona uprava zabranila održavanje musafirhane, sve odredbe Isa-begove vakufname koje su se odnosile na tekiju u potpunosti su izvršavane.⁴⁷

Pored prihoda Isa-begova vakufa, koji su određeni za izdržavanje tekije i musafirhane, kasnije su za mevlevijsku tekiju uva-kuljeni od nepoznatih vakifa jedan gaj, bašta i dućan, kako to navodi Bašeskija.⁴⁸ Posljednjih godina svoga postojanja, mevlevijska tekija se izdržavala iz dotacija vakufa Fadil-paše Šerifovića, što joj je omogućilo da radi i djeluje sve do 1924. godine.

Što se tiče formi i izražaja mevlevizma u Bosni i Hercegovini, bilo je to u stilu i na način kako se to običavalo u centru — Konji, naravno uz izvjesne modifikacije. Svakog petka, poslije džume-namaza, obavljao se zajednički zikir — muqābala i samā', kojom prilikom su se služili instrumentima kao što su: naj, kudumi, bubnjevi, violine i slično. I u mevlevijskoj tekiji u Sarajevu izvođen je zanosni mevlevijski ples sa posebnim bijelim nošnjama koje se šire u pokretu. Pored toga, bio je običaj da se 27. večer ramazana poslije teravih namaza obavi zikir sjedeći u glavnoj Gazi-Husrev-begovoj džamiji u Sarajevu, a u maju i junu odlazilo se u posjetu sjenama mevlevijskih šejhova na Šehovoj Koriji, gdje je nekada ranije bila tekija. Tom prilikom se učio *tawhīd* i pekla halva za sirotinju i učesnike. Jelo se i pilo. Narod je to nazivao mevlevijskim teferičima, zbog čega je posjeta imala masovni karakter.

Čak i poslije ukidanja mevlevijske tekije u Sarajevu, mevlevizam kao religiozni fenomen i kao tradicija ostao je da i dalje živi, ali sada samo kao intelektualno-moralni aspekt, kao tradicionalna forma tašawwufa i tašawwufske misli, čija nit se produžava još od XV vijeka. Nestalo je muzičkog spektakla i praktičnog mevlevijskog obreda, nema više plesača i njihovih lepršavih nošnji. Međutim, Mawlānā Ğalāluddīn Rūmī i njegova *Matnawija*, njegova misao i etika, ostali su i dalje kao predmet interesovanja i izučavanja u islamskim krugovima Bosne i Hercegovine.

Mističko djelo Ğalāluddīn Rūmija, *Matnawī*, tumačili su znameniti predstavnici mevlevi reda u tekiji na Bendbaši sve dok

⁴⁶ Vid. Mula Mustafa Bašeskija, *Ljetopis* (1746—1804), prevod s turskog, uvod i komentar napisao Mehmed Mujezinović, Veselin Masleša, Sarajevo, 1968, str. 275; Kronika Muhamed Enveri Kadića u

GHB biblioteci, sv. XI, str. 70.

⁴⁷ Vid. Mehmed Mujezinović, *Musafirhana i tekija Isa-bega Iškovića u Sarajevu*, u *Naše starine*, sv. III, Sarajevo, 1956, 247.

⁴⁸ Bašeskija, *Ljetopis*, str. 211.

je postojala i radila, negdje do 1924. godine, kada je pokret puritanizma i moderno doba zahvatilo i vjerske krugove Bosne i Hercegovine. Kasnije su se kružoci Matnawije održavali po džamijama ili privatnim kućama.

U pokušaju da ustanovimo ko su sve bili šejhovi mevlevijske tekije u Sarajevu suočili smo se sa oskudnim podacima, posebno za prvi period. U nedostatku pisanih izvora mi ćemo se poslužiti legendama. Naime, pjesnik Sebleti iz Sarajeva spjevao je jednu pjesmu na turskom jeziku o dvojici derviša — Sultan Ahmedu i Abdal Mahmutu oko godine 1662/63. Derviši koje spominje Sebleti mora da su pomrli mnogo ranije, a tradicija kaže da je jedan od njih napisao i neko djelo na persijskom jeziku.⁴⁹ Pjesnik spominje i turbe ove dvojice derviša koje se nalazilo na jednoj uzvišici iznad Šehove Korije s lijeve strane Miljacke. Po drugoj legendi, to su grobovi dvojice prvih šejhova ove tekije, koji su bili hāfiz-i Matnawī (oni koji su znali Matnawiju napamet). Zacijelo, to je aluzija na prve šejhove ove tekije, možda koncem XV ili početkom XVI vijeka. Naravno da će naša lista šejhova koji su se smjenjivali u Mevlevijskoj tekiji u Sarajevu biti nepotpuna i nekompletna, naročito kad je u pitanju prvi period. Mi ćemo spomenuti samo one za koje imamo sigurne podatke: 'Atiq dede (konac XVI i prva polovina XVII vijeka), Tevekkuli dede (prva polovina XVII v.), šejh 'Abdul-Fettah (um. 1121/1709), šejh Starac (um. 1171/1757§58), šejh 'Aṭaullah (um. 1173/1759/60), šejh Sarač Ahmed ef. (um. 1184/1770/71), Mustafa Mlivar (um. 1191/1777), Šeho Čelengir (um. 1213/1798/99), šejh Salih dede (um. —), Osman dede (um. 1299/1814), šejh Luṭfullāh (um. 1277/1860), Muhamed šejh Fikrī (um. 1296/1879), šejh Rūhī Efendi (um. 1294).⁵⁰

Kako su Rūmijina djela pisana u stihu na persijskom jeziku, bio je to dovoljan razlog da pristalice mawlawī reda nastoje da nauče persijski da bi razumjeli misli i ideje svoga učitelja (pīra). I, zacijelo, u krugu mevlevija, više nego kod drugih, vladao je interes za persijski jezik i literaturu. Brojni rukopisi Matnawije od Rūmija. Pand-nāma (Knjiga savjeta) i Mantiq uṭ-ṭayr (Razgovor ptica) od Farīduddīn 'Aṭṭāra, Bustān (Vrt) i Gulistān (Ružičnjak) od Sa'dija, Dīwān pjesama od Hāfiz Šīrāzija, Baharestān (Proljetna bašča) od Ćāmija i rukopisi drugih djela persijskih klasika u bibliotekama Bosne i Hercegovine su dovoljan dokaz da je postojao veliki inte-

⁴⁹ M. Mujezinović, *Musafirhana i tekija Isa-bega Ishakovića*, str. 246, 247, 250.

⁵⁰ Vid. Safvet-beg Bašagić, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*, Sarajevo, 1912; S. Bašagić, *Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj carevini*, Za-

greb, 1931; Esrar Dede, *Taḍkira-i šu'arā-i Mawlawiyya*, str. 15; M. M. Bašeskija, *Ljetopis*; M. Mujezinović, *Musafirhana i tekija Isa-bega Ishakovića*, str. 245—252; Muhamed Enveri Kadić, *Kronika*, sv. V, str. 182; Sakib Dede, *Ketāb-i sefne-i nefise-i Mevleviyan*, Istanbul, 1283, sveska, II, str. 115.

res za persijski jezik i persijsku literaturu. Uz to, pojavilo se više pjesnika i pisaca tokom minulih vijekova, naročito iz reda mevlevija, koji su pisali svoja djela na persijskom jeziku. Najistaknutiji pripadnici reda mawlawī koji su pisali poeziju i prozu na turskom i persijskom jeziku jesu: Servī Bošnjak, poznat po svom pseudonimu »Čempresi« (um. 1000/1591), Habībī dede iz Bosne (um. 1053/1643), Kātībī Mustafa Bošnjak (um. 1978/1667/68), Derviš Sulejman Bošnjak »Mezākī« (um. 1087§1676/77), Muhamed Muhtešim Velagić Šabanović iz Nevesinja (um. 1104/1694), Nazmī dede Hasan iz Sarajeva (um. 1125/1713), Husam Bošnjak (um. ?), Fevzī Mostarac (um. 1747), Fadil-paša Šerifović iz Sarajeva (um. 1300/1882). Pored ovih, naročiti pomen zaslužuju još dvojica pisaca koji su napisali značajne komentare na Maṭnawiju Ğalāluddīn Rūmija: pjesnik Ledunnī (um. 1133/1720/21) i Sūdī Bošnjak (um. 1005/1596/97). Sūdī je naročito značajan kao komentator, čijim se komentarima i danas služe svi oni koji se bave persijskom klasikom i mevlevizmom. On je napisao opsežan komentar na Maṭnawiju Ğalāluddīn Rūmija, kao i Bustān i Gulistān Sa'dija i Dīwān Ḥāfīza iz Šīrāza.

Što se tiče sadržinske i formalno estetske strane originalnog stvaralaštva naših mevlevija na turskom i persijskom jeziku, ono se potpuno uklapa u tokove, književna strujanja i ukuse koji su dominirali u osmansko-turskoj književnosti tih vremena. Ona je bila više imitativna i epigonska, bar što se tiče sadržinske strane, nego originalna. Nju odlikuje samo to što su je stvarali naši Bosanci, koji su unijeli pomalo i svoga subjektivnog, bosanskog, i koji su u nju pretakali kvalitete i posebnosti bosanskohercegovačkog ambijenta i njegovih ljudi. Pored bogate imaginacije, pod utjecajem orijenta, u njoj se osjeća snažan ratio, pored emocije i zanosa tu je i trezvena umjerenost. Gonjena ideološkim potrebama, ova literatura kretala se u okvirima mogućih mevlevijskih tema i problema. Za nju je važila kao centralna tema apsolutna ljepota i ljubav kao težnja ka toj ljepoti. U njoj ima mnogo erotskog, i tu su divne krčmarice koje toče božansko vino na ekstazičnim banketima šūfija. Ona je puna simbola i alegorije u pokušaju da izrazi nemir i čežnje mevlevijske duše u hodu ka apsolutnoj ljepoti.

Fevzī Mostarac u jednoj pjesmi, zapravo elegiji, povodom smrti Šejh Jusufa (um. 1707), izrazio je mevlevijsku koncepciju obreda (samā'). Tu on priča kako je u zoru njegov pogled odlutao u vasioni prostor, gdje je mogao da vidi tužan prizor. Zvijezde su se u bolu zavukle u neki ugao vasiona i mole se bogu. Tu je Venera, kao vođa, šejh Merkur pravi krugove, i Jupiter, Saturn, i Mliječni put, kao simboli i vodiči mistika. Na zemlji ostao samo tespih, a vlasnik pošao u raj... Pored centralne misli — sve što egzistira klanja se i stremi ka svome tvorcu, aluzija je na mevlevijski ples (samā'). I nebeska tijela, ovdje personificirana, u toku

su mističkog obreda, upravo kao što mevlevije prave krugove na način kretanja sfera i nebeskih tijela.⁵¹

Pjesnik Ćempresi pretače u stihove svoje oduševljenje eksta-
zičnim plesom i muzikom kojom je praćen:

»Kad zadržću strune naja svako mu se pokorava.
To je uzdah vruće strasti, poezija to je prava.«⁵²

U emocionalnom vezanju za mevlevizam još dalje je otišao Fadil-paša Šerifović, koji je sva svoja djela posvetio mevlevijskom idealu. U divanu pjesama (većinom prigodnih kronograma i epitafa), naročito u gazelima, došao je do izražaja njegov zanos i oduševljenje, zapravo, to je hvalospjev Ćalāluddīn Rūmiju i mevlevizmu. Fadil-paša je napisao i opširan komentar mevlevijskog evrada (molitava), koji se sastoji od dva dijela. Prvi dio su evradi pod naslovom »Mawlawiyya hādā min awrād« (Mevlevijski evradi), a drugi dio je komentar na te evrade »Šarḥ ul-awrād al-musammā bi ḥaḡāiq-i adkār-i Mawlānā« (Komentar na evrade koji nosi naslov Unutrašnji sadržaji molitava Mawlāne). Djelo je štampano 1283. h. godine.⁵³

Mevlevizam kao pokret i kao mistička formacija, baziran na učenju i ideologiji Mawlānā Ćalāluddīn Rūmija, imao je višestruki značaj i ulogu u istoriji islama kao religije, u istoriji islamskog misticizma, ali nemali značaj i u društvenoj i političkoj istoriji sel-
džučkog i osmanskog društva i Osmanskog Carstva u cjelini.

U teoretskom pogledu, Rūmī je, bazirajući svoje učenje na citatima iz Kur'ana i tradicije (*ḥadīth*), osmišljavao i produbljivao islamsko učenje, dajući mu šire, sveobuhvatnije horizonte. U isto-
rijskom trenutku, čiji je on izdanak, Rūmijeva teorija kosmičke ljubavi, beskrajne tolerancije i humanizma, trebalo je da premosti jaz i još više približi dvije sestre — dvije srodne religije i civili-
zacije — islam i hrišćanstvo, islamsku i hrišćansku civilizaciju, po onim Rūmijevim maksimama — »Mnogi putevi vode bogu. Dife-
rencijacija je u formi, u aspektu, ali u suštini je jedno. Ovdje (na ovom svijetu) jedinstvo je nemoguće. Religija će biti jedna samo na drugom svijetu.« Dakle, napori Ćalāluddīn Rūmija su drago-
cjeni, jer se trudio i uveliko uspio da trasira puteve ka suptilnijem shvatanju objave proroka Muhameda, islama kao religije i njegovih doktrina. U tome je njegov značaj — u suptilnijem i intelektualno-

⁵¹ Vid. Fevzi Mostarac, *Bulbuli-
stan*, prevod, uvod sa napomenama
i komentarima napisao Džemal Će-
hajić, »Svjetlost«, Sarajevo, 1973,
uvod, str. 10.

⁵² Vid. S. Bašagić, *Bošnjaci...*,
str. 21.

⁵³ Vid. S. Bašagić, *Bošnjaci...*,
str. 21; Mehmed Handžić, *Književni*

rad Bosansko-hercegovačkih muslimana, Sarajevo, 1934, str. 52; Ham-
mer, *Gesch. der Osm. Dicht.*, I, str.
143; Hazim Šabanović, *Književnost
muslimana Bosne i Hercegovine na
orijentalnim jezicima*, »Svjetlost«,
Sarajevo, 1973, str. 643—44; S. Ba-
šagić, *Znameniti Hrvati*, str. 167.

-istančanijem umovanju i opservacijama, pored izvjesnih teoretskih postavki koje je dao i koje su još uvijek aktuelne — evolutivni razvoj, neuništivost materije, smrt kao rađanje novog života itd.

Uz izvjesne rezerve i ograde, smatramo da su Rūmijev primjer i njegova riječ imali izvjesnog odraza i utjecaja u društveno-političkoj teoriji i praksi, u natkonfesionalnoj i nadnacionalnoj orijentaciji osmanskog dvora. Otuda, vjerovatno, i bliska saradnja mevlavija i osmanske vlasti.

Rūmijeva teorija i živa poetska riječ biće i dalje predmet naučnog interesovanja, ali mevlizam sa svojim drevnim običajima, drevnim nošnjama, zastarjelim ritualom i ceremonijama, plesom i muzikom nije mogao izdržati pred udarcima i hodom modernih vremena, dok najzad, zajedno sa ostalim *ṭarīqatima*, nije konačno zabranjen u Republici Turskoj 1925. godine. Nekako u isto vrijeme, ili još ranije, nije nailazio ni na kakav odziv ni u Bosni i Hercegovini. Posmatrano sa našeg aspekta, sada je to samo istorijski fenomen.

S u m m a r y

SOME CHARACTERISTICS OF THE TEACHINGS OF ĞALĀLUDĪN RŪMĪ AND BEGINING OF DERVISH ORDER OF MAWLEWIS

— MAWLEWIS IN BOSNIA AND HERZEGOVINIA

In this paper the author describes Ğelaludin Rumi as the ideologue and originator of the Mevlevi brotherhood, analyzing his works and using the literature written about Rumi's mystical views, which were practically given the form of *tarikāt* by his son Sultan Veled and which were also supplemented and further shaped by other representatives of the Mevlevi-*tarikāt* in Konja.

In the second half of his paper the author continues with his consideration of mevlivism, the significance of the Mevlevites in islamization and penetration of oriental culture and literature in Bosnia and Herzegovina and other parts of Yugoslavia. The article informs us that the Mevlevi-*tarikāt* as an ideology and mystical movement was in existence as early as the 15th century, when the Mevlevi-*zavija* was founded in Sarajevo (first at Šehova Korija and later at Bendbaša), at the beginning of the second half of the 15th century by Isa-beg Ishaković, governor of the so-called Western Parts (1440—1446) and the second Bosnian *sandžak-beg* (1464—1469). A *tekija* was built on the right bank of the Miljacka River at the edge of Sarajevo even before Sultan Mehmed Fatih's campaign on Bosnia (1463), as can be seen from the *vakufnama* (dated between February 1 and March 3, 1462). It consisted of an entire cluster of buildings which served as a *tekija* and *musafirhana* — inn for overnight stay for poor Muslims, scholars, soldiers, and travelers. Food (meat, rice, and bread) was cooked there and distri-

buted free of charge and what was left over was given to poor children of the city of Sarajevo. Guests were entitled to food for three days only. The Mevlevi-zavija in Sarajevo was also mentioned by Evlija Ćelebi in his Travels (Seyahat-name) in the 17th century. His description speaks of the diverse activity of the tekija, with its various forms of rituals and functions and numerous members of the Mevlevi order. A very detailed and clear picture of the tekija was also handed down to us by the Sarajevo poet Rešid Efendi in his long poem about the disaster of Sarajevo caused by the campaign of Prince Eugene of Savoy in 1697, when the buildings of musafirhana and tekija suffered damage. The Sarajevo chronicler Mulla Mustafa Bašeskija recorded in his Chronicle that the tekija underwent restoration in the year 1196/1762. All the regulations of Isa-beg's vakufnama concerning the tekija were observed in full until 1878, when the Austrian occupational administration prohibited the keeping and maintenance of the musafirhana. During the last years of its existence the Mevlevi-zavija in Sarajevo was maintained with a subvention from the vakuf of Fadil-paša Šerifović, which prolonged its work and activities until 1924.

In the Mevlevi tekija in Sarajevo, as long as it existed, and later in mosques and private houses, there were held sessions in Mesnevi of Ćalaludin Rūmi, which were conducted by such well-known representatives of the Mevlevi tarikat in Bosnia as Atik Dede, Tevekkuli Dede and others. Lectures in Mesnevi in Mostar were held by Fevzi Mostarac.

As a religious phenomenon and tradition mevlevism continued to live even after the Mevlevi-zavija in Sarajevo had been abolished, but now only as an intellectual and moral form, as a traditional aspect of tesavuuf thought which remained a subject of study in Islamic circles in Bosnia and Herzegovina.

In addition to the šejhs of the Mevlevi tekija in Sarajevo, whose names the author quotes in a chronological order, the paper also mentions the writers and poets from the Mevlevi order who, in addition to Turkish, also wrote in Persian, such as Servi Bošnjak (Ćempresi), Habibi Dede Bošnjak, Katibi Mustafa Bošnjak, Mezaki, Nazmi Dede, Fevzi Mostarac, Fadil-paša Šerifović and others. The works of these men, both by their content and by formal and esthetic aspects formed part of the literary currents and tastes which dominated the Ottoman Turkish literature of these times with the exception, of course, of certain specific qualities peculiar to the Bosnian-Herzegovinian milieu and its people. This literature moved within the framework of the Mevlevi themes and problems: it cherished the Mevlevi ideals — concept of cosmic love, ethical improvement and aspirations of the Mevlevi soul towards absolute beauty.

Following the example of Dželaludin Rumi, the Mevlevites in Bosnia and Herzegovina and other regions of Yugoslavia cherished

the spirit of humanism, tolerance and proselytism and achieved outstanding success among orthodox Christians, thus becoming an important factor of islamization in Bosnia and Herzegovina, and to a certain degree, in other parts of Yugoslavia as well.