

AHMED ZILDŽIĆ
(Sarajevo)

KASIDA ŠĪNIYYA ‘ABDULLĀHA BOSNAWĪJA NA PERZIJSKOM JEZIKU¹

Cljučne riječi: ‘Abdullāh Bosnawī, perzijska poezija, sufizam, Ibn ‘Arabī, gradacija bitka

Osnovni cilj ovog rada jeste predstaviti dosada neobrađenu perzijsku kasidu velikog osmanskog komentatora Ibn ‘Arabījevih djela bosanskog porijekla, ‘Abdullāha Bosnawīja (u. 1054/1644). Kasida će kroz rad prema obrascu rime koji se završava slovom – *šīn* biti spominjana kao *šīniyya*. Rad se sastoji iz dva dijela. Prvi dio sadrži opći uvod i jedno poglavlje o nekim novim biografskim podacima o autoru. U drugom dijelu bit će riječi o samoj kasidi, opisu rukopisa, analizi formalnih karakteristika i glavnim tematskim odrednicama kaside. U prilogu radu nalazi se faksimil prve stranice izvornika na perzijskom jeziku iz rukopisa Kılıç Ali Paşa br. 1037 iz fonda Süleymaniye Kütüphanesi (dalje: SK) u Istanbulu, skupa s vlasničkim pečatom iz istog rukopisa, kao i faksimil marginalne biografske bilješke o Bosnawīju.

UVOD

Istaknuti položaj utjecajnog komentatora *Fuṣūṣa* bosanskog porijekla, ‘Abdullāha Bosnawīja u zbiru drugih osmanskih komentatora uočena je dosta rano. I letimičan pogled na djela ‘Abdullāha Bosnawīja dovoljan je za zaključak kako je riječ o štivu nesvakidašnje prodornosti i sofisticiranosti, koje odaje duboko razumijevanje i zavidan smisao za prenošenje temeljnih ideja sufizma koje se obično dovode u vezu sa andaluzijskim učenjakom Muḥy al-dīn Ibn ‘Arabījem. Prilično je teško govoriti

¹ Rad na ovoj kasidi prilažem kao skromni poklon uspomeni na prof. dr. Bećira Džaku (1937-2008).

o utjecaju i rasprostranjenosti djela i ideja ‘Abdullāha Bosnawīja bez zalaženja u domen spekulativnog. Ukoliko za mjeru raširenosti djela i ideja nekog autora uzmemo broj dostupnih rukopisnih primjeraka djela u kolekcijama, onda možemo ustvrditi da je u osmanskim intelektualnim krugovima ‘Abdullāh Bosnawī bio umjereno utjecajan i izučavan autor. Rukopisne kolekcije u Turskoj i izvan nje sadrže izvjestan broj rukopisa ‘Abdullāha Bosnawīja, među kojima je i nekoliko autografa, što njegovom opusu daje dodatni osjećaj autentičnosti. Iako se može ustvrditi da je njihov broj ograničen i da se ne može porediti sa brojem rukopisa nekih drugih osmanskih autora, važno je napomenuti i to da trenutni inventar rukopisnih kolekcija teško može biti normativan u tom smislu, uzimajući u obzir sve povijesne nedaće kroz koje su rukopisi morali preživjeti kako bi bili sačuvani do naših dana.² Ono što se danas čuva u rukopisnim kolekcijama jednostavno je tek ono što je preživjelo do naših dana, pa je donošenje čvrstih zaključaka na osnovu trenutnog stanja stvari prilično rizičan poduhvat. S druge strane, kada govorimo o prisutnosti i utjecaju djela ovog autora, indikativna je činjenica da je turski komentar *Fuṣūṣa* ‘Abdullāha Bosnawīja štampan u nekoliko navrata u Kairu i Istanbulu.³ To nas upućuje na mogućnost da su upravo u djelima tog učenjaka, prvenstveno njegovog komentara *Fuṣūṣa* Ibn ‘Arabīja na turskom jeziku, osmanska učena tradicija i njeni predstavnici vidjeli vlastitu punoću i pronašli dostojnog predstavnika.⁴

U proteklih nekoliko decenija možemo pratiti izraženo zanimanje za ideje i učenja ‘Abdullāha Bosnawīja, što nalazi odjeka u literaturi i na bosanskom jeziku.⁵ Ukoliko izostavimo kratke biografske bilješke

² Da nedaće nisu samo pitanje povijesti, jasno ukazuje i stradanje Orijentalnom instituta u Sarajevu sa kompletnom rukopisnom zbirkom i arhivom, kao i stradanje Nacionalne i univerzitetske biblioteke Bosne i Hercegovine u toku protekle agresije na BiH. Očigledno je da današnji inventar rukopisnih kolekcija u Bosni, ali i drugdje, predstavlja tek mali fragment izvorne tradicije pismenosti na orijentalnim jezicima.

³ Prema meni dostupnim podacima, Bosnawījev komentar na turskom je prvo štampan u Egiptu (Bulaq, 1252/1836, 594 str.), a potom i u Istanbulu (Matbaa-i ‘Amira, 1290/1873, 651 str.).

⁴ Svakako da jedan od razloga takve odluke, ako o odluci uopće može biti riječ, jeste i činjenica da je za cijela četiri stoljeća djelovanja tekstualno-interpretativne zajednice Ibn ‘Arabījevih sljedbenika u okvirima Osmanske države napisano samo nekoliko komentara *Fuṣūṣa* na turskom jeziku, od kojih je Bosnawījev ne samo prvi i najstariji već očigledno i najuspjeliji.

⁵ Osim na bosanskom jeziku, o ‘Abdullāhu Bosnawīju je napisan i znatan broj radova na turskom. Među tim radovima možemo izdvojiti sljedeće: Abdullah Kartal, *Abdullah Bosnevi ve Meratib-i Vucud ile Ilgili Bir Risalesi*, magistarska radnja, Marmara Üniversitesi, Istanbul 1996, sadrži 101 stranicu uvoda na turskom i 67 stranica kucanog arapskog teksta izvornika navedene *Risāle* iz rukopisnog kodeksa

koje o Bosnawīju daju Bašagić i Handžić, najraniji tekstovi na bosanskom jeziku o ‘Abdullāhu Bosnawīju potječu iz pera Fejzullaha Hadžibajrića.⁶ Djelima ‘Abdullāha Bosnawīja kod nas se bavio i naučni saradnik Orijentalnog instituta u Sarajevu, Džemal Čehajić.⁷

Posljednjih godina zanimanje za ‘Abdullāha Bosnawīja i njegova djela, koja su i danas uglavnom u formi rukopisa, ne jenjava već naprotiv dobija na intenzitetu. Van granica Bosne i Hercegovine značajnu ulogu u *popularizaciji* ‘Abdullāha Bosnawīja odigralo je i udruženje The Muhyiddin Ibn Arabi Society. Navedeno udruženje je 1986. godine štampalo engleski prijevod turskog komentara ‘Abdullāha Bosnawīja na *Fuṣūṣ al-ḥikam* Ibn ‘Arabīja. Prijevod je sačinio Bulent Rauf i izvorno djelo umjesto Bosnawīju pogrešno pripisao Ismailu Hakkiju Bursawīju.⁸ Nakon toga, u časopisu Udruženja objavljen i prvi rad o

SK: Carullah 2129. Isti autor ujedno je objavio i nekoliko radova na turskom jeziku o ‘Abdullāhu Bosnawīju, kao što su: “Bursada’da Bosnalı Bir Melâmî Abdullah Bosnevî: Hayatı, Eserleri ve Bir Kasidesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (UÜİFD)*, sayı 6, cilt 6, 1994, pp. 297-311, te: “Türkçe İlk Fususul-hikem Şerhi: Tecelliyâtü Arâisi’n-Nusûs fi Manassâti Hikemi’l-Fusûs”, *UÜİFD*, sayı 8, cilt 8, 1999, pp. 305-315. Osim ovog autora i njegovih radova, na turskom jeziku imamo i rad Bekira Tatlıja pod naslovom: “Fusûsu’l-Hikkem Şârihi Abdullâh-i Bosnevî’ye (o. 1054/1644) Air Bir Risale: Er-Risale fi Temessuli Cibril”, *Tesavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 6, sayı 15, 2005, pp. 301-310.

⁶ Hadžibajrić je prvo napisao kraću napomenu o ‘Abdullāhu Bosnawīju u časopisu *Šebi arus* za 1970. godinu, pod naslovom “Abdullah efendi Bosnevi o postanku čovjeka u svijetlu tesavvufa”, da bi poslije o ovom autoru napisao i objavi duže radove. U časopisu *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke* o ‘Abdullāhu Bosnawīju objavio je dva rada: “Uvodne tesavvufske interpretacije Abdulaha Bošnjaka” (*Anali GHB* vol. I, 1972, str. 35-47), te “Tesavvufsko-tarikatska poema Abdulaha Bošnjaka” (*Anali GHB*, vol. II-III, 1974, str. 31-35), kao i treći posredno vezan za Bosnawīja: “Omer Lutfihin tahmis na Bošnjakovu kasidu o Fusus-ul-hikemu” (*Anali GHB*, vol. V-VI, 1978, str. 187-204).

⁷ Čehajić je o Bosnawīju objavio dvije studije: “O jednom filozofskom traktatu šejha Abdullaha” u *Prilozima za orijentalnu filologiju (POF)*, vol. 32-33, 1982-3, Sarajevo, 1984, str. 65-86), te “Šejh Abdulah Bošnjak ‘Abdi’ bin Muhamed al-Bosnawī (um. 1054/1644)”, *Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu*, (vol. I/1982, str. 75-89). Iako se to iz samog naslova to ne može vidjeti, posljednji Čehajićev rad u prilogu donosi i bosanski prijevod traktata pod naslovom “Knjiga o ostvarenju dijela u vidu cjeline i javljanja ogranka u vidu osnove”, što je, vjerujem, prvi integralni prijevod nekog Bosnawījevog proznog djela na naš jezik. Arapski izvornik traktata dio je autografske zbirke traktata Bosnawīja SK: Carullah 2129, fol. 137-140.

⁸ *Ismail Hakki Bursevi’s Translation of and Commentary on Fusus al-Hikam by Muhyuddin Ibn Arabi*, rendered into English by Bulent Rauf with the help of Rosemary Brass and Hugh Tollemache, Muhyiddin Ibn Arabi Society, vol. I – 1986, vol. II-1987, vol. II-1989, vol. IV-1991. Greška u pripisivanju autorstva uočena je i ispravljena naknadno.

‘Abdullāhu Bosnawīju na engleskom jeziku.⁹ Riječ je o blagonaklonoj i kratkoj biografskoj bilješci na engleskom jeziku koju je autor priredio na osnovu biografskih podataka o ‘Abdullāhu Bosnawīju u osmanskim izvorima.¹⁰ Unatoč tome, rad je otvoren za ozbiljnu kritiku jer sadrži nekoliko banalnih pogrešaka. Ilustrativan primjer je autorova tvrdnja o navodnoj Bosnawījevoj pripadnosti mevlevijskom redu derviša, za što mu je kao konačan dokaz poslužio dobro utvrđeni naziv (*kunya*) ‘Abdullāha Bosnawīja: al-Rūmī.¹¹ Navedene omaške ispravljene su naknadno, člankom Rešida Hafizovića u istom časopisu, koji je objavljen u povodu prvog integralnog bosanskog prijevoda arapskog komentara ‘Abdullāha Bosnawīja na *Fuṣūṣ al-ḥikam*.¹² Riječ je četverotomnom izdanju bosanskog prijevoda *Šarḥa* u izdanju Naučno-istraživačkog instituta “Ibn Sina” iz Sarajeva, kojim je široj bosanskohercegovačkoj čitalačkoj publici omogućen izravan pristup ovom remek-djelu ‘Abdullāha Bosnawīja, po kome je on prvenstveno i poznat u naučnim krugovima.¹³

U smislu teme ovog rada od posebnog značaja je knjiga koja se pojavila nešto ranije u odnosu na kapitalni prijevod *Šarḥa*. Riječ je o Bosnawījevoj knjizi *Gradacija bitka* u prijevodu Kenana Čeme i Samira Beglerovića.¹⁴ Perzijska kasida koja je predmet ovog rada čini se da je pjesnički *exposé* iste teme kojoj je ‘Abdullāh Bosnawī posvetio

⁹ Christopher Shelley, “Abdullah Effendi: Commentator on the Fusus al-Hikam”, *Journal of the Ibn ‘Arabi Society*, vol. 17, 1995, pp. 79-85

¹⁰ Znatno porast u broju objavljenih radova o ‘Abdullāhu Bosnawīju na stranim jezicima, prvenstveno turskom i engleskom, moguće je uočiti u godinama agresije na Bosnu i Hercegovinu. To je, nesumnjivo, posljedica povećanog općeg interesa naučne i šire javnosti za prostor Balkana.

¹¹ Vidjeti: Christopher Shelley, op. cit., p. 81. U sprezi sa pogrešno pripisanim autorstvom Bosnawījevog komentara u engleskom prijevodu Bulenta Raufa, može se reći da stvari nisu pošle najbolje za Bosnawīja na engleskom jeziku. Zato i jeste riječ o “popularizaciji”, a ne o utemeljenoj naučnoj afirmaciji njegovog djela u inostranstvu.

¹² Vidjeti: Rešid Hafizović, “A Bosnian Commentator on the Fusus al-hikam”, *Journal of the Muhy al-Din Ibn Arabi Society (JMIAS)*, vol. 47, 2010, pp. 87-107. Osim ovoga, u istom časopisu objavljen je još jedan tekst o Bosnawīju: Semih Ceyhan, “Al-Qunawi’s Influence on the Ottoman *Mathnawi* Commentary Tradition: History, Intellectual Context and the Case of Abdullah al-Bosnawi”, *JMIAS*, vol. 49, 2011.

¹³ Vrijedan pažnje je i rad Mubine Moker o Bosnawījevom komentaru jednog kur’anskog ajeta koji je sačinjen na perzijskom jeziku: Mubina Moker, “Tajna jekina u svjetlu gnostičkoga nauka šejha Bošnjaka”, *POF*, vol. 60, Sarajevo, 2011, str. 209-220.

¹⁴ Abdullah Bošnjak, *Gradacija bitka*, prijevod s arapskog Kenan Čemo i Samir Beglerović, Libris, 2003, 221 str.

dosta prostora u svome *Šarhu* i o kojoj je napisao i navedeni traktat pod izvornim naslovom *Kitāb al-qirā al-rūḥī al-mamdūd li al-aḍyāf al-wāridīn min marātib al-wuḡūd*.¹⁵

NEKOLIKO NOVIH BIOGRAFSKIH PODATAKA O BOSNAWĪJU

Pisati o biografiji bilo kojeg sufijskog autora, koji po definiciji teži idealu anonimnosti i prolaznosti, čini se kao izuzetno težak i naporan zadatak.¹⁶ Ipak, o biografiji ‘Abdullāha Bosnawīja dosada je pisano razmjerno više nego o samom njegovom djelu. Osnovni, dosta šturi, podaci o životopisu Bosnawīja prilično su dobro poznati na osnovu bilješki osmanskih biografskih rječnika i kratkih napomena u *manāqib* literaturi melamijsko-bajramijskog reda kome je pripadao.¹⁷ Taj osnovni zbir podataka koji predstavljaju glavnu biografsku liniju i kojima se, čini se, ima malo šta novoga dodati, uglavnom se prenosi iz jednog rada u drugi.¹⁸ S obzirom na ranije istaknutu osobenost Bosnawījevog opusa u činjenici da sadrži izvjestan broj autografa, za očekivati je da bi pomno ispitivanje upravo tih rukopisa moglo pružiti neka nova saznanja. U tom smislu su posebno zanimljive marginalne bilješke u rukopisima njegovih djela za koje se ne može uvijek pouzdano ustvrditi kome pripadaju, ali svakako i kolofoni pojedinih djela u kojima autor ponegdje i vlastoručno bilježi značajne podatke koji mnogu poslužiti za djelomičnu rekonstrukciju njegove životne putanje.

Jedna anonimna i marginalna bilješka na koricama Bosnawījevog turskog komentara *Fuṣūṣ al-ḥikama* iz kolekcije SK: Hekimoğlu¹⁹ donosi novi i značajan podatak o njegovom životu i karijeri. U bilješci se, osim dobro poznatih podataka o bosanskom porijeklu (*bosnawiyy al-aṣl*)²⁰ i položaju unutar bajramijskog reda kao učenika Hasana Kabaduza, navodi i to

¹⁵ Autograf u SK: Carullah 2129, fol. 1b-27a.

¹⁶ S vrlo rijetkim izuzecima, uključujući i onaj najznačajniji koji je tiče Ibn ‘Arabīja, primjetno je odsustvo autobiografske sufijske literature, koje se u svjetlu ideala sufizma čini potpuno opravdanim i očekivanim.

¹⁷ Sasvim upotrebljiv sažetak tog zbira biografskih saznanja o Bosnawīju na bosanskom jeziku nudi Nusret Čolo u radu “Šarihul-Fusus: Abdullah Bosnevi (KS)”, *Znakovi vremena*, vol. 7, br. 25, Sarajevo, 2004, str. 87-95.

¹⁸ Svakako, ta migracija podataka i njihovo ponavljanje nisu uvijek pokazatelj pouzdanosti. Ilustrativan je primjer njegovog navodnog mjesta rođenja u okolini Livna, što je podatak koji prvi spominje Bašagić ne nudeći o tome nikakvu potvrdu.

¹⁹ SK: Hekimoğlu 470, prednje korice.

²⁰ Vidjeti faksimil bilješke u prilogu na kraju rada.

da je ‘Abdullāh Bosnawī obavljao imamsku službu u Akbıyık mesdžidu u četvrti Ahırkapı u Istanbulu, što je dosada nepoznat podatak.

Spomenuti vjerski objekat, koji se najčešće spominje kao mesdžid,²¹ svrstava se među najstarije sakralne objekte islama u novoosvojenom Konstantinopolu, a nedvojbeno je najstarije stjecište pristalica bajramijskog reda u osmanskoj prijestolnici. Prvi pisani trag o ovom mesdžidu datira iz 869. godine po Hidžri (1464), početkom mjeseca rebiu‘l-evvela, kada je izvjesni mula Mehmed b. Feramerz svojim potpisom ovjerio vakufnamu za spomenuti mesdžid. Kao osnivač mesdžida navodi se Akbıyık-dede, jedan od halifa osnivača bajramijskog reda Hadži Bajrama Velija. Gotovo ništa izvjesno se ne može reći o njegovom životu. Zabilježeno je pet različitih oblika njegovog imena, nekoliko mogućih godina smrti (1456. i 1488), a navodi se i to da je učestvovao u bici kod Varne, te u osvajanju Konstantinopola, gdje je osnovao spomenuti mesdžid. Naslov bilješke vakufa u defteru iz 953/1546. godine koji glasi “vakf-ı sahib-i mescid” otklanja izvjesne sumnje o tome da li je Akbıyık-dede lično osnovao spomenuti mesdžid, ili je on nastao naknadno i samo pripisan njemu kao iskaz stjecanja blagoslova njegovih sljedbenika (*tabarrukan*), kako su pojedini autori tvrdili. Osnivač je za nesmetano djelovanje mesdžida ostavio bogat vakuf. Prema popisu iz deftera, vakuf mesdžida sastojao se iz nekoliko stambenih objekata u samoj mahali Akbıyık mesdžida, dva dućana na Ayasofiyi, vrta i zemljišne parcele.²² Ukupni prihodi vakufa iznosili su oko 1.860 akči godišnje, što je premašivalo godišnje troškove u iznosu od 1.635 akče. Imam Akbıyık mesdžida primao je platu od dvije akče dnevno, mujezin jednu akču dnevno, za svjetiljke je kupovano ulje u vrijednosti od 40 akči mjesečno, a troškovi *mukata’*a zemljišta iznosili su 60 akči godišnje.²³ Kako je očigledno da je riječ o osnivačkom vakufu mesdžida, kao godina njegove gradnje može se prihvatiti ili godina ovjere vakufname 869/1464. ili vrijeme neposredno prije te godine.

Iz opisa mesdžida²⁴ proizilazi da je riječ o arhitektonski jednostavnoj strukturi sa zidovima od neotesanog kamena (*moloz*), drvenim krovom

²¹ Vidjeti Tahsin Öz, *Istanbul Camileri*, Türk Tarih Kurumu, cilt I, Ankara, 1962, gdje autor spomenuti objekat navodi kao Akbıyık džamiju (p. 21). Izvjesno je da je svoju povijesnu misiju ovaj sakralni objekat započeo kao mesdžid, a da je naknadnim dodacima i širenjem vakufa ispunio uvjete klasifikacije kao džamija, ili kao manji *külliy*e koji je sadržavao džamiju, mekteb i zaviju.

²² Vidjeti Ömer Lutfi Barkan i Ekrem Hakkı Ayverdi, *Istanbul Vakıfları Tahrîr Defteri 953 (1543) Târihli*, Baha Matbaası, Istanbul, 1970, pp. 10-13.

²³ Vidjeti M. Baha Tanman, “Akbıyık Mescidi ve Tekkesi”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Istanbul, 1995, cilt 1, pp. 154-155.

²⁴ Tahsin Öz, op. cit., p. 21.

i munarom. Uz Akbıyık mesdžid se nešto kasnije spominje i tekija i/ili zavija.²⁵ S obzirom na to da se ova funkcija ili prateći objekti ne spominju u osnivačkoj vakufnami možemo pretpostaviti da su tekija ili zavija nastale nešto kasnije. U istom popisu vakufa Istanbula iz 1546. navodi se i vakuf izvjesne Hoškadem, kćeri ‘Abdullāha, koja je u mjesecu ševalu 889/1484. za potrebe “šayh-i Akbıyık zaviye” uvakufila kuću i pripadajuće objekte u četvrti Yedi Kule.²⁶ Iako godina osnivanja tekije i zavije ostaje neutvrđena, nepunih dvadeset godina od osnivanja samog mesdžida nalazimo pisani trag o njoj. U vakufnami se ne spominje funkcija šejha, pa je vjerovatno da je imam mesdžida obavljao i šejhovsku funkciju u Akbıyık tekiji. Akbıyık tekija i njena funkcija su, čini se, bili mnogo više podložni kolebanjima i promjenama nego je to slučaj sa ostalim objektima istoimenog kompleksa. S obzirom na to da je osnivač mesdžida po kojem je cijeli kompleks dobio ime bio halifa osnivača bajramijskog reda, opravdano je pretpostaviti da je i tekija koja je nastala neposredno nakon mesdžida, a vjerovatno još za vrijeme života osnivača, djelovala po principima bajramijskog reda. Prisustvo i djelovanje ‘Abdullāha-efendije kao imama Akbıyık mesdžida, a vjerovatno i šejha Akbıyık tekije, to samo dodatno potvrđuje. Međutim, čini se da je funkcija tekije ubrzo zamrla, pa je sredinom XVII stoljeća veliki vezir Köprülüzade Fazıl Mustafa Paşa²⁷ istu obnovio i na njeno čelo postavio halvetijskog šejha Çarhacı šejh Ahmeda-efendiju (u. 1699). Time je prvi put jasno odvojena funkcija šejha od imama Akbıyık mesdžida-tekije, a tekija je trajno i nepovratno izašla iz okvira bajramijskog reda. Sa svakim novim obnavljanjem koje je uslijedilo, tekija je mijenjala pravac i principe po kojima je djelovala. Tako je krajem XVIII stoljeća Akbıyık tekija prešla u ruke džerahijskog ogranka halvetijskog reda, da bi u XIX stoljeću prešla u ruke kadirijskog reda.²⁸

²⁵ Oba termina se spominju naizmjenično, te nije jasno da li je riječ o dvije odvojene građevine sa odvojenim funkcijama ili o jednoj objektu koji je objedinjavao obje funkcije.

²⁶ Ömer Lütfi Barkan, op. cit., p. 390.

²⁷ Na preporuku šejhul-islama Debbāğzādea postavljen je na mjesto velikog vezira 11. muharema 1101/25. oktobra 1689. Vidjeti: Abdülkadir Özcan: “Köprülüzāde Fāzıl Mustafa Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi (DİA)*, cilt 26, p. 263.

²⁸ Spisak šejhova Akbıyık tekije koji počinje sa Çarhacı Ahmed-efendijom pogledati u: Mehmet Cemāl Öztürk, *Cerrāhīlik*, Gelenek Yayınları no.79, Istanbul: 2004, pp. 178-180. Popis šejhova nedvojbeno ukazuje i na to da je Akbıyık tekija zauzimala istaknuto mjesto u mreži džerahijskih ustanova, a to se najjasnije vidi iz činjenice da je jedan od halifa Nijazija Misrija, Kasim al-Virdi al-Halveti 1722. godine tu obavljao šejhovsku dužnost. Među dodacima u knjizi nalazi se i fotografija Akbıyık mesdžida u današnjem obliku, vidi p. 342.

Za rekonstrukciju biografije autora od posebnog značaja je i autograf SK: Carullah 2129, za koji se pouzdano može ustvrditi da je bio poput ličnog dnevnika ‘Abdullāha Bosnawīja u koji je autor tokom života pisao kraće ili duže prozne traktate o različitim temama, te ih naknadno prerađivao ili dovršavao. Podaci o mjestima i vremenu pisanja ili dorade određenih traktata unutar bilježnice nedvojbeno ukazuju na Bosnawījev izrazito dinamičan životni put. Na osnovu upravo tih podataka možemo unijeti određene izmjene u zbir biografskih činjenica koje su dosada bile poznate.

Obično se navodi da je nakon smrti vlastitog šejha Hasana Kabaduza oko 1010/1610. godine ‘Abdullāh trajno napustio Bursu. Međutim, na osnovu kolofona traktata pod naslovom *Al-Kanz al-maḥtūm fī taba‘iyyat al-‘ilm wa al-ma‘lūm*, sedamnaest godina nakon smrti Kabaduza, tačnije 24. ramazana 1027. (14. septembra 1618), ponovo ga nalazimo u Bursi gdje je napisao navedeni traktat.²⁹ Već sljedeće, 1028/1619. godine, nalazimo ga u obližnjem Izmitu,³⁰ sjedištu Kocaeli sanžaka, gdje je napisao traktat *Al-Mustawā al-a‘lā fī al-mašārib al-aḥlā*.³¹ Iako se nigdje ne spominje kao njegovo boravište, čini se da je boravak u Izmitu za ‘Abdullāha Bosnawīja bio izuzetno produktivan. U isto mjesto će se vratiti gotovo deceniju kasnije, 1036/1627. godine, gdje mjeseca ramazana u kući izvjesnog Omer-age piše kratki traktat iz tefsira *Risāla raf‘ al-ḥiḡāb fī ‘ittiṣāl al-basmala bi ‘umm al-kitāb*.³² Vrlo je vjerovatno da ga za isto mjesto veže i bolan gubitak sina, koji je zabilježio u kolofonu traktata pod naslovom *Risāla al-‘awba fī bayān al-‘ināba wa al-tawba*.³³ ‘Abdullāh Bosnawī je napisao ovo kratko djelo kao utjehu sebi dana 26. džumada-l-uhra 1029. (29. maja 1620), na dan smrti sina Mustafe Čelebije. Ova kratka bilješka na kraju *Risāle* jedinstven je spomen sina ‘Abdullāha Bosnawīja, Mustafe Čelebije.³⁴

Sljedeći u nizu rukopisa koji nude neka nova saznanja o Bosnawīju jeste autograf djela iz tefsira pod naslovom *Al-burhān al-ḡalī wa al-dalīl al-‘alī fī ṣarf al-sū’ ‘an Yūsuf al-nabī* pod brojem SK: Esad Efendi

²⁹ SK: Carullah 2129, fol. 170-180.

³⁰ U arapskom izvorniku stoji Iznīkmīd, vjerovatno prema grčkom nazivu grada Νικομήδεια.

³¹ SK: Carullah 2129, fol. 52-63.

³² SK: Carullah 2129, fol. 47-49.

³³ SK: Carullah 2129, fol. 63-70. U zavisnosti od toga koji datum je moguće prihvatiti kao stvarni datum rođenja ‘Abdullāha Bosnawīja, 992/1584. kako navodi većina autora ili, pak, nekoliko godina ranije kako predlažu moderni autori, u vrijeme smrti sina Mustafe Čelebije, Bosnawī je mogao imati između 37 i 43 godine života.

³⁴ Dosada se uglavnom spominjao Bosnawījev sin, izvjesni Hasan, i sam pripadnik staleža uleme.

3611. Iz bilješke na kraju saznajemo da je ‘Abdullāh Bosnawī ovo djelo napisao 16. rebi‘ul-evvela 1047. (6. septembra 1637) u Kairu. Važnija od toga je napomena da je autor kompletno djelo pročitao sa izvjesnim ‘Umarom al-Mağribījem, kojem je potom izdao certifikat *samā*‘ i dozvolu da isto djelo može podučavati drugima (*iğāza*). Ovaj podatak nedvosmisleno dokazuje da je, kao istinski sljedbenik škole Ibn ‘Arabīja, ‘Abdullāh Bosnawī slijedio i učenu metodu velikog andaluzijskog učenjaka koji je također, osim *idżazetnama*, za vlastita djela izdavao i *samā*‘ uvjerenja koja bismo mogli opisati kao potvrdu da je određena osoba kojoj je autor izdao *samā*‘ potvrdu u prisustvu samog autora pročitala i razumjela kompletnan tekst djela, te time stekla povjerenje da isto djelo dalje podučava drugima. Okolnosti života i djelovanja Ibn ‘Arabīja posljednjih godina života u Damasku, te već za njegovog života prisutna rasprava o pravovajljanosti nekih njegovih stavova, rezultirale su time da su *samā*‘ uvjerenja izdavana uglavnom uskom krugu najodanijim sljedbenika i učenika Ibn ‘Arabīja, u prvom redu njegovom glavnom učeniku i utemeljitelju akbarijanske tekstualno-interpretativne zajednice Šadr al-dīnu al-Qūnawīju, ali i nekolicini drugih odabranika. Nije moguće ustvrditi u kojoj mjeri su iste okolnosti primjenjive na život ‘Abdullāha Bosnawīja, no izvjesno je toliko da je navedeni ‘Umar al-Mağribī bio osoba iz užeg kruga autora, ako ne i Bosnawījev izravni sljedbenik.³⁵

KASIDA ŠĪNIYYA: RUKOPIS

Kasida *šīniyya* poduža je sufijska poema koja sadrži 175 dvostiha na perzijskom jeziku i zaprema folije od 133b do 138a rukopisa SK: Kılıç Ali Paşa 1037. Naslovljena je crvenim mastilom kao *Qašīdat al-šayḥ ‘Abdullāh al-Bosnāwī, sallama-hu Allāh* (fol. 133b), dok je katalog Süleymaniye bilježi kao *Qašīda dar manāqib-i awliyā*, što se čini kao proizvoljan i deskriptivni naslov. Osim naslova u crvenom mastilu, tekst je ispisan dvostupačno crnim mastilom i uokviren zlatnim i crvenim kustodama. Kasida je pisana čitkim i njegovanim *šikaste* nasta‘likom (osm. kırma ili kırık nast‘alik), iako sasvim očigledno u praktične svrhe umnožavanja teksta i bez posebno naglašenih umjetničkih pretenzija.

³⁵ U osmanskim biografskim rječnicima uglavnom se spominju četiri osobe kao učenici i sljedbenici ‘Abdullāha Bosnawīja, a to su: Ğars al-dīn al-Ḥalīlī, Muḥammad Mīrzā al-Surūğī al-Dimašqī al-Šūfī, Muḥammad al-Makkī al-Madanī i Sayyid Muḥammad ibn Abī Bakr al-‘Uqūd. Vidjeti: al-Muḥibbī, *Ḥulāṣat al-aṭar fī a‘yān al-qarn al-ḥādī ‘ašar*, Dār Šādir, Bejrut, vol. III, 1984, str. 86; isto u: Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı müellifleri*, Matbaa-i ‘Amira, Istanbul, 1333/1914, vol. I, p. 43.

Prema navodima koje sadrži vlasnički pečat o uvakufljenju (fol. 138a), rukopis je bio u vlasništvu izvjesnog Ibrahim efendije Debbāg-zādea koji ga je uvakufio za potrebe medrese u sastavu kompleksa osmanskog admirala Kılıç Ali Paşe (u. 995/1587) na Tophani u Istanbulu. Navedeni kompleks (*külliyeye*), koji osim medrese sadrži i džamiju, hamam, turbe osnivača i šadrvan, u poznim godinama života projektovao je Mimar Sinan, iako kompleks kasnije nije uvršten u službeni popis njegovih građevina. Medresa Kılıç Ali Paşe³⁶ sagrađena je osam godina nakon džamije koja se nalazi u istom kompleksu i godinu nakon smrti osnivača. U sklopu medrese nalazila se i biblioteka, a kompletna rukopisna zbirka je 1911. godine prenesena u Süleymaniye, uključujući i ovaj rukopisni kodeks.³⁷

Tekst pečata koji je mješavina arapskog i perzijskog jezika, glasi ovako:³⁸

قد وقف هذا الكتاب طلباً لمرضاة الله تعالى
دباغ زاده الحاج ابراهيم افندي بشرط ان
الطالع ما يخرج من درسخانه مدرسه
قلج علي پاشا بر طوپخانه، سنة ۳۱۲۱

Da bi stekao zadovoljstvo Allaha Uzvišenog, ovu knjigu uvakufi Debbāg-zāde, hadži Ibrahim-efendi pod uvjetom da je čitalac ne iznosi iz čitaonice Kilič Ali-pašine medrese na Tophani, 1798.

FORMALNO-STILSKE OSOBENOSTI KASIDE

Kao što je ranije rečeno, ‘Abdullāh Bosnawī je svoje izlaganje uobličio u formi kaside. Iako je u žanrovskom smislu unutar perzijske književne tradicije kasida izgubila prvenstvo u odnosu na gazel davno prije vremena u kome je Bosnawī živio i pisao, izbor kaside za obradu tematike kojom se autor bavi sasvim je opravdan i očekivan. Za razliku od perzijskog gazela sufijске provenijencije koji zbog svojih definirajućih karakteristika više nalikuje na skicu i nosi snažan pečat individualnog, kasida je svojom dužinom, i po horizontalnoj i po vertikalnoj osi, sasvim odgovarajući okvir za sistematsko i usredsređeno izlaganje dužih tematskih jedinica.

³⁶ Vidjeti: Câhid Baltacı, *XV-XVI Asırlarda Osmanlı Medreseleri: Teşkilât-Tarih*, İrfan Matbaası, İstanbul, 1976, p. 279.

³⁷ Zgrada medrese je dugo korištena kao dispanzer, a trenutno se nalazi u fazi rekonstrukcije. Detaljnije vidjeti u: İsmail E. Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını 22, Ankara, 1988, pp. 122. i 160.

³⁸ Pogledati faksimil pečata u prilogu ovom radu. Zahvalnost za pomoć pri čitanju teksta pečata dugujem Nusretu Čoli.

Još u povojima svog žanrovskog profiliranja, u kasidama su pitanja morala (*ahlāq*), savjetodavstva (*naṣīḥat*) i mudrosti (*ḥikmat*) predstavljala neke od najuvriježenijih tematskih odrednica, odmah nakon pohvale (*madh*) koja se smatrala primarnim tematskim motivom i svrhom kaside.³⁹ Sasvim određen i prepoznatljiv sufijski ton perzijskoj kasidi dali su pjesnici iz perioda vladavine Seldžuka, Sanāyī i ‘Aṭṭār. U njihovim kasidama vjerske i irfansko-sufijske teme zauzimaju središnje mjesto. To tematsko osposobljenje kaside za tematiku koju izlaže ‘Abdullāh Bosnawī upotpunjeno je stvaralaštvom Nāsera Ḥosrou-a, koji je kaside pisao isključivo o vjerskim i filozofskim temama. Tako je kasida mnogo stoljeća prije Bosnawīja postala uobičajeno žanrovsko opredjeljenje za izlaganje zamršenih filozofskih i irfanskih pitanja, dok je gazel, sa očiglednim izuzecima, ostao glavni medij ispoljavanja individualizirane aktuelizacije sufijskih osjećanja autora.⁴⁰

Elementi spoljašnje muzikalnosti kaside

METAR

Metričko-stilski obrazac osnovni je element spoljašnjeg ili sporednog blagoglasja pjesme. *Štīniyya* ‘Abdullāha Bosnawīja pisana je u šesnaesteraćkom metru *hazağ* sa pravilnom izmjenom četiri jednake stope sa četiri sloga:

مفاعيلن	مفاعيلن	مفاعيلن	مفاعيلن
--- U	--- U	--- U	--- U

Kao i većina drugih metrično-stilskih obrazaca, i pravilni metar *hazağ* preuzet je iz arapske tradicije, s tom razlikom da je u perzijskom jeziku češći oblik dvanaesterca, dok je u arapskom zastupljeniji šesnaesterac.⁴¹

³⁹ Zeinol-‘ābedīn Mo’taman, *Tahawwol-e še’r-e fārsī*, Entešārāt-e Tahūrī, Tehrān, 1371 (1992), p. 8.

⁴⁰ Teško se oduprijeti dojmu da je perzijsko stvaralaštvo u okviru Osmanske države iznova započelo taj evolucijski proces. Najraniji osmanski pjesnici na perzijskom jeziku pisali su panegirične kaside slične onima koje su pisali rani perzijski panegirici. Najupečatljiviji predstavnik tog trenda jeste rani osmanski pjesnik na perzijskom i veliki vezir Mahmud Paša ‘Adnī, čiji perzijski opus uključuje i tri kaside pohvalnice Sultanu Mehmedu Fatihu. No, i u okvirima te “ponovo započete” evolucijske faze žanrova perzijske književnosti kod Osmanlija, perzijska kasida početkom XVII stoljeća, kada je živio i pisao ‘Abdullāh Bosnawī, dosegla svoju tematsku zaokruženost i zrelost.

⁴¹ Sīrūs Šamīsā, *Farhang-e ‘arūzī*, Entešārāt-e Ferdousī, Tehrān, 1375 (1996), p. 185.

Međutim, to ne može biti osnova tvrdnji kako Bosnawījeva kasida odstupa od uspostavljene tradicije perzijske prozodije. Određena odstupanja su, međutim, jasno uočljiva. Najčešći, ali ne i jedini oblik odstupanja, jeste bilježenje dugog početnog sloga u drugoj stopi prvog polustiha:

--- U| --- U| ---- | --- U

Zabilježeno je i skraćenje iste stope za jedan slog, odnosno ispuštanje početnog kratkog sloga u drugoj stopi prvog polustiha (promjena *ahrama*⁴²):

--- U| --- U| ---- | --- U

U dostupnoj literaturi o perzijskoj metrici uočene promjene nisu zabilježene kao prihvaćeni izmijenjeni oblici *hazağ* metra, pa se može razložno opravdano pretpostaviti da je riječ o pjesničkim omaškama u bilježenju metra, što nije čudno uzimajući u obzir izuzetnu dužinu kaside i motive njenog sastavljanja o kojima će biti riječi kasnije.⁴³

Sukladno prihvaćenim pravilima perzijske prozodije, jedna od temeljnih karakteristika kaside koja je odvaja od ostalih žanrova jeste unutrašnja rima otvarajućeg dvostiha.⁴⁴ Otvarajući stih (perz. *maṭla* ') moguće je ponoviti u toku kaside (*tağdīd-e maṭla* ') i to se najčešće dešava na počecima novih tematskih cjelina kaside ili, pak, radi narušavanja ustaljenosti i kao osvježenje kaside ubačenim *maṭla* ' stihom, pri čemu se kod čitaoca stvara osjećaj ponovnog početka. Bosnawī svoju kasidu počinje duplim *maṭla* ' stihom sa unutrašnjom rimom u prva dva stiha:

Ta'ālā Allāh be del āmad zehī manšūr-e soltānaš
ke togrā-ye nešān hokm-e wahdat bowad 'onwānaš

Dar āmad bā barīd wāred-e ġeibī ze eiwānaš
be amr-e wahdat-e zātaš ferestāde ze dīwānaš

Osim tog dvostrukog početka, pjesnik *maṭla* ' stih ponavlja još šest puta: prvi put u dvostihu br. 57, a zatim u stihovima br. 103, 112, 135, 145 i 152.

⁴² Ibidem, p. 186.

⁴³ Sīrūs Šamīsā, op. cit.; Parwīz Nātel Xānlarī, *Wazn-e še'r-e fārsī*, Entešārāt-e Tūs, Tehrān, 1373 (1994); Muhamed H. Behlilović, *Arapska metrika*, Zemaljska vlada za BiH, Sarajevo, 1915; Laurence Paul Elwan-Suttom, *The Persian Metres*, Cambridge University Press, 1976.

⁴⁴ U suprotnom, u odsustvu unutarnje rime otvarajućeg stiha može se govoriti o qit' i.

RIMA

Središnji element sporedne muzikalnosti⁴⁵ pjesme jeste rima. Nosilac rime (*ḥarf-e rawy*) u Bosnawījevog kasidi je posljednji korijenski suglasnik – *n*. Neposredno prije ḥarf -e rawya dolazi dugi vokal – *a*, dok iza ḥarf-e rawya slijedi zamjenica – *aš* koja se dosljedno bilježi kroz cijelu kasidu u funkciji redifa. Tako je Bosnawījeva kasida istovremeno i *muraddaf* i *murdaf*: završava se zamjeničkim redifom – *aš*, a prethodi joj dugi vokal – *a* koji se naziva *ḥarf-e radf*. Činjenica da je Bosnawījeva *šīniyya*⁴⁶ ima i redif i ḥarf-e radf mnogostruko obogaćuje njenu muzikalnost.

Zamjenički redif na – *aš* svrstava se u red jednostavnijih redifa koje je moguće očuvati i u dužim pjesmama kao što je Bosnawījeva kasida sa 175 stihova. S obzirom na navedenu dužinu kaside, opravdano je očekivati i određene nedostatke u rimi koji se mogu svrstati u sljedeće opće kategorije:

a) Ponavljanja rime

Od ukupno 175, rima se ponavlja na 27 mjesta, što je tek 15%. Ponavljaju se sljedeće rime: *emkān* (3x), *šān* (3x), *katmān*, *Qor ‘ān*, *īqān*, *hadesān*, *raxšān*, *xāsān*, *čūkān* (3x), *pākān*, *mīzān*, *farmān* (3x), *Xorāsān* (3x), *marḡān*, *dourān* (3x), *heḡrān*, *ensān*, *ḡam ‘ān*, *arzān*, *panhān*, *hayrān*, *nayistān*, *alwān*, *arkān*, *mardān* i *exwān*.

b) U gotovo jednakom procentu (13%) javljaju se perzijske riječi pravilne množine na nastavak –*ān*, gdje ḥarf-e rawy (-n) nije korijenski. To su sljedeće riječi: *xāsān* (2x), *moḡilān*, *možegān*, *pākān* (2x), *morḡān*, *parrān*, *šenāsān*, *šahīdān*, *šīrān*, *nadīmān*, *šarīkān*, *ḡehānbān*, *mardān* (2x), *nūšān*, *negahbān*, *harīfān*, *mastān*, *‘andalībān*, *pūšān*, *pīrān* i *ḡulān*.

Od ukupnog broja riječi nosilaca rime jedna trećina otpada na izvorne perzijske riječi (imenice i pridjevi), dok su preostale dvije trećine riječi arapskog porijekla od kojih je većina dio standardnog vokabulara perzijskog jezika.⁴⁷ Posebno produktivan za Bosnawījevu

⁴⁵ Perz. *musīqī-ye kenārī*; vidjeti: Sīrūs Šamīsā, *Kolliyyāt-e sabkšenāsī*, Entešārāt-e Ferdousī, Tehrān, 1993, pp. 163-164.

⁴⁶ Nasuprot pravilima arapske prozodije gdje se pjesme nazivaju po posljednjem slovu rime, u perzijskom jeziku se pri imenovanju u obzir uzima posljednje slovo stiha, bez obzira na to da li je riječ o posljednjem slovu rime ili redifa (refrena). Navedeno odstupanje proističe iz činjenice da je redif izvorna perzijska prozodijska inovacija koja je poslije iz perzijskog ušla u osmanski, i samo djelomično u arapski jezik.

⁴⁷ Postoje, naime, i one koje to nisu, pa se u kasidi izdvajaju kao neprirodni i nezgrapni elementi.

rimu čini se arapski *mašdar* na koji otpada većina riječi nosilaca rime arapskog porijekla, dok su drugi po brojnosti oblici nepravilne množine.⁴⁸

U svjetlu navedenoga, moguće je zaključiti da je pjesnik uspio očuvati visok stepen ispravnosti rime, sa tek neznatnim i očekivanim odstupanjima i ponavljanjima. Pravilna rima, skupa sa elementima redifa i radfa, Bosnawījevoj kasidi osim visokog stepena muzikalnosti daje i strukturalnu koherentnost.

Elementi vanjske muzikalnosti

Na početku je potrebno napomenuti da se ‘Abdullāh Bosnawī ne čini kao pjesnik koji je isuviše zaokupljen vlastitim izrazom i pjesničkim ukrasima, što može izgledati kao paradoksalna tvrdnja za autora koji je napisao kasidu od 175 stihova. Ipak, Bosnawī je kasidu spjevao sa jasno određenim ciljem kome je potpuno predan i čije ispunjenje uvijek ostaje u središtu njegovog interesovanja. Tekst kaside nije opterećen stilskim figurama i upravo ta neopterećenost kitnjastim izrazom (*bī takallofi*) predstavlja odliku stiske savršenosti. To, pak, ne znači da je njegova kasida lišena elemenata vanjskog blagoglasja i pjesničkih ukrasa.

S druge strane, kasida je u znatnoj mjeri bremenita stručnom terminologijom iz arapskog jezika, koja je karakteristična i neizostavna za izlaganje teme kojoj je ‘Abdullāh Bosnawī pristupio u skladu sa učenjima Ibn ‘Arabījeve škole mišljenja. Arapska filozofsko-irfanska terminologija po cijeloj dužini prožima tekst, dok se na pojedinim mjestima javlja u grozdovima i s takvom frekvencijom da tekst čini izuzetno teško prohodnim i shvatljivim. Pjesniku je stoga, po neminovnosti teme kaside o gradaciji bitka,⁴⁹ teško postići stilski ideal čitljivosti, lahkocē i tečnosti izraza.⁵⁰ Svi akbarijanski tehnički termini označavaju filozofske koncepte visokog stepena apstrakcije i unatoč pjesnikovom izlaganju, ili upravo zbog toga, čine se sažeti skoro do neshvatljivosti.

Gusta koncentracija arapske terminologije, osim stilskog učinka na nivou leksike, ovladala je i sintaksičkom osom stiha i nametnula mu logiku proze. Veliki broj Bosnawījevih stihova čitaju se i doimaju kao

⁴⁸ To su oblici: *abtān*, *akwān*, *alhān*, *alwān* i dr.

⁴⁹ Sam Bosnawī u stihu br. 139 jasno ukazuje na osnovnu temu kaside riječima:

Bayān kardam marāteb rā be tarīb-e woğūd īnjā *Objasnih ovdje po redu stepene bitka*
ze bad’-e entešā’ī dar ‘amā tā hadd-e ensānaš *od početama u Skrovišnici pa sve do čovjeka*

⁵⁰ Drugim riječima, iako je umjerenim korištenjem pjesničkih ukrasa uspio izbjeći kitnjasti stil, pjesnik, čini se, nije uspio ispuniti drugi preduslov stilskog ideala, a to je lahka pojmljivost teksta i izostanak nejasnoća (*ebhām*, *eğlāq*). No, izbjeći ebhām u kasidi koja govori o gradaciji bitka čini se kao nemoguć zadatak.

proste izjavne rečenice bez uneobičenja, sintaksičkog ili semantičkog pomjeranja ili ukrasa jezika svojstvenih poeziji. U Bosnawījevoj kasidi nema ničeg spontanog niti eksplozivnog: tekst se slaže sistematski i razborito, s usredsređenom pažnjom na staloženo izlaganje teme kojoj je pjesnik sasvim posvećen. Osim stručnih termina na arapskom, Bosnawī koristi i izvjestan broj nezgrapnih posuđenica iz arapskog jezika koje nisu nužno dio akbarijanskog terminološkog instrumentarija. U kasidi nalazimo nekolicinu takvih posuđenica kao što su: *mustahlak*, *zayq*, *zell*, *sibg*, *munfa‘il* i dr. Potrebe obrasca rime također su uzrokovale unošenje arapskih posuđenica neuobičajenih u perzijskoj poeziji koji se stoga smatraju nezgrapnim (*saqīl*). Takvi su arapski infinitivi: *rağhān*, *‘umyān*, *buṭlān*, *ğalaṭān*, *‘umrān*, *id‘ān*, *ğam‘ān* i dr. Prirodno je da zbir posuđenica iz arapskog jezika teškim izgovorom usporava kasidu i tako bitno utječe na njenu ukupnu eufoničnost.

O jeziku kaside

Perzijska kasida ‘Abdullāh Bosnawīja ispoljava visok stupanj ortografske ujednačenosti koja je do njegovog vremena standardizovana i učvršćena, što je čini bliskom današnjem jeziku. Ne postoje znatna odstupanja osim u nekoliko uobičajenih slučajeva kada je očigledno da su promjene nastupile iz potreba metričkog obrasca kaside. Pjesnik tako bilježi dvostruk oblik imenice *nāy* i *nay*, dok na drugim mjestima skraćuje imenice *āgāh* u *āgah*, *ċāh* u *ċah* i *rāh* u *rah*.

Većina oblika imperativa i konjunktiva bilježe se bez prefiksa – *be*, dok su oblici prohibitiva podijeljeni između standardnog – *na*, koje je u nekoliko slučajeva piše odvojeno (npr: *na paymūde*, s. 174), i više poetskog oblika sa partikulom – *ma* (*makon*: 54).

Osobenost Bosnawījevog jezika ispoljava se na sintaktičkom nivou gomilanjem prijedloga iz veznika kao što su: *az barāy-e*, *ke tā*, *ke tā dar*, korištenjem starijeg oblika prijedloga *andar* i naglašenog oblika dativno-akuzativne partikule *mar-x-rā*,⁵¹ te arhaičnog oblika prefiksa prezenta *hamī*, što su odlike starijeg jezika i kao takve stilski markirane tačke pjesničkog diskursa. Jedna od takvih odlika starijeg jezika kaside jeste i upotreba prefiksa – *be* ispred glagolskog oblika prošlog vremena (*berobūd*: 96, *beraft*: 106).

Na leksičkom nivou, osim već ukazane frekventnosti arapskih posuđenica iz terminološkog instrumentarija Ibn ‘Arabījeve škole mišljenja, nalazimo i rasprostranjenu upotrebu bliskoznačnica ili istoznačnica u parnjacima,

⁵¹ Partikula – *mar* koristi se i samostalno za naglašavanje. Takvi primjeri su zabilježeni u dvostihovima br. 56 i 65.

gdje je jedan termin iz perzijskog, a drugi iz arapskog jezika. U kasidi se javljaju sljedeći oblici: *nehān* (*panhān*) – *maxfi*, *ferestāde* – *barīd*, *āyīna* – *mir'āt*, *parda* – *setr*, *Allāh* – *xudā* – *yazdān*, *ganġ* – *kanz* – *xazīna*, *banda* – *asīr*, *kān* – *ma'dan*, *ġahān* – *ālam*, *šīr* – *lays*, *čašm* – *ayn* i drugi.

Razmjerno je veliki broj složenih glagolskih oblika koji su kombinacija arapskih posuđenica i perzijskih pomoćnih glagola. Neki od tih oblika znatno utječu na stilogenost pjesničkog diskursa jer ne predstavljaju dio uobičajenog vokabulara na perzijskom jeziku, iako su kontekstualno očekivani s obzirom na tematiku kaside.⁵² Općenito govoreći, složeni glagolski oblici funkcioniraju kao efikasna spojnica leksičkog korpusa iz arapskog i perzijskog jezika.

Elementi stila

U Bosnawījevoj kasidi značajnu stilsku ulogu ostvaruju elementi ponavljanja.⁵³ Osim navedene specifične terminologije koja prožima kasidu od početka do kraja⁵⁴, u tekstu je moguće uočiti i stilski markirane elemente ponavljanja koji se javljaju na početku stiha, kao u sljedećim primjerima:

Delī xāham ke xālī būde az har sūrat o ma'nā
šoda mostaġreq-e fayzam darūn-e bahr-e 'ommānaš

Delī xāham ke fānī būde dar anwār-e sobohātam
šoda mustahlak-e zātam be rīz-e ġayb-e panhānaš

U navedenom stihu osim anafore imamo i primjer stilske figure *tarsī'*, unutrašnje rime i potpunog sintaksičkog paralelizma. Primjeri sintaksičkog paralelizma javljaju se još u stihovima br. 23-24, 70, 76-77, 83. U mnogim drugim primjerima ponavljanja ostaju na poziciji anafore:

Har ān del ke be sibġ-e wahdat-e zātam šawad masbūġ
koġā rangī pazīrad ū ze naqš-e koun o alwānaš

Har ān del kū be sobohāt-e ġalālam šod ze xod fānī
be zāt-e man šawad kāmeh rahā yābad ze noqsānaš

⁵² *mustahlak šodan*, *monbaset šodan*, *elteġā kardan* i dr.

⁵³ Kako tekst ne bismo opteretili obiljem primjera koji se mogu crpiti iz kaside, elemente stila ćemo analizirati i navoditi uglavnom na primjerima stihova koji su u tekstu biti navedeni i u neku drugu svrhu, kada je riječi o metru, rimi ili tematskim odrednicama kaside.

⁵⁴ To su uglavnom sljedeći termini: *haġdra*, *wahda*, *katra*, *a'yān*, *šifāt*, *asmā'*, *ġayb*, *dāt*, *ta'ayyun*, *fayd* i mnogi drugi.

U poziciji anafore najčešće se javlja perzijska imenica *del* (srce), na kojoj je tematsko težište stavljeno kroz cijelu kasidu. Tako se anafore s spomenutom imenicom u kasidi javljaju čak deset puta (stihovi br. 15-16, 19-20-21, 49-50, 65-66-67). Ostale riječi koje se javljaju u poziciji anafore su lična zamjenica – *man* (117-118), upitna zamjenica – *če* (84-85-86), te imenice: *xiyāl* (97-98) i *samā*‘ (155-156). Istaknuti primjer ponavljanja nalazimo u dvostihovima 131-132 gdje se sintagma: *rahā yābī* (“oslobodit ćeš se”, “spasit ćeš se”) javlja tri puta kao središnja poruka stihova:

Nabāšī bande-ye kāmēl ke dar band-e xodī bāšī
ze awśāf **rahā yābī**, **rahā yābī** ze nīrānaš

Agar satr-e ta‘ayyon rā ze vaġh-e haqq bar andāzī
šawī tū mazhar-e zātaš, **rahā yābī** ze hiġrānaš

Na fonostilističkom planu euforničnost kaside istaknuta je konsonantskom aliteracijom i vokalnim asonancama za koje primjere imamo kroz cijelu kasidu, a ovdje ćemo navesti samo neke:

- a) Na početku: **dar darun**, **hokm-e hadesan**, **maydan-e mohabbat**, **wagh-e wahdat**, **sīne-ye sūzān** i dr.
- b) U sredini: **ašk-e ‘uššāq**, **čašm-e ‘āšeq**, **bahr-e wahdat**
- c) Na kraju: **del-e kamel**, **qa‘r-e bahr**

Povoljan eufonični učinak konsonantske aliteracije na nivou sintagme i polustiha se može uočiti na sljedećim primjerima ponavljanja fonema – *n* i – *m*⁵⁵ kroz stihove br. 4 i 5:

Man ān kanz-e nahān budam, be **kanġ-e wahdat-e zātam**
ġanī az sūrat-e ‘ālam, **barī** az **nām-e emkānaš**

Beġoz **zātam** dar **ān** hazrat **našod marā ġayram mašhūd**
haqā’eq rā bexod ġam’an ‘adam dīdam be a’yānaš

PARONOMAZIJA

Veliku ulogu u ritmizaciji i eufoničnosti stiha imaju i oblici potpune, djelomične i derivacijske paronomazije koji djeluju kao vrsta unutrašnje rime. Primjera paronomazije u Bosnawījevoj kasidi ima jako dosta, a već navedeni stih je dobra ilustracija zastupljenih oblika i njihove frekvencije:

⁵⁵ O stilskom učinku i funkciji ponavljanja foneme – *m* na početku kaside vidjeti i napomenu br. 61.

Man ān **kanz**-e nahān budam, be **kanġ**-e wahdat-e zātam
 ġanī az sūrat-e ‘ālam, barī az nām-e emkānaš

Posebno učinkoviti oblici paronomazije koji se u kasidi javljaju su i ovi: *īwān – dīwān*, *hazrat – wahdat*, *talbīs – tadbīs*, *sāher – šā‘er*, *wāqefān – wālehān*, *walī – delī*, *ġāhel – sāhel*, *‘umyān – ‘umrān*, *heġrān – xosrān*; derivacijska paronomazija: *rūh o riyāh* i dr.

TADMĪN

Tekst kaside sadrži i neznatan broj intertekstualnih referenci iz pismene arapske tradicije (*taḍmīn*), koje su u *šīniyyi* ograničene na Kur’an i hadis.

Osim već navedenog stiha u kome je *hadis qudsi* o Skrivenome blagu doslovno preveden i prepričan na perzijskom jeziku, što striktno govoreći ne predstavlja *taḍmīn*, u samom perzijskom tekstu kaside na dva mjesta imamo i izvorne arapske reference. U 38. i 39. dvostihu spominje se početna fraza arapskog teksta poznatog predanja koje se prenosi od Poslanika islama, u kome se kaže: “Ja sa Bogom imam jedno vrijeme u kojemu me ne mogu obujmiti ni bliski melek ni izaslani poslanik”.⁵⁶ U kasidi se na navedena dva mjesta spominje samo prvi, podvučeni dio teksta, kao indikacija izvanredne bliskosti odabranih Božijih robova.

Na drugom mjestu (dvostih 79) navodi se prvi dio kur’anskog ajeta: “I daće im Gospodar njihov da piju čisto piće”, iznova kao znak posebnog statusa bliskosti bogougodnika.⁵⁷

POREĐENJE, METAFORA, ALEGORIJA

Koristeći istovremeno veliki broj tehničkih termina irfanskog učenja sa jedne, i općenito govoreći visoku razinu metaforičkog jezika sa druge strane, pjesnik tvori posebnu vrstu kontrasta u pjesničkom diskursu u okviru kojeg je moguće razumijevati značenje konceptualnih osnova akbarijanske škole o kojima Bosnawī u kasidi piše. Takvo pjesničko povezivanje suprotnosti: tehničkih termina koji po prirodi traže nedvosmislenost, postojan i čvrst jezik sa jedne strane, i stilskih figura kojima se ta terminološka nedvosmislenost jezika neprestano narušava sa druge, prikladno je pjesničko sredstvo tvorbe disjunktivnog pjesničkog

⁵⁶ Arapski izvornik: *لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ*. U kasidi se na navedena dva mjesta spominje samo prvi, podvučeni dio kao indikacija izvanredne bliskosti odabranih Božijih robova.

⁵⁷ Arap. *وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا* (Kur’an, LXXVI: 21).

diskursa u kome se naglašavaju suprotnosti, polemički se dramatizuje situacija i ističe željeni smisao.⁵⁸

Primjeri poređenja, metafore i alegorije u Bosnawījevoj kasidi su brojni i raznovrsni tako da bi njihova detaljnija analiza zahtijevala odvojen rad. Ovdje ćemo se zadovoljiti navođenjem nekolicine primjera. Posebno zanimljivim se doimaju genitivne konstrukcije tvorene od opozicije konkretnih i apstraktnih pojmova, u čijoj sprezi se apstraktni pojmovi otjelotvoruju i približavaju čitaocu. U tekstu imamo sljedeće primjere:

“zastor Apsolutnog” (*parde-ye etlāq*: 8), “barjak siromaštva” (*lewā-ye faqr*: 39), “sjeme Zbilja” (*tox-m-e haqā’eq*: 53), “konj duhovnog pregnuća” (*asb-e hemmat*: 64), “loptica Bliskosti” (*tūp-e qorb*: 76) i drugi.

U tekstu, očekivano, nalazimo i izvjestan broj uvriježenih poređenja i metaforičkih izraza reducirane stilogenosti: “mjesec Ken‘āna” (*māh-e Kan‘ān*: XX), “žaoka oka” (*tīr-e ġamze*: 25), “prašina deskripcije” (*gard-e wasf*: 27), “odaja srca” (*xāne-ye del*: 36), “biser bogospoznaja” (*dorr-e erfān*: 36), “biser govora” (*dorr-e soxan*: 91), “hlad Milostivoga” (*zell-e rahmān*: 42) i dr.

PARADOKS

U istaknute primjere paradoksa u Bosnawījevoj kasidi možemo ubrojati genitivnu vezu koja se javlja na više mjesta, tj. konstrukciju “imetak siromaštva” (*molk-e faqr*: 33), kao i sljedeći dvostih:

Ġehān ay Nūh-e ġān tūfān wa amwāġaš fetan dardī
dar ābnašin be folk-e del ke tā rastī ze tūfānaš

*Svijet su, o Nuhu duše, zadesili potop i talasi fitne
Poroni lađu srca u more da spasiš se od potopa i oluje*⁵⁹

GLAVNE TEMATSKE ODREDNICE KASIDE

Perzijska kasida koja je predmet ovog rada nesumnjivo predstavlja značajan dodatak ukupnom opusu ‘Abdullāha Bosnawīja i čvrsto ga

⁵⁸ Upravo sufijski diskurs obiluje paradoksima, antitezama i suprotnostima, i to je jedna od bitnih odlika sufijske poezije. S vremenom se u okrilju sufijske tradicije razvio i zaseban žanr *šāḥiyyāta* kao svojevrsne opozicijske logike kojom se naglašava nesklad između očekivanog i percipiranog. Iako o toj temi postoji obilje literature na brojnim jezicima, solidnu uvodnu studiju nudi Carl Ernst u knjizi: *Words of Ecstasy in Sufism*, SUNY Press, 1985.

⁵⁹ Dvostih br. 55.

svrstava u red osmanskih autora našeg porijekla koji su pisali i na perzijskom jeziku.⁶⁰ Međutim, na tematskom planu kasida ne nudi mnogo novog i nepoznatog što dosada nije poznato iz drugih zapisa ‘Abdullāha Bosnawīja. Tematski horizont koji pjesnik tvori u svojoj kasidi je nesa-glediv i prostire se od Iskona i prapočetka (*azal*) do krajnjih odredišta stvorenoga svijeta (*abad*). Središnja tematska odrednica ove perzijske kaside jeste sažeto izlaganje učenja o transcendentnom jedinstvu bitka (*waḥdat al-wuḡūd*), odnosno podtemi tog učenja o gradaciji bitka (*marātib al-wuḡūd*) i učenja o pet Božijih prisutnosti (*al-ḥaḍarāt al-ḥams*). Jasno je da učenje o tzv. islamskom monizmu, uz neka druga doktrinarna pitanja poput učenja o Savršenom čovjeku (*al-insān al-kāmil*) i Pečatu muhamedanskog bogougodništva (*ḥatm al-walāya al-muḥammadiyya*), predstavlja srž zbira učenja koje se veže za ime Ibn ‘Arabīja i svih njegovih učenika i naknadnih sljedbenika koji pripadaju njegovoj školi mišljenja, što ‘Abdullāh Bosnawī nesumnjivo jeste. Toj temi naš autor se vraća na mnogo mjesta u svojim djelima, a posvetio joj je i odvojen traktat.⁶¹

Kasida *šīniyya* predstavlja poetski expose te teme. Cilj ovog tematskog pregleda nije dati iscrpan opis navedenog učenja sa referencom na primarni tekst kaside. Izvjesno je toliko da je učenje o transcendentnoj jedinstvu bitka centralno i da dominira Ibn ‘Arabījevom školom mišljenja do te mjere da su i mnoga druga učenja koja se danas smatraju obilježjem tog misaonog usmjerenja izvedenice ili krajnji dometi učenja o waḥdat al-wuḡūdu. Takav je slučaj sa učenjem o Savršenom čovjeku (*al-insān al-kāmil*), naprimjer. S obzirom na tu dominantnu poziciju, kao i na neprijepornu činjenicu da je riječ o izuzetno složenom učenju, svaka vrsta iscrpnije elaboracije oslonjena na primarne izvore svakako bi zahtijevala mnogo više prostora i kao zadatak bi izlazila iz okvira i ciljeva jednog ovakvog rada. Unatoč tome, ovdje je moguće ponuditi neke osnovne smjernice za razumijevanje tog učenja, a sve u cilju tematskog uokvirenja kaside ‘Abdullāha Bosnawīja na perzijskom jeziku.

Iako se primarno veže za Ibn ‘Arabīja i njegovu školu mišljenja, učenje o transcendentnom jedinstvu bitka svoje početke, makar i u početnom i nedovršenom obliku, imalo je u vremenu koje je prethodilo XII stoljeću, kada je živio i radio ovaj veliki muslimanski učenjak.

⁶⁰ Svakako da ova kasida *šīniyya* nije jedino djelo Bosnawīja na perzijskom jeziku. U autografskoj zbirci poslanica ovog autora nalazi se i poslanica iz oblasti tefsira na perzijskom jeziku naslovljena *Fī tafsīr “fa‘bud rabbaka ḥattā ya‘īka al-yaqīn”*, SK: Carullah, 2129 fol. 29-35.

⁶¹ Vidjeti bilješku br. 14.

U svom enormno bogatom opusu, Ibn ‘Arabī ne spominje izrijekom sam pojam, iako u naznakama iznosi vlastito stajalište o njemu. Kao i mnogim drugim slučajevima, sistematizacija i pregledna elaboracija učenja o waḥdat al-wuḡūdu zasluga je njegovog glavnog učenika i začetnika akbarijanske tekstualno-interpretativne zajednice, Šadr al-dīna al-Qūnawīja. Iako je al-Qūnawī po uzoru na svog učitelja bio izuzetno plodonosan autor koji je napisao tridesetak djela na arapskom i perzijskom, u smislu učenja o waḥdat al-wuḡūdu kao najvažnije se nameće njegov komentar Fuṣūṣa pod naslovom *al-Fukūk*.⁶² Al-Qūnawījev komentar *Fuṣūṣa* je začetnik blistave tekstualne i interpretativne tradicije čiji su aktivni članovi bili njegovi neposredni i posredni učenici, a prije svih neposredni učenici al-Qūnawīja, al-Farḡānī (u. 700/1300) i al-Ġandī, koji je prema predanju umro otprilike iste godine kada i al-Farḡānī. Poseban značaj pripada al-Ġandīju, koji je napisao najduži i najautoritativniji komentar *Fuṣūṣa*, što je poslije poslužio kao osnova i model mnogim, ako ne i većini drugih komentara. Njegov neposredni učenik i nastavljatelj tradicije bio je al-Kāšānī (u. 730/1329), a od njega se *Fuṣūṣu* podučavao Dāwūd al-Qayṣarī (u. 751/1350) koji zauzima snažno simbolično mjesto prvog osmanskog muderisa na prvoj osmanskoj medresi Orhaniji izgrađenoj u Izniku 1330. godine. Upravo putem al-Qayṣarīja i njegovih značajnih djela iz oblasti akbarijanske škole mišljenja, prije svega monumentalnog komentara *Fuṣūṣa*, osmanska ulemanska i intelektualna zajednica je od samog svog začetka bila snažno određena učenjima Ibn ‘Arabīja i al-Qūnawīja. Zrelost te tradicije ponajbolje se vidi u pisanjima našeg autora ‘Abdullāha Bosnawīja, koji je u tekstualno-interpretativnoj zajednici Ibn ‘Arabīja u osmanskom učenom miljeu ostvario znatan udio i sudjelovanje.

Svi navedeni autori, uključujući i ‘Abdullāha Bosnawīja, pitanju transcendentnog jedinstva bitka i srodnim temama gradacije bitka i Božijim prisutnostima posvetili su dosta prostora u svojim djelima. Iako su navedena učenja u glavnim odrednicama formulisana u djelima al-Qūnawīja, svaki od ovih velikana elaboraciji tih učenja dao je vlastiti pečat i obogatilo je za neka ilustrativna objašnjenja i terminološka rješenja.

Prema uvjerenju zastupnika Ibn ‘Arabījeve škole mišljenja, postojanje i bitak istinski i isključivo pripadaju samo Uzvišenom, dok je

⁶² Najbolje dostupno izdanje tog djela je sljedeće: *Tarḡama wa matn-e ketāb al-Fukūk yā kelīd-e asrār-e Fuṣūṣ al-ḥikam*, tarḡame wa tashīh Mohammad Xāḡū, Entešārāt-e Moulā, Tehrān, 1371 (1992). Iako se autor pitanju bitka i Božijim prisutnostima vraća na mnogo mjesta u tekstu, sadržajno su najznačajnija njegova Dragulja hazreti Adema i Ishaka.

postojanje svega mimo Njega (*mā siwallāh*), prividno i izvedeno. Samo je Bog Taj koji istinski jeste i biva. Bog postoji po Sebi, dok sve druge opstoji o Njemu.⁶³

O poretku stvorenoga kao iluziji i refleksiji postojanja Onoga koji jedini istinski postoji, Bosnawī u kasidi kaže:

Har ān sūrat ke dar āyīne az šaxsī šode peidā
nabāšad ‘ayn-e ān šaxs nazd-e ahl-e īqānaš

*Barem toliko znaju ljudi od vjerovanja postojana
da svaki odraz u zrcalu nije isto što i osoba sama*

Sve osim Boga tvori jedinstvenu generalnu kategoriju egzistencije koja, u mjeri u kojoj i opstoji, svoje *opstojanje* duguje Njemu. Isključena je mogućnost da dva istinska i suštastvena egzistenta postoje istovremeno, pa je sukladno tome opstojanje generalne kategorije svega što nije Bog, samo odraz (*zuhūr*), izljev (*fayḍ*) ili ukazanje (*tağallī*) postojanja Jedinoga koji istinski postoji. To izlivanje egzistencije sa Izvora dotiče neprestano i u jednakom omjeru, a primatelji egzistencije u toj bujici bitka učestvuju u skladu sa vlastitim primateljskim kapacitetima (*qābiliyyat*). U tom smislu se generalna kategorija opstojanja svega mimo Boga dijeli na nekoliko kategorija u zavisnosti od primateljskih sposobnosti i položaja u odnosu na Izvor. Na svakom od tih stepena egzistencije Božije prisustvo (*ḥaḍra*) poprma osoben oblik. Tako se govori o pet (ili u nekim slučajevima šest) stepeni ili načina ukazanja Božijeg prisustva. Različite primateljske sposobnosti egzistencije kod recipijenata su korijen (prividne) mnogostrukosti (*kaṭra*). Mnogostrukost je prividna u tom smislu što samim činom opstojanja, odnosno vlastitim omjerom učešća u postojanju, recipijenti (*mawğūdāt*) nisu ništa drugo doli Onaj Koji istinski postoji. Kada se govori o stepenima ili kategorijama bitka, riječ je prvenstveno o općoj ujedinjenosti recipijenata nekog stepena u omjeru učešća u egzistenciji (*kulliyyāt*). Inače, broj pojedinačnih realizacija Božijeg bitka u poretku stvaranja je neograničen. Svaka pojedinačna realizacija bitka samo je znak (*āya*) koji vlastitim opstojanjem ukazuje na Jednoga Koji istinski postoji; ona postaje mjesto ili locus očitovanja (ukazanja, izlivanja, realizacije) Božijeg bitka u mjeri u kojoj ga može prihvatiti. Recipijenti bitka su spremišnice i kalufi (*qawābil*) koji prema svom kapacitetu primaju i svjedoče nedjeljivom Božanskom bitku.

⁶³ U bosanskom jeziku moguće je uvesti i obratni terminološki parnjak: Bog opstoji o Samom Sebi, dok sve ostalo postoji po Njemu.

Stanovitu poteškoću u samom razumijevanju svih potankosti učenja o jedinstvu bitka predstavlja i izuzetno razvijen i raskošan terminološki instrumentarij. Za jedan pojam uglavnom postoji nekoliko termina koji se koriste kao bliskoznačnice. Tako se stepen realizacije Božanskog bitka u recipijentima u izvorima naziva: *ḥaḍra*, *martaba*, *naš’a*, *‘ālam*,⁶⁴ dok bi se u prijevodu mogli bliskoznačno koristiti termini: stepen, oblik, način, model i dr. Pored toga, terminološki instrumentarij uspostavljen izvornikom idealno bi trebao da tvori pogodno interpretativno okruženje u kome bi se, dakako uz obavezno navođenje upućenih, polučilo ispravno razumijevanje samog koncepta učenja. Termini nisu uspostavljeni da bi bili prevedeni u neki drugi jezik, već su se prenosili u izvornom, unekoliko fonetski izmijenjenom obliku, prvo u interpretativne tekstove na perzijskom, a kasnije i na turskom jeziku.

Početnu ontološku dvodijelnost egzistencije koju kur’anski Tekst označava kao svijet Vidljivoga i Nevidljivoga (*‘ālam al-ḡayb wa al-šahāda*), upotpunjuje i veže treća ontološka dimenzija koju zauzima čovjek kao granično biće koje je dvjema aspektima svoga postojanja uključeno i u svijet Vidljivoga i u svijet Nevidljivoga. Kao Božije stvorenje, čovjek je od ovoga svijeta; kao Božije stvorenje koje je Bog stvorio po Svojoj slici i u njega udahnuo od Svoga daha, čovjek je od onoga svijeta, pa je njegovo postojanje granična tačka (*barzah*) koja u sebi i sobom objedinjuje ta dva svijeta. Iako su pojedinačne manifestacije Bitka neograničene, sve one su u krajnjemu svodljive na ova tri fundamentalna ontološka nivoa: Bog – svijet – čovjek.⁶⁵ Svakako, tu poziciju predstavlja i zauzima Savršeni čovjek (*al-insān al-kāmil*), koji je istinsko otjelotvorenje te granične pozicije i u sebi sadrži aspekte oba svijeta.

Daljnijim raslojavanjem dvaju početnih ontoloških stupnjeva, al-Qūnawī izvodi završnih pet stepena Božijeg prisustva. Svijet Nevidljivoga (*ḡayb*) očituje se u dva moda: nestvoreno Nevidljivo i stvoreno Nevidljivo, između kojih stoji Prva aktuelizacija bitka (*al-ta’yyun al-awwal*). Nestvoreno Nevidljivo je Uzvišeni Bog, pa se taj stepen naziva Apsolutno Nevidljivo (*al-ḡayb al-muṭlaq*). Stvoreno Nevidljivo je svijet duša (*‘ālam al-arwāḥ*) koji dijeli Apsolutno Nevidljivo od poretka stvaranja (*‘ālam al-imbkān*). Na jednak način al-Qūnawī uspostavlja dvojnu podjelu svijeta Vidljivoga (*al-šahāda*) koji se očituje na dva stepena:

⁶⁴ Obično u obliku nepravilnog plurala *‘awālim*, kako bi se napravila distinkcija prema singularu *‘ālam* u značenju sve “što je mimo Boga” (*mā siwallāh*).

⁶⁵ Šadr al-dīn al-Qūnawī, *I’ḡāz al-bayān fī tafsīr ‘umm al-Qur’ān*, drugo izdanje, Hyderabad, 1949, p. 113, citirano prema: William Chittick, “The Five Divine Presences: From al-Qūnawī to al-Qayṣarī”, *Muslim World*, 72, 1982, p. 110.

prvi stepen je svijet pune vidljivosti ili osjetilne iskustvenosti (*‘ālam al-ḥiss*), dok je drugi stepen svijet relativne vidljivosti ili imaginacije (*‘ālam al-ḥiyāl* ili *‘ālam al-miṭāl*).

Na taj način se upotpunjuje al-Qūnawījeva šema⁶⁶ pet stepeni Božijeg prisustva, koju su uz manje modifikacije prihvatili svi sljedbenici i pripadnici Ibn ‘Arabījeve tekstualno-interpretativne zajednice nakon njega, uključujući i Bosnawīja. Šematski prikazana, ona izgleda ovako:



<i>‘ālam al-ṣahāda</i>		<i>barzaḥ</i>	<i>‘ālam al-ḡayb</i>	
‘ālam al-ḥiss	‘ālam al-ḥiyāl (miṭāl)	al-insān al-kāmil	‘ālam al- arwāḥ	al-ḡayb al-muṭlaq

Al-Qūnawījevu šemu pet Božijih prisutnosti moguće je posmatrati i horizontalno i vertikalno, kao luk uspenjuća ili silaska.

U tekstu Bosnawījeve kaside primjećujemo da pjesnik ne obraća jednaku pažnju svim stepenima Božije prisutnosti. Svijet osjetilne iskustvenosti u skladu sa općim smjernicama sufijskog učenja smatra za pošast i iluziju od koje duhovni trudbenik mora očistiti srce kako bi postalo sposobno zaprimiti odsjaj Božijeg ukazanja i tako se po osi egzistencije karakternim osobinama približiti stupnju Savršenog čovjeka. Taj motiv smjernog odstranjenja svih ovozemaljskih obzira (*taḡrīd*) u redovnim razmacima se ponavlja u tekstu i predstavlja zaseban motivski krug.

U prvih deset stihova kaside Bosnawī opisuje prvi stupanj potpune skrivenosti Božanskog bića. U središtu pjesničkog opusa nalazi se parafrazirana čuvena predaja o Skrivenom blagu, gdje pjesnik kaže:

Man ān kanz-e nahān budam, be kanḡ-e wahdat-e zātam
ḡanī az sūr-at-e ‘ālam, barī az nām-e emkānaš

Beḡoz zātam dar ān hazrat našod **marā** ḡayram mašhūd
haqā’eq rā **bexod** ḡam’an ‘adam dīdam be a’yānaš

⁶⁶ Vidjeti: Šadr al-dīn al-Qūnawī, *I’ḡāz al-bayān*, pp. 3-4, 99-100, prema Chittick, op. cit., p. 112. Navedenu podjelu je moguće posmatrati i u svjetlu ustaljenih termina o stvarnom (*ḥaqīqī*) i relativnom (*maḡāzī*), pa bi pojednostavljeno bilo moguće sumirati na sljedeći način: dva osnovna vida postojanja su nevidljivo i vidljivo; no, neke su stvari (entiteti: *ašyā’*) više nevidljive od drugih, kao što su neke druge više vidljive od ostalih. Istinsko Nevidljivo je Bog sa Svojim Imenima i Atributima, dok je relativno Nevidljivo svijet duša; Istinsko vidljivo je svijet osjetilne percepcije, dok je relativno vidljivo svijet imaginarnih slika.

Ze esteḡnā-ye zātā**m** dar harīm-e ḡayb-e etlāqī
ḡanī būdā**m** dar ān hazrat ze ‘amr-e ḡam‘ o forqānaš

Dar ān hazrat ḡanī zātā**m** ze wasf-e kasrat o wahdat
dar ān ḡorrat ze awsāf o nu‘ūt-e asmā barī šānaš

*Bijah ono skriveno blago u riznici jednoće Svoga Bića
Iznad svakog oblika stvorenog svijeta, lišen te nepostojanosti*

*U toj prisutnosti, osim Moga Bića ne spazih ništa drugo
Zbilje Sobom vidjeh kao zbir nepostojanja u njihovim praslikama*

*Uzvišenost Moga Bića u skrovištu te apsolutne skrivenosti
Lišila me potrebe za zbiranjem ili odvajanjem u toj prisutnosti*

*U toj prisutnosti Biće mi ne treba nikakvu jednoću ili raznolikost
U toj gordosti Biće je bez potrebe za opisima i atributima Imena⁶⁷*

U nastavku kaside pjesnik ukazuje na ljubav kao osnovni motiv stvaranja koji se spominje i u izvornom tekstu predanja (*ḡadīṭ qudsī*).⁶⁸ Bosnawī piše:

Yakī āyīne ḡostā**m** darūn-e parda-ye ḡorrat
barā-ye ḡelwa-ye zātā**m**, barā-ye hobb-e ‘erfānaš

Taqāzā kard asmā dar darūn-e parda-ye etlāq
ke āsāraš šawad zāher darīn a‘yān ze katmānaš

Tagallī kard zātā**m** barā-ye šān-e āyīne
ke ‘ayn-e nūr-e čašm-e ‘ālam āmad nūr-e lam‘ānaš

Ze fayz-e gam‘-e zātī kū šod az qalb-e ‘amā momtadd
dar āmad koun-e ḡāme‘ az ‘adam bā nām-e ensānaš

⁶⁷ SK: Kılıç Ali Paşa br. 1037, fol. 133b, dvostihovi 3-6. U perzijskom izvorniku podvučeni su grafemi – *m* u finitnim glagolskim oblicima i u funkciji prisvojnih zamjenica, kao i druge riječi (lična i povratna zamjenica) koje u pjesničkom diskursu stvaraju poseban stilski efekat i daju snažan personalni pečat iskazu. Njima se jasno ukazuje da je taj prvi stepen Božije prisutnosti, prije Prvog ostvarenja bitka (*al-ta‘ayyun al-awwal*), isključivi domen Uzvišenog u koji niko drugi nema uvida niti pristupa, o kome niko osim Njega ne posjeduje nikakvo znanje pa i sama vijest o tom stepenu Božije prisutnosti neizostavno mora stići od Njega.

⁶⁸ Iako se najčešće u prijevodu javlja kao želja (“zaželih”), u arapskom izvorniku predaje koristi se termin *aḡbābtu*, doslovno “zavoljeh”.

*Potražih zrcalo neko unutar zastora vlastite gordosti, što bi
ozrcalo Moje Biće iz čiste ljubavi da Ga spozna i znade*

*Zamoliše Imena unutar vela Apsolutnosti, da znamenja
njihova se obznane u tim praslukama iz skrivenosti*

*Biće Moje se obznani zaradi toga zrcala
I Njegov blještavi sjaj postade poput zjenice oka svijeta*

*Iz Izlijeva skupnosti Bića što se prostru iz srca Skrovišnice
Protisteče savršeno stvorenje iz ništavila zvano čovjeka⁶⁹*

Tako je početno Izlijevanje bitka potaknuto Božijom ljubavlju u kojijenu poretka stvaranja koji se, po osi pet stepeni Božijeg prisustva, prostire od ništavila skrivenog u tminama neostvarenih mogućnosti pa do krune stvaranja, Savršenog čovjeka. Duhovno pregnuće pojedinca u smislu prevladavanja tog jaza koji dijeli ishodišno ništavilo i zaključni stupanj Savršenog čovjeka kao istinskog graničnika svijeta Vidljivoga i Nevidljivoga i Božijeg namjesnika na Zemlji, sljedeća je po važnosti tematska odrednica Bosnawījeve kaside kojoj je pjesnik posvetio najviše prostora u tekstu.

Očekivano, Bosnawījev savjet čitaocima koji vape Bogu, žude za bogospoznanjem i stjecanjem stepena bestrašća i postojanosti u vrlini, u skladu je sa jednom drugom uvriježenom predajom koja se u formi *hadīṭ qudsīja* često javlja u sufijskim tekstovima uopće, a naposljetku i u onima akbarijanske provenijencije. Riječ je o predaji o približavanju roba Bogu neobavezujućim bogougodnim djelima (*hadīṭ qurb al-nawāfil*). Navedena predaja, koja za pjesnika ima status obećanja Onoga Koji ne iznevjeruje Svoja obećanja, duhovnim putnicima koji uzdržavanjem očiste svoja tijela i srca, te svoje želje i prohtjeve usmjere ka vrlini čineći bogougodna djela koja izlaze iz okvira strogo propisanoga, obećava stepen bliskosti na kome će sve njihove čulne i mentalne aktivnosti zamrijeti i biti zamijenjene Božanskim: tako će onim Bogom vidjeti, čuti i izravno svjedočiti. U tom stanju budnosti oni će proniknuti u tajne Božijega Bića i biti dostojno mjesto ukazanja Njegove veličine. Središnji locus te spoznaje je ljudsko srce koje prethodno ima biti očišćeno od svih sporednih obzira (*i 'tibārāt*). Bosnawī toj tematici posvećuje cijeli sljedeći blok kaside (dvostihovi 12-35) i na različite načine slijedi je do samoga

⁶⁹ Ibidem, dvostihovi 7-10.

kraja. U prvom dijelu kaside ulogu naratora pjesnik prepušta Uzvišenom, Koji kaže:

Delī xāham ke xālī būde az har sūrat o ma‘nā
šoda mostağreq-e fayzam darūn-e bahr-e ‘ommānaš

Delī xāham ke fānī būde dar anwār-e sobohātam
šoda mustahlak-e zātām be rīz-e ġayb-e panhānaš

Marā ān del šawad wāse‘ ke rast ze zayq-e taqyīdī
rasad ze ‘ālam-e etlāq ū rā fayz-e sobhānaš

*Srce želim što je prazno od svih oblika i značenja
Srce što je uronulo u dubine mora moga Izlijeva*

*Srce želim što ne iščezlo je u svjetlosti moje Veličine
što se dokončalo u mome Biću i postalo zrno Skrivenosti*

*Primit će me ono srce što se spasi od tjeskobe oponašanja
takvom srcu stiće Izlijev od Svemilosnog iz svijeta Apsolunosti*⁷⁰

Kasnije kroz kasidu, ulogu naratora usvaja pjesnik koji u prvom licu savjetodavno upućuje čitaoca na iste motive:

Huzūri ba xodā xāhī darūn-e xāne-ye del rā
to xālī kon ze awsāf-e xodī waz hokm-e hadesānaš

*Ako tražiš Božije prisustvo u domu svoga srca
dom taj očisti od opisa sopstva i tragova stvorenoga*⁷¹

Tematski motiv čišćenja srca i proniknuća u tajne Božijeg Bića u posrednoj je vezi i sa epistemološkim svjetonazorom pjesnika. Potpuno u skladu sa vlastitim statusom sljedbenika Ibn ‘Arabījeve škole mišljenja, Bosnawī svoje epistemološke preferencije nedvosmisleno obznanjuje na samom početku kaside:

Dar āmad bā barīd wāred-e ġaybī ze īwānaš
be ‘amr-e wahdat-e zātaš ferestāde ze dīwānaš

*S Njegovog prijestolja stiže izaslanik iz svijeta Skrivenog
i donese naredbu jednoće Bića iz Njegovog carskog vijeća*

⁷⁰ SK: Kılıç Ali Paşa br. 1037, fol. 133b, dvostihovi 15-17.

⁷¹ Ibidem, dvostih br. 37.

Nadahnuće i bogospoznanje koje stiže “izašlanikom iz svijeta Skri-venoga” (*wāred-e ġaybī*)⁷² neposredni je plod stepena bliskosti koji duše *in via* stječu kao osvještenje, istinsko znanje o Bogu koje nije moguće dosegnuti umovanjem već poniznom poslušnošću i nadvladavanjem vlastite prirode. Duša koja upodobljava Bogu neposredovano bogospoznanje (*‘ilm ladunnī*) dobija kao dar Božiji, i Bosnawī čitaoc ne ostavlja u dilemi da je to znanje jedino dostojno tog imena i čuvanja.⁷³ Pjesnik se na više mjesta u kasidi bez zazora ubraja u posjedovatelje tog bogospoznanja:

Man o ‘elm-e xodāyam ġayb momken šod marā ġāyam
be zīr-e parde-ye ġorrat dar āsūde ze dourānaš

*Božije znanje mi omogući mjesto u svijetu Nevidljivog
pod plaštom Gordosti, spokojan od izmjenjenosti*

Na drugom mjestu motiv izravnog bogospoznanja pjesnika javlja se u zanimljivom kontekstu: svojevrsnoj kritici pjesnika i pjesništva koja je bazirana na uobrazilji. Bosnawī je izričit u svojim upozorenjima čitaocu da ne pomiješa nepatvoreno bogospoznanje koje on izlaže na uvid sa svojevrsnom pjesničkom uobraziljom samo zbog forme u koju ga on uobličava:

Dar āmad šā‘er-e sāher dar īnġā ba xeyāl-e thām
ke dar seher-e soxan az sāmārī berobūd čūkānaš

Xiyāl-e šā‘erān andar dimāġašān az taxayyolast
ze taqyīdī hamī āyad wagar xod qoul-e hosbānaš

Xiyālī dar damāġat kū šode mohdas koġā bāšad
koġā ‘elm-e xodāyī-ye mā ke dar delhā-ye pākānaš

⁷² Kao što je poznato, u uvodu komentara *Fuṣūṣa* Bosnawī izdvaja nadahnuće nesvakidašnjom duhovnom vizijom (*mubaššira*) kao podstrek za pisanje vlastitog *Šarha*. To iskustvo duhovne vizije autor je doživio dok je kao mladić služio u osmanskoj vojsci u bici protiv odmetnika kod Ruščuka u Bugarskoj. Vidjeti uvod turskog komentara *Fuṣūṣa*, str. 70.

⁷³ Pjesnik se u kasidi postavlja u tipičan epistemološki paradoks skrivanja bogospoznanje koji narušava samim činom pisanja kaside. O epistemološkom prohibitivu širenja spoznanja, Bosnawī kaže (dvostih 150):

Del-e ‘arīf be sad hoqqa nehān dārad yak ġouharī *Stotinom varki skrrije arifa srce jedan biser tajne*
ne čūn ‘attar kū rā būy-e mask āyad ze dokkānaš *ne ko travar što mu dućan širi miomirise vajne*

*Tu stiže pjesnik opsjenar sa svojim uobraziljama
što bi Samarićaninu preoteo vođstvo u magiji riječi*

*Imaginacija u razumu pjesnika je puka uobrazilja
koja stiže kao sputana vijest, makar bila i posve tačna*

*No, gdje je uobrazilja što se ukazala u njihovim glavama
a gdje je naše Božije znanje što je srcima čistih!*

Geografske odrednice

Jedan kraj vidika u Bosnawījevoj kasidi zapremaju i široka ovozemaljska geografska prostranstva koja pjesnik uopćeno ili specifično spominje u tekstu. Geografske odrednice redaju se zbog neophodnosti rime ili se javljaju u očekivanim stvarnim ili povijesnim kontekstima (što najčešće tvori stilsku figuru kumulacije /*mora ‘āt-e nazīr ili tanāsob*/). Tako se skupa javljaju Musa i Egipat, Jusuf i Kan‘ān, Selman i Perzija (Pārs), spomen mučenika Kerbele, Bajezida Bistamija, Džunejda i Bagdada.

Drugu skupinu geografskih odrednica čine u tradiciji perzijske književnosti uobičajene pridjevske genitivne veze kao što su *kahl-e Esfahān* i *la‘l-e Badaxšān*.

Poseban ciklus čini obilje geografskih odrednica koji dolazi iz geografskih područja perzijskog kulturnog polja. U kasidi se spominju Samarkand, Horasan, Gilan, Kerman, Isfahan, Širaz, Badahšan. Ništa ne zaostaju ni nazivi iz arapskog kulturnog kruga, pa se u kasidi spominju Egipat, Jemen, Sudan, Šam, Bagdad, Meka, Medina (Yasreb) i Basra.

Osim ovih specifičnih geografskih naziva, javljaju se i granični termini koji u zavisnosti od konteksta mogu označavati i geografsko i etničko nazivlje, kao što su Iran i Turan, ‘arab i ‘aġam i Rum (*Rūmiyān*). O kontekstu širenja ideja akbarijanske škole mišljenja spominju se i udaljene oblasti islamskog svijeta kao što su Kina i Indija.

Lična imena

U tekstu Bosnawījeve kaside javlja se i određeni broj ličnih imena povijesnih ličnosti od posebnog značaja za islam općenito, sufizam i naposljetku Ibn ‘Arabījevu tekstualno-interpretativnu zajednicu. Tako nalazimo spomen Poslanika islama pod imenom Ahmed, ali i prethodnih poslanika kao što su Sulejman, Jusuf, Jakub i Musa. Potom slijede imena ashaba (Salman) i središnjih ličnosti rane povijesti sufizma kao što su Bajezid, Džunejd i Šibli Nu‘mani, da bi pjesnik konačno po

povijesnoj osi došao do središnjih ličnosti Ibn ‘Arabījeve škole mišljenja, gdje spominje šejha Ibn ‘Arabīja i njegovog glavnog učenika Šadr al-dīna al-Qūnawīja. Iako se hronološki niz kojim Bosnawī izlaže važne ličnosti iz povijesti sufizma ne doima kao silsila, jasno je da je riječ, makar u naznakama, o svojevrsnom intelektualnom pedigreu u okrilje kojeg se pjesnik nedvosmisleno ubraja kao komentator i sljedbenik djela Ibn ‘Arabīja.

Poredeći oblast irfana sa poljem igre polo, pjesnik ukazuje na mnoge arapske i perzijske autore koji su bili spretni igrači, konjanici i vitezovi tog megdana i svojim djelima tjerali naprijed “konja duhovnog pregnuća” (*asb-e hemmat*), vapeći da se domognu loptice uspjeha:

Če xāsān ze ‘Arab āmad darīn maydān bar ‘erfān
dar āmad az ‘aḡam nīz az Samarqand o Xorāsānaš

Če šām o mašreq o maḡreb če baḡdād o yaman o yasreb
če Mesr o Makka o Basra ham az Īrān o Tūrānaš

Če forsān ham az xāk-e Pārs sar āworda darīn maydān
ču Salmān asb-e hemmat rānda bahr-e čub o čugānaš

*Odabrani među Arapima udoše na megdan irfana
a pristigoše i Perzijanci iz Samarkanda i Horasana*

*Što Šam, što istok i zapad, Bagdad, Jemen ili Jasrib
što Egipat, što Meka, Basra, Iran ili Turan*

*Vitezovi zemlje Parsa pristigoše na taj megdan
pa ko Salman potjeraše konja za lopticom i za štapom⁷⁴*

No, dolazak Ibn ‘Arabīja pjesnik poredi sa Sudnjim danom, kada će sunce umjesto sa Istoka izaći na Zapadu, aludirajući na Ibn ‘Arabījevu domovinu u Andaluziji. To je za Bosnawīja presudni događaj koji temeljito mijenja ustaljeni tok stvari i predstavlja novi početak. O tome Bosnawī u kasidi kaže:

Walī az matla‘-e maḡreb dar āmad nayer-e mašreq
ke zorrāt-e ḡahān dar partow-e ū gašte parrānaš

‘agab nabūd ze xoršīdī ke az mašreq konad ešrāq
qeyāmat ān zamān bāšad ke ze maḡreb gašte raxšānaš

⁷⁴ SK: Kılıç Ali Paşa br. 1037, fol. 135b, dvostihovi 84-86.

Ke ya‘nī šayx-e akbar āftāb-e ‘ālam-e ma‘nā
be qalb-e ‘ārefān fayzaš be asdāf āb-e nayestānaš (?)

*No, iz ishodišta Zapada stiže Sunce Istoka
od čijeg odbljeska poskočiše čestice svijeta*

*Čudo nije kada Sunce istekne sa Istoka
kijamet je onog dana kada izađe sa Zapada*

*To je Šejh najveći, Sunce svijeta značenja
što srca arifa napaja biserima Mora neprolaznosti⁷⁵*

To sveobuhvatno Sunce islama čiji odbljesak obuhvata cijeli svijet, Bosnawī u nastavku prostorno i vremenski smješta u predosmansku Anadoliju kroz ličnost i djelo glavnog Ibn ‘Arabījevog učenika i nasljednika, Šadr al-dīna al-Qūnawīja:

Dar āmad šayx sadr-e mellat-e mā čūn darīn maydān
nayābad ba‘d az ān meslaš ze oulād soxanrānaš

Ke dorr-e soxan softan nayāmad in‘onīn ostad
nadānad qadr-e ān ġawhar beġoz ġawharšenāsānaš

Če šāhān āmade īngā be zīr-e parde-ye ġeib
ke bar īšān našod wāqef na abrār o na xāsānaš

*Pristiže šejh, poprsje naše zajednice⁷⁶ i uđe na megdan
ne nađe niko nakon toga majstora riječi poput njega*

*U brušenju bisera riječi majstora do njega nema
no, spoznati to mogu samo oni što bisere poznaju*

*Koliko kraljeva poslije uđe pod plašt Gordosti
koje ne prepoznaše ni dobri ni drugi odabranici⁷⁷*

Akbarijanska tekstualno-interpretativna zajednica, čiji je istinski osnivač al-Qūnawī, nizom učenika tako se konačno situira u osmansko intelektualno okruženje. Pjesnik, kao njen istaknuti član i predstavnik, u prvi plan stavlja zasluge Osmanlija (u tekstu: *rūmiyān*) u elaboraciji i širenju Ibn ‘Arabījevih ideja koje su u djelima osmanskih pripadnika

⁷⁵ Ibidem, fol. 135b, dvostihovi 87-89.

⁷⁶ Igra riječi na lično ime al-Qūnawīja: Šadr al-dīn, dosl. “poprsje, pročelje vjere”.

⁷⁷ Ibidem, dvostihovi 90-92.

zajednice dobile svoju punoću. Prvenstvo osmanskih učenjaka je prema Bosnawīju toliko snažno i očigledno da su se ustranu povukli i Arapi i Perzijanci, istina iz različitih razloga, kako čitamo u kasidi:

Walī noubat ču āmad rūmiyān rā darīn maydān
barā-ye tūp-e ‘erfān āmad īšān be farmānaš

Dar āmad az kamīn cūn rūmiyān na‘re zanān šāhā
sedayeshān gozašt az čarx waz bahrām o kayvānaš

(...)

Sawārān-e ‘Arab az satvetašān az tarīq-e rāst
burūn raftand az maydān tā sar hadd-e sūdānaš

Zarīfan-e ‘Aḡam dar Ćīn šodand īšān az rāh-e hobb
be Hendustān beraft īšān ham az rāh-e Xorāsānaš

*No, pošto red dođe da Osmanlije uđu na taj megdan
njegovom⁷⁸ naredbom oni pohrliše za lopticom irfana*

*Iz prikrajka stigoše Osmanlije poput lavova razjarenih
njihov urlik ispuni nebesa i stiže do Saturna i Marsa*

(...)

*Iz nemoći sa megdana povukoše se arapski junaci
izađoše van polja i odoše sve do granica Sudana*

*Perzijanci prefinjenog izraza iz ljubavi odoše ka Kini
dok neki drugi odoše ka Indiji putujući putem Horasana⁷⁹*

ZAKLJUČAK

Kasida *šīniyya* ‘Abdullāha Bosnawīja izuzetno je značajno pjesničko ostvarenje na perzijskom jeziku čuvenog osmanskog autora bosanskog porijekla. Svojom izuzetnom dužinom od 175 dvostihā, kasida nudi obilje materijala za analizu na planu stila i motiva, a za potrebe ovog rada odvojili smo tek jedan dio primjera koji se u kasidi nameću kao

⁷⁸ Nije sasvim jasno na koga se odnosi ova referenca, na Boga, Ibn ‘Arabīja ili al-Qūnawīja.

⁷⁹ SK: Kılıç Ali Paşa br. 1037, fol. 136a, dvostihovi 101-2, 105-6.

istaknuti. Nema sumnje u to da je Bosnawī izuzetno produktivan pisac koji je iza sebe ostavio zavidan opus, skoro bez iznimke posvećen razjašnjavanju osnovnih doktrinarnih pitanja Ibn ‘Arabījeve škole mišljenja, kojoj je pripadao i u čijem je obogaćenju i profiliranju unutar osmanske učene tradicije aktivno učestvovao. Kasida *šīniyya* znatno proširuje taj opus kada je riječ o Bosnawījevim djelima napisanim na perzijskom jeziku, koji je uz arapski, od samih početaka bio glavni jezički medij Ibn ‘Arabījeve škole mišljenja. Nema nikakve sumnje u to da je *šīniyya* pjesničko ostvarenje velikog značaja, i trenutno najduže poznato djelo Bosnawīja na perzijskom jeziku.

Iako je tematski horizont kaside beskrajan na jednak način kao što je beskrajna i besjeda o Božijem bitku i prisutnostima, ipak, u okrilju tog horizonta jasno se razaznaju osnovne putanje Bosnawījeve misli. Te misaone linije kretanja kroz kasidu ne tvore čvrste i međusobno odvojene motivske jedinice, već se pjesnik kroz cijelu kasidu iznova vraća na njih, isprepliće ih i dovodi do zasićenja.

U svjetlu novih biografskih saznanja koje crpimo iz bilješki na marginama rukopisima, danas možemo sa više pouzdanja govoriti i o drugom aspektu djelovanja Abdullaha Bosnawīja, a to je imamska i, vjerovatno, šejhovska služba u Akbıyık mesdžidu u Istanbulu, te odgajanje učenika istim metodama koje je koristio i idejni začetnik akbarijanske škole mišljenja, Ibn ‘Arabī. Raskošan i sofisticiran irfanski opus u prozi i stihu, izuzetno dinamičan životni put ispresjecan putovanjima i boravcima u glavnim tradicionalnim centrima islamske učenosti, te aktivno djelovanje na odgajanju učenika i prenositelja znanja, čvrste su silnice koje ‘Abdullāha Bosnawīja, uprkos stoljećima, povezuju sa likom i djelom Ibn ‘Arabīja, ali i drugih pripadnika njegove tekstualno-interpretativne zajednice.

KORIŠTENA LITERATURA

A) Izvori

SK: Kılıç Ali Paşa 1037

SK: Carullah 2129

SK: Hekimoğlu 470

SK: Esad Efendi 3611

B) Literatura

[Şadr al-dīn al-Qūnawī], *Tarğama wa matn-e ketāb al-Fukūk yā kelīd-e asrār-e Fuşūş al-ḥikam*, tarğama wa tashīh Mohammad Xāgū, Enteşārāt-e Moulā, Tehrān, 1371 (1992/3).

- Abdülkadir Özcan: “Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DIA)*, ISAM, Ankara, 2002, cilt 26.
- Al-Muhibbî, *Ḥulāṣat al-aṭar fî a'yañ al-qarn al-ḥādî 'aşar*, Dār Şādir, Bejrut, 1984.
- Câhid Baltacı, *XV-XVI Asırlarda Osmanlı Medreseleri : Teşkilât-Tarih*, Irfan Matbaası, İstanbul, 1976.
- Ismail E. Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını 22, Ankara, 1988.
- Laurence Paul Elwan-Suttom, *The Persian Metres*, Cambridge University Press, 1976.
- M. Baha Tanman, “Akbiyik Mescidi ve Tekkesi”, *Dünden bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1995.
- Mehmet Cemâl Öztürk, *Cerrâhîlik*, Gelenek Yayınları no.79, İstanbul: 2004.
- Muhamed H. Behlilović, *Arapska metrika*, Zemaljska vlada za BiH, Sarajevo, 1915.
- Ömer Lütfî Barkan i Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri 953 (1543) Târîhli*, Baha Matbaası, İstanbul, 1970.
- Parwîz Nâtel Xânlarî, *Wazn-e şe'r-e fârsî*, Enteşârât-e Tûs, Tehrân, 1373 (1994).
- Sîrûs Şamîsâ, *Farhang-e 'arûzî*, Enteşârât-e Ferdousî, Tehrân, 1375 (1996).
- Sîrûs Şamîsâ, *Kolliyyât-e sabkšenâsî*, Enteşârât-e Ferdousî, Tehrân, 1372 (1993).
- Tahsîn Öz, *İstanbul Camileri*, Türk Tarih Kurumu, cilt I, Ankara, 1962.
- William Chittick, “The Five Divine Presences: From al-Qūnawî to al-Qayşarî”, *Muslim World*, 72, 1982.
- Zein ol-'âbedîn Mo'tamen, *Tahawwol-e şe'r-e fârsî*, Enteşârât-e Tahūrî, Tehrân, 1371 (1992)

KASIDA ŠĪNIYYA 'ABDULLĀHA BOSNAWĪJA NA PERZIJSKOM JEZIKU

Sažetak

U ovom radu autor je prikazao dosada neobrađenu perzijsku kasidu Abdullaha Bosnawija koja sadrži 175 dvostihova. Rad je podijeljen u dva dijela. U prvom dijelu autor daje sažeti pregled dosadašnjih radova o 'Abdullāhu Bosnawīju na bosanskom i drugim jezicima, nakon čega u odvojenom poglavlju donosi neka nova biografska saznanja o životu Bosnawīja na osnovu usputnih bilješki rukopisa njegovih dijela i kolofona autografa. Nakon tog biografskog pregleda, slijedi drugi dio u kome je riječ o navedenoj kasidi – *šīniyyi*. Nakon opisa rukopisa i kaside, autor prelazi na analizu formalno-stilskih karakteristika poeme

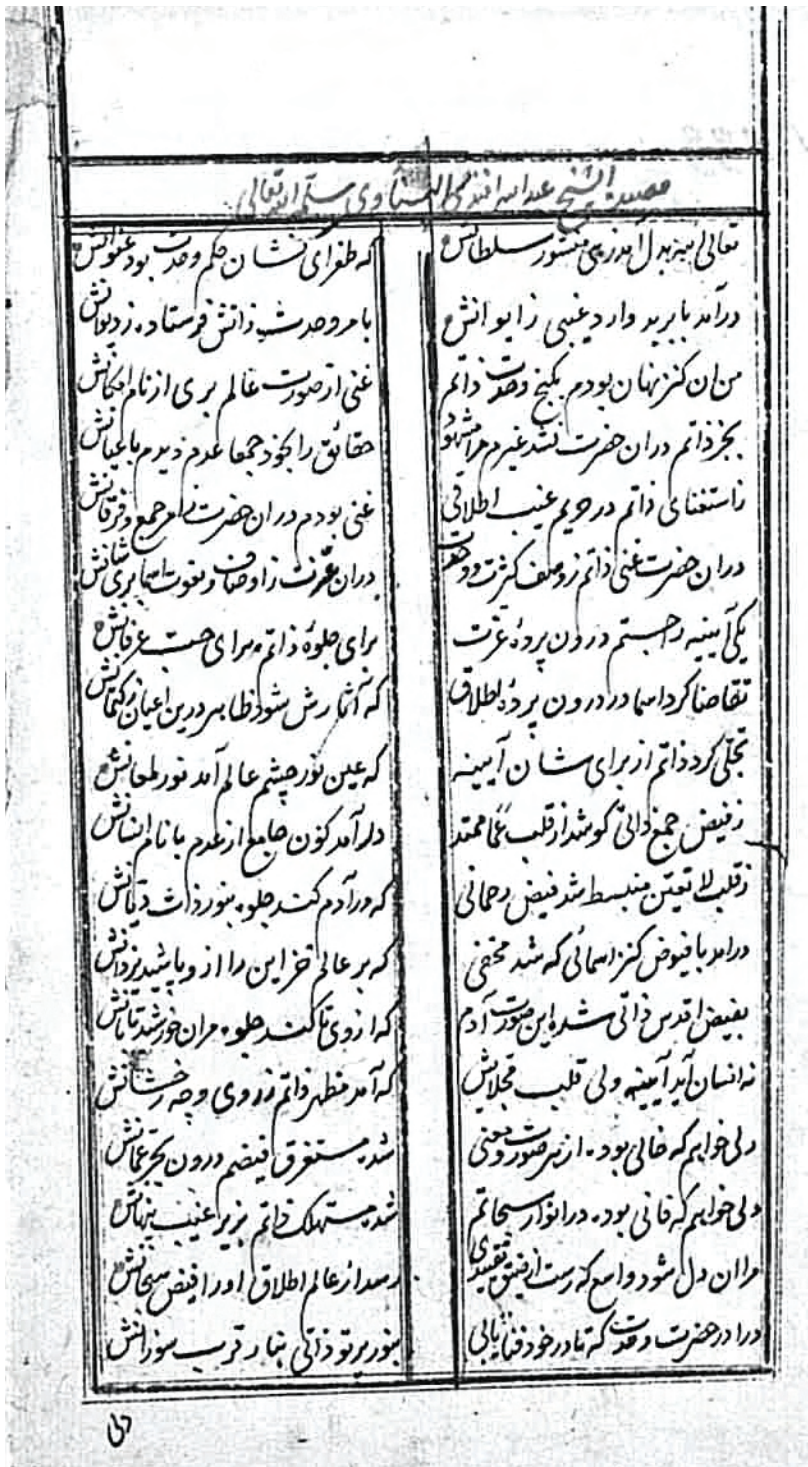
kao što su metar, rima, elementi stila i pjesnički ukrasi, jezik kaside i dr. U nastavku drugog dijela rada slijedi poglavlje o glavnim tematskim odrednicama kaside, pitanju transcendentalnog jedinstva bitka i nje-gove gradacije, epistemološkim preferencijama Bosnawīja, te drugim motivima koji se u kasidi nameću kao dominantni. Na kraju rada dolazi zaključak, popis literature i tri faksimila: faksimil prve stranice kaside i pečata o uvakufljenju, te faksimil marginalne biografske bilješke sa korica rukopisa turskom komentara *Fuṣūṣa*.

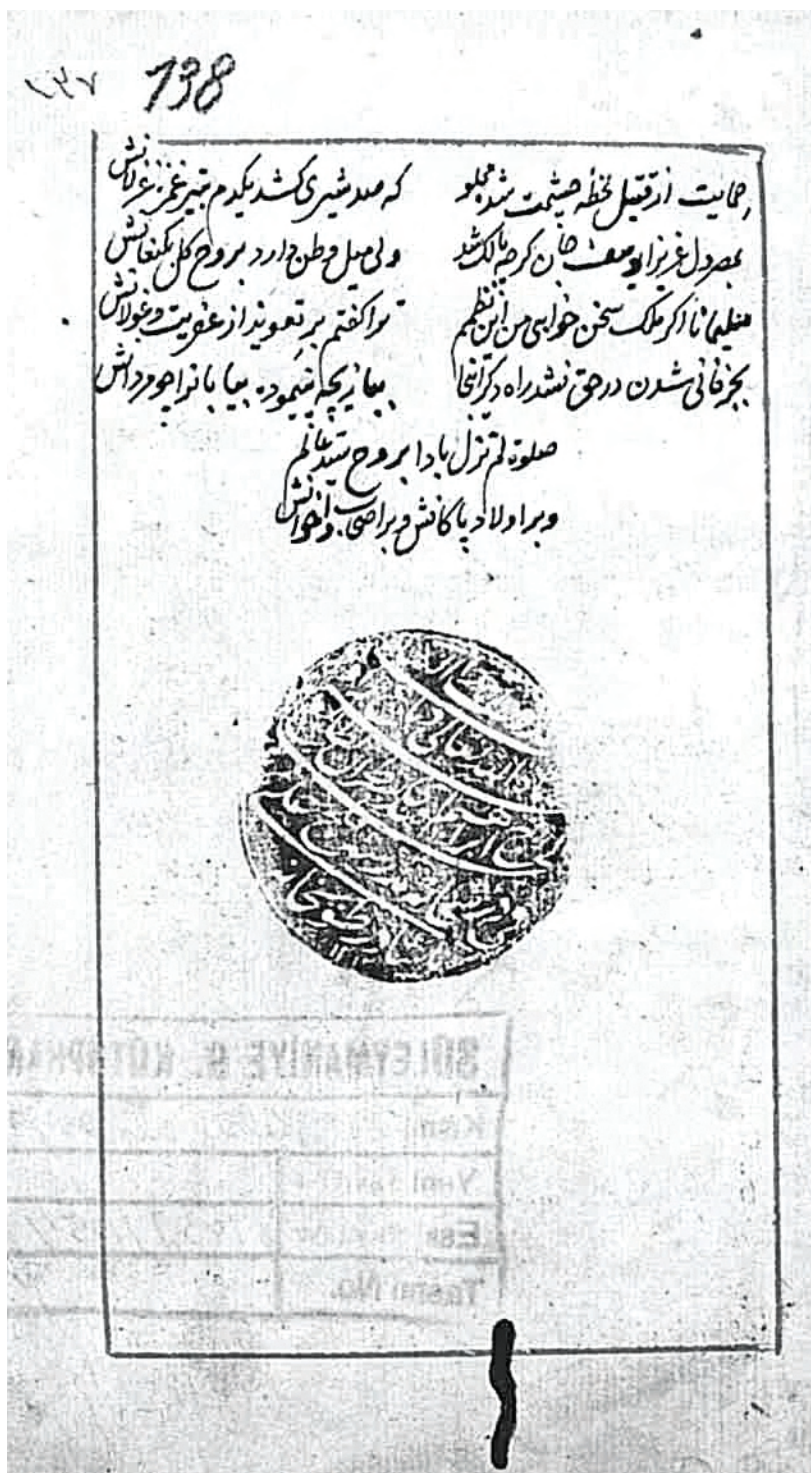
PERSIAN QASIDAH WITH THE *SHĪN* RHYME BY ‘ABDULLĀH BOSNAWĪ

Summary

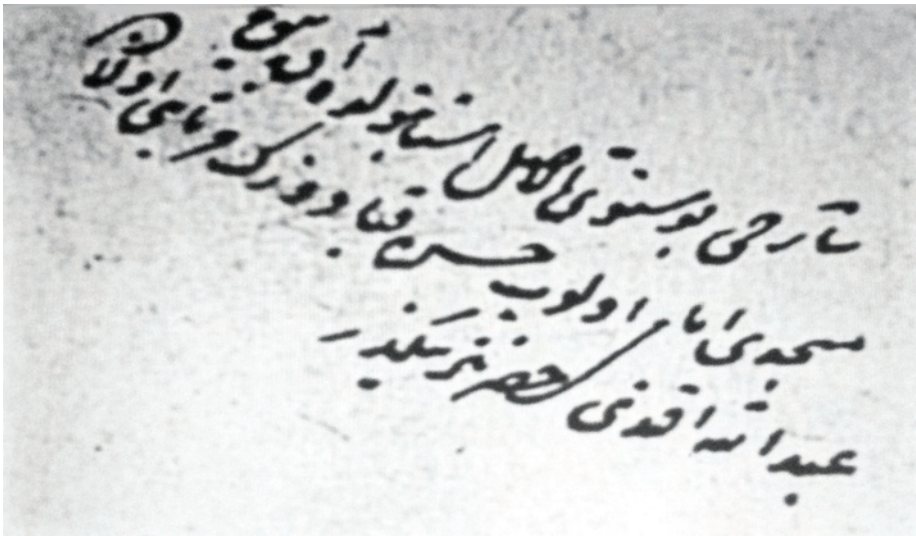
The principal aim of this article is to introduce a hitherto unknown 175-distich long Persian *qasidah* composed by great Ottoman commen-tator on the *Fuṣūṣ*, ‘Abdullāh al-Bosnawī. The article consists of two main parts. In the first part the author offers an overview of the existing works in Bosnian and other languages pertinent to al-Bosnawī and his opus. In a separate section of the first part, the author gives new insights into the life and career of al-Bosnawī gleaned from marginal notes and colophons in the available manuscripts of al-Bosnawī’s works in manu-script collections, some of which were penned by al-Bosnawī himself. After this biographical section, the author proceeds with an analysis of the *qasidah* referred to as *al-shīniyya* because of the last letter of its rhyme pattern. After a brief description of the manuscript and the *qasidah*, the author analyses some formal and stylistic features of the poem such as the metre, rhyme, the language of the poem and some elements of style and figures of speech. After this formal and stylistic section, the author analyses the main currents of the poem’s subject-matter including but not limited to the transcendental unity of being and its gradation, five Divine presences, al-Bosnawī’s epistemological means as well as other motifs that stand out in the text. This section is followed by a conclusion, bibliography and three facsimile prints: the facsimile of the opening page of the poem and the endowment stamp from SK: Kılıç Ali Paşa 1037 manuscript as well as the facsimile of the marginal biographical note containing new significant information about al-Bosnawī’s life from the front cover of his Turkish *Sharh* (SK: Hekimoğlu 470).

Key words: ‘Abdullāh Bosnawī, Persian poetry, Sufism, Ibn ‘Arabī, gradation of being





Pečat o uvakufljenju (SK: Kılıç Ali Paşa br. 1037, fol. 137a)



Bilješka o Akbıyık mesdžidu (SK: Hekimoğlu 470, korice)