

MUNIR MUJIĆ
(Sarajevo)

MOĆ KOMENTARA: UPRAVLJANJE ZNAČENJEM
IZVORNIKA U DJELU ŠARḤ ‘ALĀ AL-MAQĀLA
AL-RŪMIYYA NEPOZNATOG AUTORA

Sažetak

Šihāb al-Dīn al-Ḥafāḡī (rođen oko 1571.), književnik, kadija i egipatski kazasker napisao je maqāmu pod naslovom *al-Maqāma al-Rūmiyya* u kojoj je izvrkao ruglu šejhul-islama Zekeriyazade Yahya-efendiju jer je ovaj spriječio al-Ḥafāḡījevo dalje napredovanje u kadijskoj službi i degradirao ga postavivši ga na mjesto običnog kadije u Egiptu. Istovremeno u ovoj maqāmi al-Ḥafāḡī je izvrkao ruglu i stanje u Osmanskom carstvu, prije svega u Istanbulu. Nepoznati autor napisao je komentar ove maqāme, u kojem nastoji preinačiti smisao al-Ḥafāḡījeva teksta i predstaviti ismijavanje šejhul-islama kao ismijavanje svih vjerskih učenjaka, vjere, vlasti i države.

Ključne riječi: Šihāb al-Dīn al-Ḥafāḡī, al-Maqāma al-Rūmiyya, Šarḥ al-Maqāla al-Rūmiyya, maqāma, Osmansko carstvo

I

U ovom radu bit će predstavljen rukopis djela *Komentar al-Maqāle al-Rumijje (Šarḥ ‘alā al-Maqāla al-Rūmiyya)* koji je napisao nepoznati autor s naglaskom na komentatorovu strategiju tumačenja teksta izvornika putem koje nadređuje komentar tekstu izvornika i preobražava smisao toga teksta u skladu sa vlastitim ciljevima. Osnovni tekst, *al-Maqāma al-Rūmiyya*,¹ napisao je poznati književnik, učenjak, kadija i kazasker

¹ Komentator donekle mijenja al-Ḥafāḡījev naslov, jer umjesto *al-maqāma* koristi termin *al-maqāla* o čemu će riječi biti u nastavku.

Šihāb al-Dīn al-Ḥafāḡī, a napisan je kao neka vrsta “literarne osvete” šejhul-islam Yahyā Ibn Zakariyyāu (u. 1644) koji nakon al-Ḥafāḡījeva službovanja u svojstvu kazaskera u Egiptu nije dozvolio da ovaj dobije novo odgovarajuće namještenje u kadijskoj službi. Istovremeno u ovoj maqāmi al-Ḥafāḡī kritikuje i opće stanje u Osmanskom carstvu, pri čemu u prvi plan stavlja loše stanje u prijestonici, Istanbulu. Ovu maqamu al-Ḥafāḡī je uvrstio u svoja dva velika i značajna djela *Ḥabāyā zawāya*² i djelo *Rayḡāna al-ʿalibbā*.³ Komentar ovoga djela, zaveden kao *Šarḡ ‘alā al-Maqāla al-Rūmīyya*,⁴ nalazi se u Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu⁵ u okviru jednog rukopisnog kodeksa.⁶

ʿAḥmad Ibn Muḥammad Ibn ʿUmar Šihāb al-Dīn al-Ḥafāḡī al-Miṣrī al-Ḥanafī rođen je oko 1571. godine u mjestu Saryaqūs, sjeverno od Kaira u uglednoj i imućnoj porodici u kojoj je poniklo više učenih pojedinaca i sufija. Njegov otac Muḥammad Ibn ʿUmar al-Šafiʿī bio je jedan od velikih učenjaka al-Azhara, ugledan i veoma pobožan, a zbog njegove učenosti znali ga nazivati i šejhul-islamom.⁷ Odrastajući u uglednoj

² Šihāb al-Dīn al-Ḥafāḡī, *Ḥabāyā zawāya fī mā fī al-riḡāl min al-baqāyā*, Nacionalna biblioteka “Kiril i Metodij”, Sofia, R-1301, fol. 155a-158b.

³ Šihāb al-Dīn al-Ḥafāḡī, *Rayḡāna al-ʿalibbā wa zahra ḡayāt al-dunyā*, t. 2, al-Qāhira, Maṭbaʿa ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī wa šurakāuh, 1967, 341-354.

⁴ Takav naslov u samome djelu ne postoji, što i nije neobično za slična djela iz ovoga perioda.

⁵ Zahvaljujem se uvaženom prof. hfz. Hasi Popari koji mi je skrenuo pažnju na ovaj rukopis.

⁶ Vidi: Haso Popara, *Katalog arapskih, turskih i perzijskih rukopisa, XVIII*, R-2902, L. 36a-62b.

Popara ističe da ni u jednom poznatom katalogu ni u dostupnoj literaturi nije uspio naći ovaj komentar, a samim time ni ime njegova autora. Djelo je prepisao Ali Ibn Mustafa, godine 1146 H. /1733. iz Elči Ibrahim-pašine (Fejzije) medrese u Travniku. (Vidi: Haso Popara, *Katalog arapskih, turskih i perzijskih rukopisa, XVIII*, 322.). I sam sam na različite načine tragao za ovim rukopisom, ali nisam uspio naći da se igdje i spominje. Ime autora, odnosno komentatora, nije zabilježeno u samom rukopisu, tako da i to ostaje nepoznanica. Popara iznosi pretpostavku da je autor ovoga komentara šejhul-islam Muṣṭafā Ibn Sulaymān Ibn Yūsuf Bālī-zāde (Balić), umro 1073/1663. godine. Ovu pretpostavku temelji na činjenici da se u istom kodeksu u kojem se nalazi i rukopis ovoga komentara u Gazi Husrev-begovoj biblioteci pod brojem 2 nalazi djelo za koje se pouzdano zna da ga je napisao šejhul-islam Bali-zade, potom da je on bio savremenik al-Ḥafāḡīja i da je jedno vrijeme, prije nego je došao do položaja šejhul-islama, bio na položaju egipatskog kazaskera. (Vidi: Popara, XVIII, 321-322.)

⁷ Muḥammad Šabrī al-Dālī, *Fuḡahāʿ wa fuḡarāʿ: Ittiḡāḡāt fikriyya wa siyāsiyya fī Miṣr al-ʿUṭmāniyya*, al-Qāhira, Dār al-kutub wa al-waṭāʾiq al-qawmiyya, 2010, 102.

porodici, okružen učenjacima i ljudima od ugleda i utjecaja, al-Ḥafāḡī je stekao obrazovanje, ali i samopouzdanje što je posve sigurno utjecalo na njegovu kritičku i buntovničku prirodu. Pohađao je al-Azhar i istakao se kao veoma uspješan student, tako da su ga zarana počeli obasipati pohvalama.⁸ Obrazovao se potom u Mekki i Medini, te Istanbulu. Pored tradicionalnih vjerskih i jezičkih disciplina, učio je matematiku, medicinu i prirodne znanosti.⁹ U vrijeme sultana Murata IV al-Ḥafāḡī biva imenovan kadijom u Skoplju, a potom kadijom u Solunu, gdje je, kako navodi al-Muḥibbī, stekao “golem imetak”,¹⁰ a nakon toga biva postavljen na položaj kazaskera u Egiptu.

Al-Ḥafāḡī je dva puta iz Egipta odlazio u Istanbul. Njegov prvi odlazak u Istanbul bio je radi sticanja obrazovanja. On hvali Istanbul toga vremena i sa sjetom se sjeća da je bio “pun plemenitih i umnih... A njih je za kratko vrijeme nestalo, i ni traga od njih nije ostalo; vjera je postala igra i izrugivanje i drznuše se vladari i veziri te počеше ubijati i omalovažavati učenjake.”¹¹ Drugi put al-Ḥafāḡī je otišao u Istanbul iz Egipta, nakon što je već bio obnašao položaj egipatskog kazaskera.¹² Ovaj drugi odlazak bio je povezan s njegovom službom. Tada je, po ustaljenom običaju, trebao biti imenovan na odgovarajući novi kadijski položaj ili ponovo na isti položaj. Međutim, dobio je namještenje kao obični kadija u Egiptu, kao neku vrstu degradacije i kazne. Sam al-Ḥafāḡī ne navodi zbog čega nije dobio odgovarajuće imenovanje. U vezi sa odgovorom na ovo pitanje svi autori se pozivaju na prilično šturi podatak koji navodi al-Muḥibbī, a koji kaže da je, kada je al-Ḥafāḡī “došao u Istanbul,¹³ u to vrijeme muftija njegov¹⁴ bio mula Yaḥyā Ibn Zakriyyā, koji mu je okrenuo leđa, zbog nekih stvari koje al-Ḥafāḡīju bijahu uzete za zlo iz vremena kada je službovao kao kadija u Solunu i Egiptu. Ticalo se to osionosti a pomalo i lakomosti. Onda je on napisao maqāmu koju

⁸ al-Muḥibbī, *Ḥulāṣa al-āṭar fī ā 'yān alqarn al-ḥādī 'ašar*, t.1, al-Qāhira, 1284. H., 332.

⁹ al-Dālī, *Fuqahā' wa fuqarā'*, 103.

¹⁰ al-Muḥibbī, *Ḥulāṣa al-āṭar*, 333.

¹¹ al-Ḥafāḡī, *Rayḥāna al-ālibbā*, 329-330.

¹² Egipatski kazasker nije imao pravo imenovati kadije u Egiptu, već je to bilo u nadležnosti anadolskog kazaskera, a egipatski kazasker je između ostalih nadležnosti bio i vrhovni kadija Kaira. Samog egipatskog kazaskera imenovao je anadolski kazasker. (Vidi: 'Abd al-Razzāq Ibrāhīm 'Īsā, *Tārīḥ al-qaḏā' fī Mišr al-'uṭmāniyya*, al-Hayā al-'amma al-Mišriyya li al-kitāb, al-Qāhira, 1998, 84-95.)

¹³ Al-Muḥibbī koristi za Istanbul na ovom mjestu riječ al-Rūm.

¹⁴ Riječ je dakle o šejhul-islam, jer je šejhul-islam ujedno i muftija Istanbula.

navodi u djelu *al-Rayḥāna*¹⁵ u kojoj je izvrkao ruglu spomenutog mulu. To bijaše razlogom zbog kojega je protjeran u Egipat gdje mu je data [obična] kadijska služba kako bi imao od čega živjeti”.¹⁶ Ostatak života al-Ḥafāḡī je proveo u Egiptu gdje se predao pisanju. Među njegovim djelima ističe se *Rayḥāna al-ʿalibbā* koje je u velikoj mjeri napisano u specifičnom autobiografskom maniru, gdje autor iznosi svoje poglede na stanje u Carstvu, razočarenja ljudima na vlasti, nezadovoljstvo općim stanjem, kritike i sl.

Za razliku od al-Muḥibbījevih navoda, iz onoga što sam al-Ḥafāḡī piše, može se zaključiti da razlog njegova neimenovanja nisu bile optužbe za osionost i lakomost u vrijeme obavljanja kadijske službe u Solunu i Egiptu, već su njegove kritike općeg stanja u Carstvu dovele do toga da je pao u nemilost. Tako al-Ḥafāḡī kaže da je, kada je po drugi put došao u Istanbul, tj. nakon završetka službovanja na položaju egipatskog kazaskera, vidio kako su se stvari posve promijenile i da je zavlдало mračno doba, “pa veziru to spomenuh, misleći da će savjet od koristi biti. [...] Ali to bijaše razlogom da me se ukloni iz službe i da mi se naredi da napustim taj grad, i da mi onaj ko odjeću ulemansku nosi neprijateljem se pokaže, mada u gradu nije ostao niko da čestito zna proučiti Fatihu”.¹⁷ Pod vezirom kojemu je iznio svoje kritike u pogledu stanja al-Ḥafāḡī najvjerojatnije misli na velikog vezira, a pod “onim koji ulemansku odjeću nosi” misli na šejhul-islama. Iz ovih podataka koje nam daju al-Muḥibbī i al-Ḥafāḡī moglo bi se zaključiti da je al-Ḥafāḡī kritike o lošem stanju u prijestonici iznio pred velikim vezirom,¹⁸ a da se to nije dopalo šejhul-islamima koji je spriječio njegovo odgovarajuće postavljenje u službi, te je kažnjen nekom vrstom progonstva iz Istanbula. Spomenuti

¹⁵ Misli se na *al-Maqāmu al-Rūmiyyu*.

¹⁶ al-Muḥibbī, *Ḥulāṣa al-ʿaṭar*, 334.

¹⁷ al-Ḥafāḡī, *Rayḥāna al-ʿalibbā*, t. 2, 330.

¹⁸ Činjenica da su podaci o al-Ḥafāḡījevom negodovanju kod velikog vezira i sukobu sa šejhul-islamom veoma šturi navela je Muḥammada Šabrija al-Dālija, da govoreći o intelektualnom i političkom stanju u osmanskome Egiptu kaže kako je veliki vezir o kome al-Ḥafāḡī govori, ustvari Mehmed Köprülü. Ne navodeći na čemu temelji ovaj svoj stav, kaže: “Jasno je da je veliki vezir o kome al-Ḥafāḡī govori Mehmed Köprülü, 1656-1661, koji je čuven po svojoj okrutnosti” (Vidi: Muḥammad Šabrī al-Dālī, *Fuqahāʾ wa fuqarāʾ*, 120.). Međutim, ovo teško može biti tačno, ako imamo na umu da je al-Ḥafāḡī prestao biti egipatskim kazaskerom 1642. godine, a da je Mehmed Köprülü postao velikim vezirom tek 1656. godine, te da je al-Ḥafāḡī umro 1659. godine. Teško je pretpostaviti da je al-Ḥafāḡījev boravak u Istanbulu po prestanku kazaskerske službe trajao cijelih četrnaest godina.

šejhul-islam Zekeriyazade Yahya-efendi (Yahyā Ibn Zakariyyā) bio je veoma utjecajan, na položaju egipatskog kazaskera bio je u tri navrata, a u tri navrata je bio i šejhul-islam. Ovaj šejhul-islam bio je i pjesnik.¹⁹

Od toga vremena al-Ḥafāḡī je započeo svoju "literarnu osvetu". Rezignirani i razočarani al-Ḥafāḡī nije štedio ni Istanbul ni šejhul-islama: "Protiv bolesti za koju lijeka nema pomaže da se ode daleko od kraja u kojem je vazduh nečist. Treba otići iz grada koji pritiska omora, u kojem je izvor nevolja i ružnih stvari [...] I on me je kaznio time što od svoga praga me je udaljio, a nije znao da veće želje nemam do li da njega ne gledam".²⁰ Vrhunac ove al-Ḥafāḡījeve "literarne osvete" jeste *al-Maqāma al-Rūmiyya*.

II

Al-Ḥafāḡī je napisao *al-Maqāmu al-Rūmiyyu* posve aluzivnim stilom, izbjegavajući navođenje imena osoba ili mjesta. Tek naslov pokazuje da se ova *maqāma* odnosi na al-Rūm, što, u ovom slučaju, podrazumijeva evropski i anadolski dio Osmanskog carstva. Pored usputne, ironijske kritike općeg stanja, on izvrgava poruzi osobu koju ne imenuje, a za koju se da razaznati da uživa ugled, da ima visok položaj i da je riječ o vjerskom učenjaku. Na osnovu naprijed navedenog al-Muḥibbījeva zapisa znamo da je ta osoba šejhul-islam Yahya-efendi Zekeriyazade te da je al-Ḥafāḡī napisao *al-Maqāmu al-Rūmiyyu* nakon što je spomenuti šejhul-islam spriječio njegovo napredovanje u kadijskoj službi.

Način na koji neimenovani komentator započinje odgovor na al-Ḥafāḡījevu *maqāmu* posve je izravan: ne započinje je *ḥamdalom* (zahvalom Allahu) niti *ṣalawātom* (prizivanjem Božijeg blagoslova za Vjerovjesnika). Podsjeća ovo donekle na ljutitu i glasovitu hutbu Ziyāda Ibn Ubayye kada je u Basri, ne izgovarajući *ḥamdalu* i *ṣalawāt*, požurio odmah preći na srž onoga što želi kazati. Ni sam al-Ḥafāḡī nije svoju *al-Maqāmu al-Rūmiyyu* započeo *ḥamdalom* ili *ṣalawātom*, ali to je s obzirom na karakter njegova teksta i na činjenicu da se ona nalazi unutar knjige koja počinje *ḥamdalom* i *ṣalawātom* nije neobično.

Komentator na samome početku komentara ističe vlastitu ulogu; tvrdi da je lično pronašao rukopis *al-Maqāme al-Rūmiyye* koji je svojom

¹⁹ Vidi: Bayram Ali Kaya, "Yahyā Efendi, Zekeriyyâzâde", TDV İslâm Ansiklopedisi, tom 43, 245-246.

²⁰ al-Ḥafāḡī, *Rayḥāna al-ʿalibbā*, t. 2, 332.

rukom napisao al-Ḥafāḡī, pa se “ponesen žarom nauke i islama” odlučio odgovoriti mu:

Nađoh ovu maqālu napisanu rukom Šihāba al-Miṣrīja.²¹ Sročio ju je kao pokudu stupovima i uglednicima Uzdignute države; pokudu njenim vladarima, učenjaci, poznavaočima Kur’ana i važnim ljudima. I pritom se ni Boga ni ljudi nije plašio, sablju neposluha i razdora je opasao, pa rekao nešto za šta krivim biti mora, čuditi se stao događajima što nosi ih sudbina, a sam je bio nad čudima čudo. Evo ovo i većina listova što zidinama ih je svojim uzeo, ocrnit će njegovo lice na Danu kad srest će se svi. Mislio je siromah da u tome miris znanja se krije, ali to je sam primisao bila. Kad sam pogledao ovu maqālu njegovu shvatio sam da u svakoj nauci on je površan, i ponesen žarom nauke i islama krenuh da mu odgovorim na ovu njegovu māqālu, da pustim njene zmijske da sa svake strane isuču na njega svoje mačeve.

Napisah na samom izvorniku jedan odgovor, općeniti, i kako ne bijahu margine dostatne, napisah ovaj komentar detaljno, kako bi očita razlika između istine i laži bila, i šta to jeste a šta nije, da se razazna ko zna šta govori od onog koji koještarije priča, i da se razazna ko razgaljuje a ko muku donosi. Ovoga što maqālu je ovu sročio opisah u svakom pogledu, tako da to svakome ko neke sumnje ima u sadržaj njen vodiljom biti može.²²

Zašto komentator al-Ḥafāḡījevu *maqāmu* naziva *maqālom*? Da li je riječ o ciljanom postupku? To nije slučaj samo na početku.²³ Pitanje dobija na važnosti ako se ima na umu da termini *maqāma* i *maqāla* nisu sinonimi niti je jedan od njih nadređen drugome. Klasični izvori u kojima se govori o al-Ḥafāḡīju spominju ovo djelo isključivo kao *al-Maqāma al-Rūmiyya*, a i u njegovim djelima *Ḥabāyā zawāyā* i *Rayḥāna al-ʿalibbā* djelo je naslovljeno kao *al-Maqāma al-Rūmiyya*. Jedino mjesto na kojem smo dosada našli da se ova al-Ḥafāḡījeva *maqāma* naziva *maqālom* jeste ovaj komentar neimenovanog autora. Izgleda da je komentator, u skladu sa svojom strategijom “preregistriranja” smisla samoga teksta izvornika, posegnuo i za promjenom naslova, odnosno

²¹ Pada u oči da komentator al-Ḥafāḡīja naziva Šihāb umjesto Šihāb al-Dīn. Nije riječ o omašci ili skraćivanju imena zbog stilskih razloga. Autor je to uradio namjerno, želeći kazati da njemu ne dolikuje da nosi ime Šihāb al-Dīn (Svjetlica vjere).

²² *Šarḥ ‘alā al-Maqāla al-Rūmiyya*, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, Haso Popara, *Katalog arapskih, turskih i perzijskih rukopisa, XVIII*, R-2902, fol. 1b (Napomena: Radi lakšeg praćenja strukture rukopisa folijaciju ovoga rukopisa započeo sam kao da je riječ o rukopisu koji nije dio kodeksa, tako da je prva folija obilježena brojem 1)

²³ *Šarḥ ‘alā al-Maqāla al-Rūmiyya*, fol. 27a.

termina *maqāma* u *maqāla*. Da bismo došli do odgovora zbog čega je to uradio, kratko ćemo se osvrnuti na žanrovske karakteristike *maqāme* i na značenje pojma *maqāla* u klasičnoj arapskoj literaturi. *Maqāma* je kratka forma napisana u rimovanoj prozi koja započinje tako što neki, uglavnom fiktivni narator, prenosi određenu dogodovštinu. Sami smisao tih dogodovština je u manjoj ili većoj mjeri ekspliciran, a može se raditi o pouci, iznošenju kritike, ismijavanju, saopćavanju neke mudrosti i sl. Formalno pozivanje na naratora – a ono obično glasi “ispričao nam je...” – jeste literarni manir, no, ono ipak evocira ozbiljnost *isnāda* (lanca prenosilaca) i obezbjeđuje ispričanom sadržaju prizvuk ozbiljnosti, tj. kao da stavlja do znanja da nije riječ o pukom izmišljanju, a istovremeno oslobađa autora “odgovornosti” koju pričanje u prvom licu nosi. S druge strane, termin *maqāla* ne koristi se u klasičnoj arapskoj književnosti za označavanje nekog književnog žanra ili subžanra, ali nailazimo na njegovu upotrebu u naslovima teoloških, filozofskih i znanstvenih traktata ili većih djela. Navedimo kao primjer al-'Aš'arījevo teološko djelo *Maqālāt al-islāmiyyīn*, Miskawayhov filozofski traktat *Maqāla fī al-nafs wa al-'aql* i brojne rasprave (*maqāle*) Muwaffaq al-Dīna al-Baġdādīja iz različitih oblasti.²⁴ U djelima koja u naslovu sadrže termin *maqāla* ne srećemo se sa književnoumjetničkim tekstom, već, kako rekosmo, sa teološkim, filozofskim ili naučnim tekstom u kojem se iznose vjerovanja, stavovi ili znanja o nekom pitanju. Imamo li ovo u vidu, kao i sam duh komentara, bit će nam jasno da komentator nije napravio omašku kada je preimenovao naslov al-Ḥafāġījeva književnog teksta iz *al-Maqāma al-Rūmiyya* u *al-Maqāla al-Rūmiyya*. Ovako preinačenim naslovom želio je implicirati da nije riječ o književnoumjetničkom tekstu, već o “ozbiljnom” tekstu u kojem al-Ḥafāġī iznosi svoja vjerovanja, uvjerenja, filozofske i političke stavove, što, opet, iziskuje da se prema sadržaju ovoga djela u tome duhu treba i odnositi. Ovaj komentar, kako ćemo iz primjera vidjeti, nema za glavni cilj pojasniti nejasne riječi i razdriješiti sintaksičke čvorove kojih u tekstu ove *maqāme* ne manjka. Komentator je sebi uzeo za zadatak da izvrgavanje ruglu šejhul-islama prikaže kao izvrgavanje ruglu svih vjerskih učenjaka i same vjere, države i vlasti i tako na prikladan način odbrani šejhul-islama, te obezbijedi sigurnu osudu al-Ḥafāġīja i diskreditira ga.

Komentator je izmijenio i opisni naslov al-Ḥafāġījeve *al-Maqāme al-Rūmiyye*. Naime al-Ḥafāġī za ovu *maqāmu* kaže da je to *maqāma* koja se zove “O korenju vremena zbog toga što su zaklonjeni oni uglednoga po-

²⁴ Većina ovakvih naslova počinje sa: *al-maqāla fī...* (stav o....., mišljenje o... i sl.).

rijekla, i što ih se sprečava i ometa, i o traženju odgovora od plemenitih o teškim pitanjima što donose ih noći i dani” (*al-maqāma al-musammā bi ‘itāb al-zamān fī sabab ḥaḡb banī al-à ‘yān ḥaḡb ḥirmān wa nuqṣān wa istiftā’ al-kirām fī muṣkil al-layālī wa al-āyyām*).²⁵ Komentator, pak, kaže da je to maqāma “o pokudi stupova i uglednika Uzdignute države i o pokudi njenih uglednih vladaoca, učenjaka, poznavaoa Kur’ana i važnih ljudi” (*qad gālahā damman fī arkān al-Dawla al-‘aliyya wa à ‘yānihā min mawālīhā wa maṣāyihā wa qurrāihā wa arbāb ṣānihā*).²⁶ Razlika između ova dva naslova posve je očita. Umjesto korenja (*‘itāb*), kako je al-Ḥafāḡī “tematski definirao” ovu svoju maqāmu komentator koristi riječ pokuda (*damman*). Al-Ḥafāḡī svojim naslovom kao da poručuje kako mu je cilj skrenuti pažnju na to da nije dobio položaj koji zaslužuje, a komentator u opisnom naslovu koji je on dao al-Ḥafāḡījevoj maqāmi suprotstavlja al-Ḥafāḡīju one koji obnašaju položaje, vjerske učenjake i uglednike Osmanskog carstva, i što je važnije, implicitno predstavlja sebe kao nekoga ko je ustao u njihovu odbranu.

III

Za formalnog naratora *al-Maqāme al-Rūmiyye* al-Ḥafāḡī uzima al-Nu‘māna, čuvenog arapskog vladara iz prijeislamskih vremena:

*Ispričao nam je al-Nu‘mān Ibn Mā’ al-Samā’ da mu je kazao Šaqīq, a sa njime me je vezivalo to što istim putem hodismo kroz Wādī al-‘Aqīq.*²⁷

Već na samome početku komentatoru se ukazala odlična prilika da pokaže vlastito znanje i da istovremeno diskreditira al-Ḥafāḡīja: “To što kazao je: ‘Ispričao nam je al-Nu‘mān Ibn Mā’ al-Samā’ greška je čista, jer al-Nu‘mān nije sin Mā’ al-Samā’ da bi se za njega moglo upotrijebiti ovo ime, već je al-Mundīr sin Mā’ al-Samā’ [...], kako kazuju divani književni i knjige povijesne. Ovo je dokaz da je on površan u poznavanju književnosti i da je njegov uvid u porijeklo Arapa površan, mada on tvrdi kako je svo znanje o tome na njega ograničeno i kod njega pohranjeno. Daleko je od toga...”.²⁸ Komentator je u pravu, jer al-Ḥafāḡī je pomiješao lahmidskog vladara al-Mundīra Ibn Mā’ al-Samā’²⁹

²⁵ al-Ḥafāḡī, *Rayḥāna al-àlibbā*, t. 2, 354.

²⁶ *Šarḥ ‘alā al-Maqāla al-Rūmiyya*, fol. 1a.

²⁷ Isto, fol. 2a.

²⁸ Isto, fol. 3a.

²⁹ al-Mundīr Ibn Mā’ al-Samā’ je al-Mundīr Ibn Imr al-Qays. Vladao je Hirom od 510. do 533. godine. Mnogo je poznatiji kao al-Mundīr Ibn Mā’ al-Samā’. Njegova majka,

sa al-Nu'mānom Ibn Mundīrom, što nije bilo teško, jer ova dva imena veoma su česta među imenima lahmidskih vladara.³⁰ Bez obzira na ovu grešku, važno je pitanje zašto ovdje kao formalnog prenosioca sadržaja maqāme al-Ḥafāḡī navodi stvarnu ličnost i to nekoga ko je živio čak u prijeslamsko vrijeme. Najvjerojatnije je da je pod Nu'mānom za kojega je pogrešno kazao da je sin Mā'al-Samā', al-Ḥafāḡī mislio na al-Nu'māna Ibn Mundira, najpoznatijeg vladara al-Hire, prijeislamske arapske kraljevine koja je bila u vazalskom odnosu prema Perzijancima. Ovom al-Nu'mānu pripisuje se da nije pokleknuo pred zahtjevima perzijskog kisle da mu da svoju kćerku i plemenitog konja, tj. nije dao svoju čast i dostojanstvo, mada je bio njegov vazal. Kisra ga je na prevaru namamio, bacio u zatvor i pogubio. Neke verzije priče o Nu'mānu kažu da ga je otrovao, a druge da ga je bacio slonu pod noge. Legende kažu da je na al-Nu'mānovom grobu izniklo cvijeće šekaik (ar. šaqāiq al-Nu'mān ili al-šaqāiq al-Nu'māniyya).³¹ Nakon toga, desila se velika bitka Dī Qār u kojoj su Arapi pobijedili Perzijance. Treba primijetiti da al-Ḥafāḡī kao osobu od koje Nu'mān prenosi ono što mu saopštava navodi izvjesnog Šaqīqa, što, uzme li se oblička istovjetnost ovih riječi nije slučajno.³² Da li on ustvari želi prizvati određene sličnosti između dvaju konteksta, onoga u kojem se našao Nu'mān i onoga u kojem se našao on sam? Ili je možda napravio intertekstualni zahvat? I to tako što je kazao da al-Nu'mān prenosi kazivanje od Šaqīqa, htijući se možda poigrati i aludirati na to da *al-Šaqāiq al-Nu'māniyya*, glasoviti biografski zbornik osmanskih učenjaka koji je napisao Taškoprū-zade, nosi "arapski" naslov.³³

Māwiya bint Awf prozvana je zbog svoje ljepote Mā'al-Samā' (dosl. Nebeska voda). (Vidi: *Tārīḥ al-Malik al-Mu'ayyā Abi al-Fidā'*, t. 1. 75. i 'Abd al-Ḥamīd Ḥusayn Ḥammūda, *Tārīḥ al-'Arab qabl al-islām*, al-Qāhira, al-Dār al-Taqāfiyya li al-našr, 2006, 142-143.)

³⁰ Primjerice, praukun al-Mundira Ibn Mā'al-Samā' zvao se: al-Nu'mān Ibn al-Mundir Ibn al-Mundir Ibn Mā'al-Samā'. (Vidi: *Tārīḥ al-Malik al-Mu'ayyā Abi al-Fidā'*, t. 1, 75.).

³¹ O lahmidskim vladarima vidi: *The History of al-Ṭabarī: The Sāsānids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*, Vol. 5, prev. C.E. Bosworth, Albany, State University of New York Press, 1999, 20-126.

³² Komentator je mišljenja da al-Ḥafāḡī pod al-Šaqīq misli na osobu, a ne na cvijeće. (fol. 2b)

³³ Tāškoprū-zade, *al-Šaqāiq al-Nu'māniyya fī 'ulamā' al-dawla al-Utmāniyya*, Bayrūt, Dār al-kitāb al-'Arabī, 1975.

IV

Komentator, zarad dokazivanja “subverzivnog” karaktera al-Ḥafāḡījeve maqāme, ne bira sredstva da na jezičkom, stilskom, logičkom ili drugom planu pokaže kako al-Ḥafāḡījev tekst nipošto nije naivan, nemotiviran ili neangažiran. Da bi pokazao kako al-Ḥafāḡī ne misli to što se u tekstu kaže ili da ne misli samo to, on poseže za različitim strategijama komentaranja, pri čemu se oslanja i na podtekst: sociohistorijski, kulturološki ili intertekstualni u užem smislu, tamo gdje se on da nazrijeti. Njegovi lingvistički, logički, teološki i komentari bilo koje vrste bivaju prometnuti u interpretacije gdje se ne bavi samo al-Ḥafāḡījevim riječima već vrlo često njegovim mislima. Aluzivni i gnomički jezik, te posve zgrčena sintaksa al-Ḥafāḡījeva teksta i odsustvo narativnog okvira pomažu mu u tome.

Kako bi bio uvjerljiviji u diskreditiranju al-Ḥafāḡīja komentator ne preza ni od preinačavanja teksta izvornika. Primjerice, na jednom mjestu planski vrši minimalnu, ali u pogledu značenja krupnu, grafijsku preinaku tako što umjesto konsonanta *f* u izvorniku koristi konsonat *q*. Radi se o riječi *al-faḡā*, pa se umjesto riječi *al-faḡā* (svemir, prostranstvo) javlja riječ *al-qaḡā* (kadijska služba). Pogledajmo kako to izgleda. Al-Ḥafāḡī kaže:

ولا أبرح في ملاعب الفضاء كرة لصولجان القدر والقضاء

*Neprestance sam na igralištu svemira lopta za igranje pōla sudbine i određenja.*³⁴

Napravivši spomenutu grafijsku promjenu komentator je postigao da navedena rečenica glasi ovako:

ولا أبرح في ملاعب القضاء كرة لصولجان القدر والقضاء

*Neprestance sam na igralištu kadijske službe lopta za igranje pōla sudbine i određenja.*³⁵

Na ovaj način komentator preinačuje značenje u željenom smjeru, pa se umjesto jedne posve konvencionalne poetske slike gdje autor priznaje svoju nemoć pred naletima sudbine, srećemo s time da se al-Ḥafāḡī, kao neko ko je obnašao kadijsku službu i nije dobio očekivano kadijsko imenovanje, žali aludirajući na to da je njegovo kadijsko službovanje

³⁴ al-Ḥafāḡī, *Rayḡāna al-ʿalibbā*, t. 2, 431. U rukopisu *Ḥabāyā zawāya* koji koristimo u ovom radu stoji: في ملاعب في الفضاء (fol. 156a).

³⁵ *Šarḡ ʿalā al-Maqāla al-Rūmiyya*, fol. 4a.

bilo mučno i da mu je teško padalo. No, to nije bilo dovoljno komentatoru, pa je posrednim i vidljivo nategnutim izvođenjem argumentacije htio pokazati kako se al-Ḥafāḡī na ovaj način izruguje samim vjerskim istinama:

Prije svega, nije nepoznato da se u kadijskoj službi ogleda to da je čovjek Božiji namjesnik na Zemlji, a potvrda tome su riječi Njegove: 'O Davude, mi smo te namjesnikom na Zemlji učinili.'³⁶ A on je tom visokom stupnju prirekao igrališta, što sa njegove strane predstavlja poigravanje sa vjerom. Kunem se vjerom pravom da se jevreji i kršćani plaše kazati kako njihovo vjersko sudovanje ima igrališta. I kao drugo, to što sebe poredi s loptom i što Božije određenje poredi s palicom za pōlo krajnje je ružno poređenje i pokazuje da neprimjereno postupa prema svome Gospodaru. Pritom drži to olahko, a to je kod Allaha golemo.³⁷

Potom komentator navodi hadis u kojem se kaže da čovjek zna izgovoriti neku riječ kojoj ne pridaje pažnje pa zbog nje bude bačen u džehennem sedamdeset godina i dodaje: "Ovaj je neznalica time što je metaforički upotrijebio jednu riječ, misleći da je to lijepo, uradio nešto krajnje ružno i pripremio je sebi mjesto u bezdanu paklenom, neka nas uzvišeni Allah od toga sačuva."³⁸

Al-Ḥafāḡījev aluzivni stil karakterizira iznošenje jetkih poruga na račun šejhul-islama, te kritika na račun općeg stanja u Osmanskom carstvu: nepravda, neznanje, odsustvo plemenitosti i sl. I poruge i kritike zaodjenute su u ruho prenesenog smisla, a autor se vješto poigrava ambigvalnošću svoje kritike i ironije zaklanjajući se iza klasičnog poet-skog izraza. U jednom na prvi pogled neupadljivom opisu napuštenoga prostora govori kako su svi otišli i kako je sve pusto, nikoga nema da tu stanuje niti da susjedom bude, ni čovjeka ni deve ni gazele, tek tri kamička što ostala su od nekadašnja tri kamena što su se podmetala pod lonac za kuhanje, "a i oni jedva se poznati daju."³⁹ Ovaj opis napuštenih mjesta stanovanja i praznih prostranstava, u kojima nema prisna prijatelja, pa čak ni životinje djeluje kao stilizirani uvodni lament stare arapske kaside, kao stvar književne konvencije. Da se al-Ḥafāḡī zadržao na općoj kritici stanja u Carstvu, vjerovatno bi dionice u kojima koristi opise napuštenoga prostora bile protumačene kao i općeprihvaćeno

³⁶ *Kur'ān*, 38: 26. Komentator se poziva na ovaj kurānski ajet u kojem se poslije navedenog dijela vjerovjesniku Davudu nalaže da pravedno sudi ljudima.

³⁷ *Šarḥ 'alā al-Maqāla al-Rūmiyya*, fol. 4a-4b.

³⁸ Isto, fol. 4b.

³⁹ Isto, fol. 10b; al-Ḥafāḡī; *Rayḥāna al-ālibbā*, t. 2, 342.

nostalgично priznanje klasičnog arapskog pjesnika da ne može izmijeniti prirodu odnosa sa vremenom, koje od nekada dragih mjesta pravi puste prostore. Mnogo je pjesnika kazalo poput al-Ḥafāḡīja da je neko mjesto pusto i da u njemu nema ni ljudi ni životinja, te da je ostao samo poneki trag, što je bila tek emotivna priprema, izazivanje nostalgije, pokazivanje nemoći pred vremenom. Prazni i napušteni prostor u al-Ḥafāḡījevom opisu nije imenovan, što će reći da ne opisuje prostor već opće stanje. To al-Ḥafāḡījev komentator/kritičar ne propušta primijetiti i argumentira: “On uvijeno kaže da u zemlji, a meni je poznato u kojoj, časnih ljudi više nema i da su ostala tek tri kamička, tri ostatka od tri kamena koji su stavljeni pod lonac za kuhanje. [...] Na taj način ružno je postupio prema onima koji obnašaju državne i vjerske poslove.”⁴⁰ Komentator čak navodi i da al-Ḥafāḡī zaslužuje da bude žestoko kažnjen, i usput se čudi kako je autor mogao napisati ovakav tekst, ocjenjujući pritom da ili “nije svjestan” (*ḡayr ṣāhī*) šta je napisao ili drži da oni kojima se obraća ne razumiju šta se htjelo kazati.⁴¹ Komentator nadalje dokučuje da pod tri kamička al-Ḥafāḡī misli na trojicu kazaskera (*mā baqiya bi dār al-‘adl min al-ṣudūr*).⁴²

Odgovarajući na pitanje da li u tmuni, pod kojom – očito - misli na stanje u Carstvu, ima zvijezda da se put pronade, al-Ḥafāḡī odgovara:

*I gle, međ’ znacima tim su ogrtači, turbani i skuti što zemlju ljube međ’ čedima neznanja i mraka.*⁴³

I na ovom mjestu komentator je okrenuo “oštricu” al-Ḥafāḡījeve kritike u smjeru svih učenjaka. “Kada on kaže: šašijja⁴⁴ je kube nad mjestom gdje su sahranjeni mrtvi, on ustvari želi kazati da je kruna islama koja je i kruna uleme učene poput kubeta nad grobom ... i nije skriveno da je riječ o ružnom poređenju gdje poredi vjerske učenjake sa grobovima.”⁴⁵

Mada al-Ḥafāḡī kaže “ukrašeno džube prekrivač je tabuta”, i pri tome za ukrašeno džube koristi riječ u jednini *al-ḥulla*, smjerajući metonimijski šejhul-islama, komentator “pojašnjava” da na ovaj način al-Ḥafāḡī kaže kako odjeća (svih) vjerskih učenjaka jeste pokrivač na tabutima

⁴⁰ Isto, fol. 6b.

⁴¹ Isto, fol. 7a.

⁴² Isto, fol. 27a

⁴³ Isto, fol. 10a; al-Ḥafāḡī, *Rayḥāna al-‘alibbā*, t. 2, 345.

⁴⁴ Kapa od valjane vune.

⁴⁵ Isto, fol. 10a.

umrlih. On u komentaru vrlo često, zarad generaliziranja, pojmove koji su spomenuti u jednini objašnjava pojmovima u množini.

Nekada je aluzivni podtekst al-Ḥafāḡijeva teksta lakše dokućiv, bliže doslovnom načinu izražavanja, a nekada se otvaraju mogućnosti za dvostruke aluzije. Komentatoru upravo ide na ruku al-Ḥafāḡijev aluzivni način izražavanja – on jednostavno al-Ḥafāḡijev kondenzovani jezik razblažuje i pojednostavljuje, nekada do granica banalnosti. Na taj način predstavlja se kao neko ko razotkriva šta je ustvari al-Ḥafāḡi želio kazati.

Primjerice, al-Ḥafāḡi kaže:

غضب الله علي المشاهد والمجالس لا مشخص له غير جنس البرود وفضل القلانس

*Neka je od Boga proklet onaj ko ne gleda kakav je ko čovjek, već gleda kakav ogrtač nosi i koja kapa viši položaj znači.*⁴⁶

Kako je kontekst izuzetno zamagljen, ne može se dokućiti da li al-Ḥafāḡi na ovaj način izlaže kritici konkretnu osobu ili negativnu pojavu u društvu. Kritizirati ovakvu pojavu, ne vežući je za određenu osobu, bio bi čin na kojemu autoru čak ni nenaklonjen i zlonamjeran kritičar ne bi mogao prigovoriti. Sam al-Ḥafāḡi, kako smo kazali, čuva se da ne spomene niti jedno ime svojih suvremenika kada iznosi kritike. Komentator nalazi da je al-Ḥafāḡi ipak smjerao ovim kritizirati društvenu neosjetljivost konkretne osobe, i to nekog vjerskog učenjaka. Očito da je riječ o šejhul-islamu sa kojim je al-Ḥafāḡi bio u zavadi. On podastire prilično proizvoljnu gramatičku argumentaciju kako riječ المشاهد u navedenoj rečenici treba pročitati kao particip pasivni المشاهد (onaj u koga se gleda) dok drugu riječ, tj. المجالس treba pročitati kao particip aktivni tj. u značenju *onaj koji vodi skup* (المجالس). Usto, umjesto لا مشخص (*on ne gleda ljude ni po čemu do li po...*), kako stoji kod al-Ḥafāḡija, komentator je napisao لا شخص (*on nema druge osobnosti do li...*).⁴⁷ Na ovaj način komentator usmjerava smisao al-Ḥafāḡijevih riječ u pravcu koji mu odgovara da i tamo gdje za to nema jasno uporište pokaže kako je al-Ḥafāḡi uvijek zlonamjeran. Naime, navedena al-Ḥafāḡijeva rečenica mogla bi se prihvatiti kao univerzalna humana poruka o ljudskoj jednakosti. Trebalo je pronaći u njoj nešto što je usmjereno protiv šejhul-islama. Nudeći navedene načine čitanja kao ispravne, komentator je htio kazati da al-Ḥafāḡi priziva prokletstvo protiv *onoga u koga se gleda* (*al-mušāhad*) i *ko ljude okuplja oko sebe* (*al-muḡālis*) koji nema

⁴⁶ Isto, fol. 10 b; al-Ḥafāḡi, *Rayḥāna al-ʿalibbā*, t. 2, 346.

⁴⁷ *Šarḥ 'alā al-Maqāla al-Rūmiyya*, fol. 10b.

*druge osobnosti (la šaḥṣa lah)*⁴⁸ do li ogrtača i turbana. Na ovaj način, on usmjerava i reducira smisao al-Ḥafāḡījevog alegorijskog teksta ka denotativnom, referencijalnom, odričući mu bilo kakvu ambivalentnost, i pritom se služi intertekstualnim “sidrom”. Naime, on prebacuje al-Ḥafāḡīju zbog toga što proklinje “onoga u koga se gleda” jer “gledanje u učena čovjeka je boguugodan čin (ibadet) a bivanje u njegovu društvu je milost”,⁴⁹ pri čemu smjera na jedan, po ocjenama stručnjaka, nevjerodostojni hadis u kome se kaže da je gledanje u lice učena čovjeka (*al-naẓar ilā waḡh al-‘ālim*) ibadet.⁵⁰ Nudeći izmijenjenu sintagmu *la šaḥṣa lah* umjesto al-Ḥafāḡījeve *la mušaḥḡiṣa lah* komentator se “čudi” kako al-Ḥafāḡī može govoriti o toj osobi tako kao da nju čine samo ogrtač i turban. Namjernim insistiranjem na referencijalnosti, odnosno doslovnosti, značenja al-Ḥafāḡījeve kletve komentator je želio odreći kritici koja je izražena kletvom i njen općeniti etički smisao i prevesti je u izraz omaložavanja i potcjenjivanja osobe koju komentator brani, tj. šejhul-islama.

Jedno mjesto u al-Ḥafāḡījevoj maqāmi posebno je ironično:

*Magarac zajaha kobilu (ḡimār ‘alā faras), revanje njegovo duboko i grubo zvono mu je.*⁵¹

*Kada govori kao da zvijezde doziva, ili kao da zmije i akrepi rukju*⁵² čine.

Al-Ḥafāḡī, kao i na svakom drugom mjestu, izbjegava kazati o kome govori, ali koristi jedninu pokazujući time da se njegova kritika odnosi na neku ličnost. Svakako, ove zajedničke imenice imaju, ugrubo kazano, i značenje množine. No, komentator u svakom slučaju želi poopćiti ono što je al-Ḥafāḡī kazao i koristi se u komentaru množinom (*ḡamīr ‘alā ‘afrās*): “On [al-Ḥafāḡī] opisuje šejhove i učeće Knjige Božije kao magarce koji su zajahali kobile.”⁵³ Al-Ḥafāḡī poredi zvuk magarećih zvana – tumači komentator – sa glasom učača Kur’ana.⁵⁴ Izvođenju argumentacije ovdje nije kraj. Komentator dodaje: “Oni koji uče Kur’an

⁴⁸ *Šarḡ ‘alā al-Maqāla al-Rūmiyya*, fol. 10b.

⁴⁹ Isto, fol. 10b.

⁵⁰ Muḡammad Našīr al-Dīn al-Albānī, *Da ‘if al-Ġāmi ‘al-šaḡīr wa ziyādātuh*, al-Maktab al-islāmī, 1988, hadis br. 2855.

⁵¹ *Šarḡ ‘alā al-Maqāla al-Rūmiyya*, fol. 11a.

⁵² Učenje (recitiranje) odlomaka iz Kur’ana s ciljem liječenja.

⁵³ *Šarḡ ‘alā al-Maqāla al-Rūmiyya*, fol. 11a.

⁵⁴ Isto, fol. 11a.

su Božiji ljudi,⁵⁵ kao što se kaže u hadisu.”⁵⁶ Na ovaj način, koristeći se vlastitom tehnikom prevrednovanja smisla, komentator mijenja smisao distiha u kojem se očito izvirgava ruglu jedna osoba u rугanje učačima Kurāna, a pošto su učači Kurāna “Božiji ljudi”, na kraju je ispalo da se al-Ḥafāḡī podrugljivo izrazio o samom Bogu. U al-Ḥafāḡijevom tekstu i tekstu komentara da se uočiti da postoji jaz između namjeravanog i protumačenog, i to ne u smislu samoga ironijskog ili sarkastičnog karaktera al-Ḥafāḡijeva teksta jer se on, pored svih aluzivnih i metaforičkih maski i ne da sakriti. Jaz između namjeravanog i protumačenog tiče se samoga obima njegove kritike. Već smo kazali da al-Ḥafāḡijevu kritiku jedne osobe i njenih moralnih ili fizičkih osobina komentator promiseće u kritiku svih vjerskih učenjaka, pa čak i same vjere i vjerskih istina. To što komentator “pronalaži” da al-Ḥafāḡī kritikuje sve vjerske učenjake, umjesto jednog vjerskog učenjaka, pokušaj je ovladavanja intencijom ironije. Kao i svaki ironijski diskurs, tako i al-Ḥafāḡijev tekst traži da bude protumačen. Intencionalnost ironije mora da bude razriješena, mora se znati to što je prešućeno a u stvari je namjeravano. Komentator polazi od toga da je al-Ḥafāḡijev tekst ironičan, i ne trudi se to dokazati; on nastoji intervenirati u domenu ironijske intencije, odnosno u njenom obuhvatu. Širenjem opsega ironijske intencije sa pojedinca na kolektivitet, on igra na kartu sigurne osude s kojom al-Ḥafāḡī treba biti suočen. Komentator je dobro znao da izvirgavanje ruglu bilo kojeg vjerskog učenjaka može biti shvaćeno, u krajnjem, kao neopravdano ukazivanje na njegove osobine, ali ironijsko opisivanje vjerskih učenjaka općenito ima se smatrati svetogrđem. U ovakvom slučaju posteriornost interpretacije u odnosu na ironijsku intenciju daje stanovitu prednost interpretaciji. No, to je tako tek ako se tekst komentara čita i razumijeva u “kontroliranim uvjetima”, odnosno u ideološki moduliranoj situaciji u kojoj se kreirana socijalna logika nadređuje prirodnoj logici i logici samoga jezika. U obrnutom slučaju, sami komentatorov glas djeluje pretjerano persuasivno, a odatle i neuvjerljivo, pa na kraju i autoironijski. Komentator ide i dalje: “Uznio se ovaj seljak (*al-rīfī*) u gospodštini tako da je zaboravio kako su nedotjerano zvučale riječi kada su izlazile iz njegova grla i grla njegova oca i grla njegovih amidža i učitelja njegovih među gospodom seljačkom... Stvarni cilj njegov jeste kazati da oni jesu Turci (*Atrāk*) jer ništa ne razumiju i ništa ne shvaćaju te da se ne može razaznati šta govore...”⁵⁷

⁵⁵ ...*ahl al-Qurān ahl Allāh*. (fol. 11a)

⁵⁶ *Šarḥ 'alā al-Maqāla al-Rūmiyya*, fol. 11a.

⁵⁷ Isto, fol. 11a.

Instrumentaliziranje uobičajenog tekstualnog komentara prilično je vidljivo. Komentator brani istanbulske učenjake i tamo gdje ih al-Ḥafāḡī ne napada, istovremeno izvirgavajući ruglu egipatske učenjake od kojih je učio al-Ḥafāḡī. Kako bi osigurao da osuda al-Ḥafāḡīja bude neupitna, kao i da bi svome poduhvatu pribavio uspjeh i plodove, komentator bez oklijevanja udovoljava svojoj strategiji “predrazumijevanju razumijevanja” i nastoji dokraja proširiti opseg al-Ḥafāḡījeve ironije, od pojedinca, preko vjerskih učenjaka, a vrlo često i učača Kurāna, pa do svih Turaka, pri čemu ovdje najverovatnije misli i na druge nearape u Osmanskom carstvu.

Al-Ḥafāḡī se znalački dovija kako da njegova poruga bude što bolnija:

*Slijepa mu je duša i slijepa su mu oči, sramota je za Adema, oca ljudskoga roda. Stvoren je da bi mogao biti isprikom Iblisu zato što sedždu učiniti nije htio...*⁵⁸

Jasno je da al-Ḥafāḡī izvirgava ruglu pojedinca - znamo da je to šejhul-islam – a komentator, umjesto da brani šejhul-islama, on optužuje al-Ḥafāḡīja da je izvirgao ruglu sve vjerske autoritete: “Opisao je šejhove onako kako Allah opisuje nevjernike, kazavši kako su slijepa njihove oči i njihova srca.”⁵⁹ I kao da nije siguran u snagu svojih kontraargumenata, komentator odlučuje potpomoći se uvredama: “Ovaj hajvanski čovjek (*al-ḥayawān al-insānī*) okusio je djelić kore znanja i pomislio je da nešto zna”.⁶⁰ Komentator mu potom “drži lekciju” iz Ibn ‘Arabījeve poslanice *Rūḥ al-Qudus* te osuđuje al-Ḥafāḡīja govoreći da su njegove navedene riječi ustvari poigravanje sa vjerom i krajnje omalovažavanje učenjaka i muršida, a onda njemu svojstvenim načinom zaključivanja, ne mareći pri tome da li će iznevjeriti suštinu Ibn ‘Arabījeve navedene poslanice, dolazi do toga da su “šejhovi oličenje Božije blizine i mjesto Božije emanacije”,⁶¹ što će reći da je vrijeđanje sufijskih šejhova nesumnjivo bogohulan čin. Nije bez razloga to što komentator al-Ḥafāḡīju podmeće da se on ruga učačima Kurāna i sufijama, a nikada recimo muftijama i muderrisima. Pozadina bi mogla biti sljedeća: ako al-Ḥafāḡī izvirgava ruglu i vjerske autoritete koji ne pripadaju nužno, ili većinom ne pripadaju staležu vjerskih učenjaka koji su plaćeni i koji nemaju formalne odgovornosti za opće stanje, onda bi to trebalo značiti da je al-Ḥafāḡī protiv njih samo zbog toga što su posvećeni vjeri. Usto, vrijeđanje ovih

⁵⁸ Isto, fol. 12a; al-Ḥafāḡī, *Rayḥāna al-ālibbā*, t. 2, 347.

⁵⁹ Isto, fol. 12a.

⁶⁰ Isto, fol. 12b.

⁶¹ Isto, fol. 12a.

kategorija - znao je to komentator – mnogo je lakše dovesti u vezu s bogohuljenjem.

Pomalo u epskom maniru, komentator uzvikuje “ima li koga da mu stane ukraj”,⁶² pri čemu očito želi dati na vrijednosti vlastitom komentaru, gdje se on javlja kao branitelj šejhul-islama, sufija, učača Kurāna, carstva i na kraju i same vjere.

Komentator na različitim mjestima spočitava al-Ḥafāḡīju da je neuljuđen, a istovremeno, kada govori o njemu, spominje ga različitim pogrđnim imenima, nazvavši ga čak i Iblisom.⁶³ To pokazuje da je u vrijeme kada je pisan ovaj komentar al-Ḥafāḡī već bio u nemilosti, tako da komentator nije zazirao posegnuti za najuvredljivijim epitetima. Ipak, poređenje al-Ḥafāḡīja s čuvenim heretikom, skeptikom i agnostikom al-Rāwandījem (u. 860. ili 912.)⁶⁴ predstvalja vrhunac uvreda koje je komentator iznio na račun al-Ḥafāḡīja. Ovo poređenje moglo je biti opasno, a svakako je uvredljivo za nekoga ko je obnašao poziciju kazaskera i ko dolazi iz čuvene porodice vjerskih učenjaka, ali prije toga, ono otkriva cilj komentatora koji želi predstaviti tekst al-Ḥafāḡījeve *al-Maqāme al-Rūmijje* kao tekst koji je ciljano napisan da bi se u njemu iznijele nevjerničke ideje, a ne kao književni tekst: “Nije skriveno kako je ono što je kazao tvorac ove *maqāle* gore od onoga što je kazao Ibn al-Rāwandī.”⁶⁵

V

Nakon završetka komentara, u dodatku, komentator kaže: “ako on [al-Ḥafāḡī] traži mišljenje (*al-istiftā'*) od plemenitih ljudi o teškim pitanjima koje nosi vrijeme, onda ćemo kazati, nevezano za ono što je on kazao, već u formi pitanja koje se upućuje uvaženom šejhul-islam, predvodniku učenjaka najučenijih, podržavaocu šerijata prvaka ljudskog roda...”.⁶⁶ Ovo je bio komentatorov uvod u, vjerovatno fiktivno,

⁶² Isto, fol. 12a.

⁶³ Isto, fol. 12b.

⁶⁴ Abū al-Ḥusayn Aḥmad Ibn Yaḥyā Ibn al-Rāwandī u početku svoga naučnog života pripadao je mu'taziljskoj školi i napisao je nekoliko knjiga u to vrijeme, poslije je počeo negirati vjeru, prije svega islam. Njegova djela nisu sačuvana, ali se njegovi stavovi mogu rekonstruisati iz onih djela koja su napisana kao odgovori na njegova djela. (Vidi: al-Šafādī, *Kitāb al-Wāfi bi al-wafayāt*, t. 8. Bayrūt, 2000, 151-155.)

⁶⁵ *Šarḥ 'alā al-Maqāla al-Rūmiyya*, fol. 15a. (I na ovom mjestu komentator za al-Ḥafāḡījevu *maqāmu* koristi termin *maqāla*.)

⁶⁶ Isto, fol. 27a.

postavljanje četrnaest pitanja šejhul-islamu, u vidu izdvajanja četrnaest mjesta iz al-Ḥafāḡījeve *maqāme* koja je komentator smatrao posebno interesantnim. Pri tome je komentator, kako smo na nekoliko primjera u ovom radu pokazali, vršio intervencije da bi pokazao kako al-Ḥafāḡī zaslužuje osudu. Pitanja upućena šejhul-islamu predstavljaju ustvari neku vrstu završnog iznošenja argumentacije protiv al-Ḥafāḡīja, gdje je komentator odabrao ona mjesta iz al-Ḥafāḡījeve *maqāme* za koja je smatrao da će najbolje pokazati kako al-Ḥafāḡī ne izvrgava ruglu šejhul-islama već vjeru, vjerske učenjake, pa i vlast i državu. Mi smo se u ovom radu bavili uglavnom onim pitanjima gdje komentator najočitije nastoji pokazati kako al-Ḥafāḡī ne poštuje vjeru i vjerske učenjake. Komentator ih u dodatku komentaru al-Ḥafāḡījeve *maqāme* navodi ovako:⁶⁷

Prvo: Poredi sebe sa loptom (kura) a Božije određenje i sudbinu poredi s palicom za polo (sawlaḡān), što je alatka za igru. Šta ga tjera da poredi Božije određenje i sudbinu s time? [...]

Drugo: Poredi kazaskere koji su ostali u Kući pravde sa tri kamička [...]. Šta ga tjera na to da kazaskere promeće u kamenje? [...]

Četvrto: I to što je učenjake vjere islama opisao tako kao da nisu ljudi već ogrtači, turbani i skuti i to što je krunu islama nazvao kubetom nad grobom nezatrpanim i to što je ukrašena džubeta njihova nazvao prekrivačem kojim je prekriven umrli na tabutu za kojim hodi tužna povorka. Šta ga nagoni da omalovažava vjerske učenjake do te mjere? [...]

Peto: U tome što priziva srdžbu Božiju protiv mjesta gdje sastaju se učenjaci vjerski i protiv službe njihove, govoreći da tamo se ne gleda kakav je ko čovjek, već koju vrstu ogrtača i koju vrstu kape nosi. Šta ga tjera da omalovažava učenjake najodabranije?

Šesto: U tome što poredi šejhove i učače Kur'ana sa magarcima koji su zajahali kobile i što poredi njihovo recitiranje Kur'ana i njihov govor sa glasom zvona. Šta ga nagoni na ovo pretjerano omalovažavanje? [...]

Sedmo: Uvaženim učenjacima vjere nisko je mjesto dao i kazao da su im duše i oči slijepi i da su sramota za oca ljudskoga roda. Šta ga tjera da čini to?⁶⁸ [...]

Komentator ni u ovim završnim pitanjima nigdje ne spominje šejhul-islama. Kao da se al-Ḥafāḡījeva *maqāma* nikako ne odnosi na njega, mada je njemu u cjelosti posvećena.

⁶⁷ Od četrnaest pitanja navest ćemo šest. To su ona o kojima je bilo riječi u ovom radu i koja se naročito tiču dokazivanja da al-Ḥafāḡī izvrgava ruglu vjeru i vjerske ljude.

⁶⁸ *Šarḡ 'alā al-Maqāla al-Rūmiyya*, fol. 27b.

Na samome kraju nalazi se odgovor (*al-ḡawāb*):

*Odgovor: Neka zavijeka pero vaše kojim fetve (al-iftā) donosite istinito i pravo piše.*⁶⁹

Ko je dao ovaj odgovor i šta je njegova suština? Pošto su pitanja postavljena, najvjerojatnije fiktivno, šejhul-islam, onda bi moglo biti da komentator ovaj odgovor pripisuje šejhul-islam koji tim odgovorom pohvaljuje komentatora i ono što je u komentaru kazao u vezi sa ovim pitanjima. Moglo bi se razumjeti i tako da sam komentator ovim odgovorom pohvaljuje odluku šejhul-islama da al-Ḥafāḡija kazni neimenovanjem na željeni kadijski položaj.



Faksimil: Šarḥ 'alā al-Maqāla al-Rūmiyya,
Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo.
(Haso Popara, *Katalog arapskih, turskih i perzijskih rukopisa*,
XVIII, R-2902, fol.3a-3b).

⁶⁹ Isto, fol. 27b.

THE POWER OF COMMENTARY: MANAGING THE
MEANING OF THE ORIGINAL IN *SHARḤ ‘ALĀ AL-MAQĀLA
AL-RŪMIYYA* BY ANONYMOUS

Summary

Shihāb al-Dīn al-Hafāḡī (b. 1571), writer, qadi and an Egyptian military judge wrote a *maqāma* entitled *al-Maqāma al-Rūmiyya* ridiculing the Sheikh al-Islam Zekeriyazade Yahya- effendi for preventing al-Hafāḡī's promotion in service and degrading him to the position of an ordinary judge in Egypt. At the same time, in this *maqāma* al-Hafāḡī ridiculed the overall situation in the Ottoman Empire, primarily in Istanbul. An unknown author provided a commentary to the *maqāma*, trying to alter the meaning of the text by al-Hafāḡī and present the ridicule directed at Sheikh al-Islam as an attempt to ridicule all religious scholars, religion and the state.

Key words: Sihāb al-Dīn al-Hafāḡī, al-Maqāma al-Rūmiyya, Šarḥ al-Maqāla al-Rūmiyya, maqāma, the Ottoman Empire

LITERATURA

- Ali Kaya, Bayram, "Yahyâ Efendi, Zekeriyâyâzâde", TDV İslâm Ansiklopedisi, tom 43, 245-246.
- Anonim, *Šarḥ ‘alā al-Maqāla al-Rūmiyya*, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo, R-2902, L. 36a-62b. (Vidi: Haso Popara, *Katalog arapskih, turskih i perzijskih rukopisa, XVIII*, 321-322.)
- al-Dālī, Muḥammad Šabrī, *Fuqahā’ wa fuqarā’: Ittiḡāhāt fikriyya wa siyāsiyya fī Mišr al-‘Uṭmāniyya*, al-Qāhira, Dār al-kutub wa al-waṭā’iq al-qawmiyya, 2010.
- al-Hafāḡī, Šihāb al-Dīn, *Ḥabāyā zawāya fī mā fī al-riḡāl min al-baqāyā*, Nacionalna biblioteka "Kiril i Metodij", Sofia, R-1301, fol. 155a-158b.
- al-Hafāḡī, Šihāb al-Dīn, *Rayḥāna al-‘alibbā wa zahra ḥayāt al-dunyā*, t. 2, al-Qāhira, Maṭba‘a ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa šurakā’uh, 1967.
- Ḥammūda, ‘Abd al-Ḥamīd Ḥusayn, *Tārīḥ al-‘Arab qabl al-islām*, al-Qāhira, al-Dār al-Taqaḡiyya li al-našr, 2006.
- The History of al-Ṭabarī: The Sāsānids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*, Vol. 5, prev. C.E. Bosworth, Albany, State University of New York Press, 1999.

‘Īsā Ibrāhīm, ‘Abd al-Razzāq, *Tārīḥ al-qaḍā’ fī Miṣr al-‘uṭmāniyya*, al-Hayā al-‘āmma al-Miṣriyya li al-kitāb, al-Qāhira, 1998.

al-Muḥibbī, Muḥammad ‘Amīn, *Ḥulāṣa al-āṭar fī ‘yān alqarn al-ḥādī ‘aṣar*, t.1, al-Qāhira, 1284. H.

al-Ṣafadī, Ṣalāḥ al-Dīn, *Kitāb al-Wāfi bi al-wafayāt*, t. 8. Bayrūt, 2000.

Ṭāškuprī-zāde, *al-Šaqāiq al-Nu‘māniyya fī ‘ulamā’ al-dawla al-Uṭmāniyya*, Bayrūt, Dār al-kitāb al-‘Arabī, 1975.