

O jednom sarajevskom *bujruku*

Ahmed Zildžić

Univerzitet u Sarajevu, Orijentalni institut u Sarajevu

Sažetak

Primarni cilj ovog rada jeste predstaviti *buyruke* kao pisane izvore alevijske tradicije općenito na primjeru jednog rukopisnog primjerka *buyruka* koji se nalazi u kolekciji Gazi Husrev-begove biblioteke u Sarajevu. U radu se govori o etimologiji naziva ovih izvora, njihovim najznačajnijim tematskim odrednicama, te odnosu osmanske učene tradicije i imperijalne ideologije prema alevijama / kizilbašama na primjeru jednog pisma Bālī-efendi koje je s tim u vezi poslao osmanskom velikom veziru Rustem-paši. Na kraju rada nalazi se integralni prijevod sarajevskog *buyruka* na bosanski jezik uz prateće napomene, te faksimil rukopisa.

Ključne riječi: alevije, kizilbaše, *buyruk*, Osmanlije, Safavidi, šejh Šafy al-dīn, Gazi Husrev-begova biblioteka

Uvod

Tokom cjelokupnog svog evolucijskog razvoja alevijska tradicija bila je i ostala prevashodno usmenog karaktera, prenošena s jedne generacije duhovnih autoriteta (*dede*) na drugu, najčešće na marginama vjerskog i društvenog života sredine u kojoj se razvijala, a veoma često i u potaji. Izuzetak u toj suštinskoj usmenosti alevijske tradicije čine *bujruci* (tr. *buyruk*) kao jedina danas poznata pisana

vrela alevizma. Dominantnost usmene tradicije suštinski je odredila bujruke, ostavljajući dubok pečat na sam karakter tog žanra, ali ga istovremeno dovodeći u neizvjesnu poziciju. Kako je moguće prihvatiti nekih desetak ili dvadeset danas poznatih bujruka¹ kao autentične pisane izvore tradicije koja je postojala i razvijala se dugi niz stoljeća? U jednom su bujruci ipak vjeran predstavnik alevijske tradicije: uprkos brojnim sličnostima, i u tim malobrojnim tekstovima može se vidjeti sva raznolikost i šarenilo alevizma.

Tematske odrednice bujruka

Stručna i šira čitalačka publika počela se bliže upoznavati sa sadržajem bujruka polovinom XX stoljeća kada su prvi tekstovi izvedeni iz porodičnog okrilja autoritativnih prepisivača i tumača njihova sadržaja i objavljeni kao knjige dostupne svima.² Većina bujruka danas ne čine odvojena rukopisna djela, već se javljaju u međžmuama i već to sasvim je solidna početna indikacija na tematsku raznovrsnost koju sadrže. Općenito govoreći, bujruci se mogu smatrati vrstom hagiografske (*manāqib*) literature u kojoj se donose pripovijesti o podvizima, moralu, izrekama i osobenostima središnjih ličnosti te tradicije, u prvom redu Ća'fara al-Šādiqa³ i šejha Šafy al-dīna Ardabilija, osnivača safavidskog tarikata, koji se smatra rodonačelnikom alevijske tradicije. Bujruci nisu žanrovski određeni; sadržavaju poeziju i prozu, a u nekoliko tekstova

¹ Riječ je svakako o tekstovima koji su dostupni u javnim kolekcijama rukopisa, prvenstveno u Turskoj, ali i Siriji, Iraku, Gruziji i Bosni. Opravdano se može pretpostaviti da je petnaestak rukopisa bujruka koji se danas nalaze u rukopisnim kolekcijama u svijetu tek mali dio rukopisne ostavštine buyruka koji se čuvaju u privatnim kolekcijama vodećih alevijskih porodica (*ocakzadeler*) u Turskoj i inostranstvu. Ta građa do danas je uglavnom nedostupna zainteresiranim istraživačima.

² Početak objavljivanja bujruka veže se za šezdesete godine prošlog stoljeća. Prvi bujruk objavljen je 1954. u okviru studije o manje poznatoj alevijskoj zajednici pod nazivom Shabak u sjevernom Iraku, a objavio je Ahmed Hamdi Sarraf. Godine 1958. Sefer Aztekin objavio je jedan drugi bujruk i on je do danas ostao model koji su slijedili mnogobrojna druga izdanja iz kasnijih godina. Početkom alevijsko-bektašijskog preporoda kasnih 80-ih i 90-ih godina, objavljena je nekolicina bujruka, uglavnom kao faksimilna izdanja bez posebnih studija, paleografske obrade kritičkog teksta ili slično.

³ U tekstu je korištena kombinacija stručne i uproštene transkripcije u kojoj se imena transkribiraju pri prvom javljanju, a poslije se uglavnom navode u uproštenoj transkripciji.

prisutan je i dijalog u formi pitanja i odgovora, što je dobro ustaljena forma prenošenja znanja u vjerskim disciplinama u islamu općenito.⁴ S obzirom na to da predstavljaju jedinstvene pismene izvore alevijske tradicije, pojedini istraživači pred njih stavljaju goleme zadatke koji mnogome nadilaze tematske odrednice bujruka. Isuviše je uopćeno i tekstualno nepotkrijepljeno tvrditi, kako se to ponekad čini, da bujruci predstavljaju vodič koji objašnjava temeljna vjerovanja i prakse alevijske zajednice, njene društvene norme i moralna načela.⁵ Za tako širok opseg zadataka ne nalazimo potvrdu u samim tekstovima. Iako su u različitim varijantama bujruka koje se navode (izmirski, maraški, mosulski i sl.) primjetne razlike, bujruci najčešće sadrže sljedeće tematske blokove:

- duhovne podvige istaknutih rodonačelnika alevijske tradicije, najčešće četvrtog pravovjernog halife u islamu i prvog šiitskog imama hazreti Alije, potom šestog šiitskog imama Džafera al-Sadika, kao i osnivača safevidskog tarikata šejha Safija (Safijudina);
- noćno putovanje Poslanika islama iz Mekke za Kuds i uspenjuće na nebasa (miradž) u kojem preovladavaju predaje koje ne čine osnovni narativni niz miradža u sunitskom učenju o miradžu;
- motiv primordijalnog porijekla i duhovnog statusa hazreti Alije javlja se nekad u sklopu šire teme o miradžu, a ponekad samostalno; tu se hazreti Alija opisuje kao Poslanikov duhovni brat, pa čak i ekvivalent, čime se bujruci mogu svrstati u *ğuluww* literaturu;
- učenje o stvaranju čovjeka, stepene ljudske duše, četiri fizička elementa, stupnjevima duhovnog putovanja i odlikama duše na svakom od tih duhovnih stupnjeva; ovaj tematski blok u osnovnim crtama odgovara raspravama koje nalazimo u ustaljenoj sufijskoj literaturi;

⁴ Nekoliko zapaženih djela iz islamske dogmatike napisano je u toj formi. Što se tiče naših autora na orijentalnim jezicima, najzapaženiji primjer jeste arapsko djelo *Ḥawātim al-ḥikam* 'Alī-dede Bosnawīja, u kojem se izlažu osnove sufijske doktrine i svjetonazora u formi 360 pitanja i odgovora.

⁵ Na tragu takvog tumačenja jeste i disertacija Ayfer Karakaya-Stump, *Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah: Formation and Transformation of the Kizilbash / Alevi Communities in Ottoman Anatolia*, neobjavljena doktorska disertacija, Harvard University, 2008, str. 5–6.

- poeziju, najčešće onu iz divana šaha Ismā'ila Ħuṭā'tija osnivača političke dinastije Safavida u Iranu.

Žanrovsko određenje

Potrebno je istaći da ne postoji proto-primjerak *bujruka* na koji bi se ostale kopije naslanjale. Jednako tako ne postoji ni tačno zadan tematski zadatak. Čak se i sam naziv *bujruk* ne javlja nigdje u meni poznatim i dostupnim rukopisnim primjercima. Izuzetak nije ni sarajevski rukopis. Riječ je o izvantekstualnom tradicijskom nazivu za cijeli jedan tekstualni korpus.

Ime *bujruk* dolazi od turskog glagola – *buyurmak*, koji je honorifijski oblik glagola *reći, govoriti* pa je iz svoje honorifijske upotrebe poprimio značenja: [*izvoliti*] *reći, saopćiti, narediti, naložiti* i sl. Vrsta dokumenta u osmanskome državnom aparatu *buyuruldu* (bujuruldija) u značenju fermana, carskog ukaza i naređenja, dolazi iz istog korijena. Osman-skoturski glagol *buyurmak* i njegove izvedenice ekvivalenti su (moguće i kalkovi) perzijskoga glagol – *farmūdan* iz kojega se izvodi riječ *farmān*. To bi, dakle, trebao biti tekst u kojem se izdaju neke upute, neka naređenja ili se iz pozicije vjerskog ili inog autoriteta iznosi neki stav.

Osmanska učena tradicija i alevije

Svaki student vjerskih prilika u Osmanskom carstvu na početku se suočava sa svojevrsnim paradoksom: korjenito različitim društvenim položajem i statusom jednakih ili sličnih vjerskih učenja. Navedeni paradoks nigdje nije toliko vidljiv kao na primjeru alevijske i beктаšijske tradicije; sličnosti među njima tako su velike da se često navode skupa u atributivnoj sintagmi kao alevijsko-bektašijsko učenje. Dok su prvi bili izloženi bespoštednom progonu u istočnoj Anadoliji, posebno u XVI stoljeću ali i kasnije, potonji su uživali povlašteni status od države sponzoriranog bratstva koje je od njegova osnivanja do samog ukidanja činilo doktrinarni temelj janjičarskog korpusa, okosnice osmanske vojne moći. Upravo navedeni primjer sadrži i odgovor na dilemu: za potpunu anatemu u osmanskome društvenom i vjerskom miljeu, osim heterodoksnih vjerskih učenja, presudan je bio faktor političkog djelovanja i udruživanja. Dok su beктаšije vjerno služile sultana, alevije, odnosno kizilbaše u povijesnom kontekstu, svrstali su se u politički i vojni tabor šaha Ismaila, arhineprijatelja Osmanlija na Istoku. U prvim

decenijama XVI stoljeća, u jeku političkog sukoba između Osmanlija i Safavida, neprijatelja nije bilo dovoljno samo vojnički poraziti, što se konačno i desilo u poznatoj bici kod Čaldirana 1514. godine. Dugoročno učinkovitije i cjelokupnije bilo je lišiti oponente svih prava na tvrdnju o legitimnosti, što su Osmanlije činile i u pripremi vojnog pohoda, ali i nastavile činiti nakon djelimičnog poraza safavidske vojske u spomenutoj bici kod Čaldirana. Upravo iz tog razloga u navedenom periodu u okviru osmanskog imperijalnog diskursa nalazimo pregršt materijala koji je usmjeren ka legalizaciji Osmanlija kao jedinih autentičnih vladara muslimanskog svijeta, i zauzvrat delegalizaciji svih ostalih muslimanskih dinastija, u prvom redu Memluka i Safavida. Kao rezultat takvog usmjerenja u ovom periodu nailazimo na niz bizarnih kvalifikacija koje osmanske sultane, prvenstveno Selima i Sulejmana ali i druge, označavaju kao reformatore u vjeri (*muğaddid*), očekivane mesije, Očekivane imame Poslanikove kuće (*Ehli bejta*) i sl. Jedan jedva zapažen dokument zorno nam prikazuje osmansku imperijalnu mašineriju na djelu kada su u pitanju kizilbaše – alevije.

Učeni sefardski *haskala* rabin, pisac i istraživač Abraham Danon⁶ na kraju pariskog rukopisa Pečevijine *Hronike*⁷ uočio je dva kraća priloga-dodatka koji se tiču učenja heretika i njihovu suđenju u Osmanskom carstvu u XVI i XVII stoljeću. O prvom prilogu Danon je objavio kraći rad,⁸ dok je o drugom, za ovu priliku mnogo važnijem prilogu, pisao Vladimir Minorsky.⁹ Riječ je o pismu koje je čuveni osmanski sufija i komentator Ibn ‘Arabījevih djela, Bālī-efendi,¹⁰ poslao osmanskom ve-

⁶ Rođen u Jedrenama 1857, Abraham Danon bavio se cijelim nizom povijesnih, vjerskih i jezičkih tema. Učio je pred čuvenim orijentalistom Josephom Halévyjem. Detaljnije vidi: D. Gershon Lewental. “Danon, Abraham” *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*. Executive Editor Norman A. Stillman. Brill Online, 2014. (http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world/danon-abraham-SIM_0006240) – posljednji pristup 26. 11. 2014.

⁷ *École des langues orientales vivantes* – Paris (ELVP), no. 103.

⁸ “Un interrogatoire d’herétiques musulmans – 1619”, *Journal asiatique*, 1919, avril, 281–293.

⁹ Vladimir Minorsky, “Shaykh Bali-efendi on the Safavids”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 20, no. 1/3, 1957, 437–450.

¹⁰ Bālī-efendija rođen je Strumici, u današnjoj Makedoniji, ali je većinu života proveo u Sofiji, gdje je i umro 960/1553. Uživao je veliki ugled među osmanskom ulemom, o čemu svjedoče napisi uglednih biografa Taşköprüzadea i Mecdija zabilježeni u nji-

ziru Rustem-paši, koji je za vrijeme sultana Sulejmana dvaput obavljao dužnost velikog vezira.¹¹ Pismo je naslovljeno kao savjetodavna poslanica (*našihatnāma*), a njegov ton,¹² kao i naslov po sebi, svjedoče o prisnom odnosu dvojice najistaknutijih predstavnika vjerske i političke vlasti u tom periodu. Time je svjedočanstvo koje ovaj dokument nudi vrednije jer je njegovo i ishodište i odredište centri moći i utjecaja, te kao takvo pokazuje na koji je način osmanska imperijalna ideologija prevazilazila paradoks vlastite pozicije. Strategija na djelu nije bila naročito originalna, ali je nesumnjivo bila djelotvorna. Njen osnovni princip bio je odvojiti ličnost i djelo rodonačelnika nekog idejnog pokreta od aktuelne prakse njegovih sadašnjih sljedbenika: dok bi osmanska učena tradicija centralnu ličnost nekog pokreta usvojila i integrirala u svoj ideološki svjetonazor, ogrnuvši ga velom pravovjernosti, kao što je to slučaj sa šejhom Šāfijem ovdje; sa druge strane potpuno bi prokazala i izgnala njegove sljedbenike kao neizvorne baštinike njegove pravovjerne tradicije. Da bi postupak bio što učinkovitiji, sam rodonačelnik naknadno bi se trebao odreći učenja i djelovanja svojih sljedbenika u tom povijesnom periodu, a kao medij imalo bi poslužiti vizionarsko snoviđenje kao legitimno epistemološko sredstvo ezoterične tradicije islama. Tako su kizilbaše ostale na pustopoljini dvostruke lišenosti: oduzeto im je pravo učešća u blagoslovu osmanskog sultana protiv koga su ustali, dok su sa druge strane prekinute povijesne i duhovne silnice koje ih vežu za centralnu ličnost njihova učenja, šejha Šafy al-dīna, koga je osmanski ideološki diskurs prisvojio. Na tom tragu jeste i narativ koji Bālī-efendija nudi Rustem-paši.

Pismo se otvara utješnim tonom za koji je nažalost nemoguće utvrditi da li dolazi kao odgovor na Rustem-pašin raniji dopis Bālī-efendiji ili na opće osjećanje osujećenosti u tom povijesnom trenutku. Stanje neuravnoteženosti, frustracije i manjka, prema tekstu pisma, izazvano

hovim biografskim rječnicima. Uz ‘Abdullāha al-Bosnawīja, Bālī-efendija nesumnjivo je najutjecajniji komentator i promotor ideja Ibn ‘Arabija u osmanskome učenom miljeu. O njemu više vidjeti u: Mustafa Kara, “Bālī-efendī Sofyali“, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 5, 1992, 20–21.

¹¹ Rustem-paša bio je veliki vezir od 1545 do 1553, i potom od 1555. do svoje smrti 1561. Cf. Erhan Afyoncu, “Rüstem-paşa“, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 35, 2008, 288–290.

¹² Bālī-efendija Rustem-pašu na početku pisma oslovljava sinom, uspostavljajući pokroviteljskim tonom prvenstvo vjerske nad svjetovnom vlašću. Cf. ELVP No. 103, f. 10r, citirano prema: Vladimir Minorsky, op. cit., str. 443.

je određenim zakašnjenjem u eliminiranju šaha Tahmaspa I, koje se nije odvijalo prema osmanskim planovima i željama. Bālī-efendija o tome kaže:

“Nakon upućivanja dove, kažem: ne trebaš reći i tvrditi da ovaj sveti pohod (*gazā*) nije ostvario svoj cilj i smisao (*murād*), da želje Njegova carskog veličanstva nisu ostvarene, da molitve učenjaka i dobrih nisu uslišene, te da povoljan utjecaj (*ta’sīr*) časnog Kur’ana nije obznanjen. U odgovoru ovdje ti kažem: postoje tri vrste ljudi koji upućuju molitve, obični narod, oni odabrani i oni najodabraniji. Prvi se mole da Uzvišeni Bog ispuni svaku želju Njegova veličanstva sultana. (...) Odabrani nisu znali šta je bio carski plan, ali su prihvatili da njegovo ostvarenje neće naići na Božiji blagoslov. To može dovesti do smutnije; tako naše molitve mogu biti u suprotnosti s onim što Uzvišeni želi, pa bismo u tom slučaju postali nepokorni (*‘āṣī*). Potom su se odabrani okrenuli još boljoj molitvi u kojoj se kaže: ‘Bože, ispuni sve ono što je korisno za našeg vladara’, kako to nalažu običaji odabrane kategorije ljudi.

Što se, pak, tiče onih najodabranijih (*aḥṣṣ*), njihova je obaveza da pogled usmjere na naredbu jer je vladar naredio molitve; oni moraju osmatrati i upražnjavati njegovu naredbu s najvećom pažnjom. Oni znaju da se stvari dešavaju u skladu s njegovom naredbom koja je nadahnuta providenjem (*kašf*) i intuitivnom spoznajom (*‘ilm-i ladunnī*). Zbog toga su se oni okrenuli molitvi; neka bude znano i to da ovu treću kategoriju čine najvrsniji među Božijim ugodnicima i da su stoga njihove molitve uslišane. Pošto su sve tri navedene kategorije činile molitvu za ispunjenje sultanovih želja i planova, nema sumnje da će njihove želje biti ispunjene. Nema nikakve sumnje u to da je utjecaj časnog Kur’ana vidno ostvaren.

Međutim, u prihvatanju molitvi, Božija pravila jesu sljedeće četiri stvari: da se ono što se u molitvi traži ispuni odmah i neposredno nakon njena upućivanja; da se molitve prihvate u samo nekim svojim dijelovima; da se molitva ostvari onakva kakva jeste (*‘aynī*), te da se ostvari nešto blagoslovljenije od traženoga, pa se tako ukazuje utjecaj časnog Kur’ana.

Prisustvo Alqāsa¹³ u zemljama islama nesumnjivo je pogubno. On je sada uklonjen, a u slučaju Tahmaspa [I] došlo je do izvjesnog zastoja. Namjera je bila i njega ukloniti iz tog kraljevstva, kako bi se uspostavio

¹³ O osmanskoj povijesnoj avanturi sa safavidskim princom Mirzom Alqasom vidi: John Walsh, “The Revolt of Alqas Mirza” *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, tome 68, 1976, 63–95.

Muhamedov vjerezakon. I to će se uskoro desiti i sultanove želje bit će ispunjene.¹⁴

Prvi dio pisma tvori povijesni i ideološki kontekst u kojem će se u nastavku raspravljati o kizilbašama, kao odanim slugama Tahmaspa I i osmanskim neprijateljima u Anadoliji. U nastavku pisma Bālī-efendi kaže:

“Ukažimo sada na ovu zloslutnu čeljad (*awlād-i šu‘m*), a ovo je vjerodostojno predanje koje sam čuo od istinoljubivih velikana naše zajednice. Šejh Šāfi, koji je predak ove zloslutne čeljadi, sâm pripada autentičnoj silsili šejhova. U silsilama koje sam vidio on se spominje kao *sejid*. Bilježi se da ga neki muršidi prihvataju i priznaju za sejida. Bilo da je uistinu sejid ili ne, ono što se mora poštovati jeste vjera islam. Poznato je dobro da je šejh Šāfi bio savršeni muršid (*muršid-i kāmīl*) i jedan od odabranih kod Boga (*ahlullah*). To je vjerodostojna predaja i sada ćemo prenijeti i pojasniti tu vijest (*ħabar*).

Jednog dana šejh Šāfi pozva u svoju privatnu odaju (*ħalvatgāh*) neko licinu svojih najuglednijih sljedbenika. Kad udoše zatekoše šejha u suzama. Usudili su se da ga zapitaju: ‘Zašto plačeš, voljeni šejhu?’, a on odgovori: ‘Sanjao sam jednom da u mojim preponama (*bel*) psići laju i dozivaju jedan drugog. Na taj san nisam se obazirao i dao sam mu nekakvo drukčije tumačenje. No, ono što je bilo suđeno da dođe na kraju je i došlo i nešto se pojavilo. Shvatio sam da se san odnosi na vanjštinu (ovaj svijet – *zāhir*). On potom zajeca: ‘Iz prepona čovjeka poput Muavije rodio se Jezid, a iz prepona pseta poput mene izroditi će se psi kako i slijedi i to se ne može izbjeći.’ Šejh potom iznova zaplaka. ‘Ova pseta koja laju u mojim preponama znak su da će se iz mojih nasljednika izroditi zulumčarska banda razbojnika koji će ustati i zatrti Muhamedov zakon. Oni će zlostavljati učene, pobožne vjernike, uništavajući ih sabljom i mučenjem. Neka ih Allah Uzvišeni uništi, i njih i njihov porod’.

Već ovo je dovoljno da pokaže imperijalni diskurs na djelu. Odvajanjem rodonačelnika od njegovih sljedbenika ispunjeni su svi potrebni

¹⁴ Vladimir Minorsky, op. cit., 443–444. Unatoč brojnim pokušajima, nažalost nisam stekao uvid u izvorni rukopis. Prijevod na bosanski sačinjen je prema engleskom prijevodu Minorskog, koji je na mnogo mjesta citirao iz izvornika u transkripciji ili originalnoj osmanskoj grafiji.

preduvjeti za njegovu punu integraciju u ortodoksni vjerski narativ, te izvršene sve potrebne pripreme za eliminaciju njegovih zastranjenih sljedbenika. Oštrina jezika Bālī-efendije i odlučnost rješenja koja stavlja na raspolaganje Rustem-paši, čak u vidu preporuke (*našihata*), najbolje opisuju sudbonosnost povijesnog trenutka. Bālī-efendija nastavlja:

“Pa tako, moj sine, učinak i preduvjet te molitve jeste da je neophodno poraziti to pleme sabljom i potpuno ih potčiniti (*qahr*), i mlado i staro među njima (*ulusunu kiçisini*), njihove imetke i njihove žene [zaplijeniti i orobiti] s izuzetkom djece (*şibyān*). Ne postoji drugi način jer je nemoguće preurediti to pleme ljubaznošću i milošću.

No, nastavimo dalje sa našim izlaganjem. Kada se šejhu Šāfiju približio kraj, on je pozvao svoje prijatelje i rekao im: ‘Složite se i obećajte mi da ćete između sebe odabrati nekoga ko će biti moj nasljednik. Moj sin nije vrijedan tog položaja. On neka nastoji usavršiti svoje vrline, a neka neko drugi sjedne na moje mjesto. Njemu nipošto ne dozvolite da sjedne na moje ognjište (*oğāq; ocak*), jer on toga nije vrijedan, niti je za taj položaj pogodan. Nakon što je tako iskazao svoju oporuku, šejh napusti ovaj prolazni svijet.”

Nakon toga autor pisma uspostavlja alternativni tok daljeg povijesnog razvoja sufijskog bratstva na čijem je čelu bio šejh, ali i njegovu postepenu transformaciju u politički entitet pod iranskim patronatom. U priči koja je puna neočekivanih obrta, izdaja i intriga, svjedočimo postepenoj transformaciji bratstva šejha Safijudina u najmanje dvama pravcima: iz duhovnog, derviškog bratstva u vjersko-politički pokret širokih razmjera u kojem se sve manje govori o muridima i sufijama, a sve više o sljedbenicima i pristalicama, pa tako potonja odrednica vremenom dominira, ali i iz sunizma u izvitopereni mesijanski šiizam koji će kulminirati s eponimom političke dinastije Safavida – šahom Ismailom I. Suvišno je govoriti o tome da je riječ o fiktivnoj povijesti, čak i u prostom faktografskom smislu, što je vidljivo odmah u nastavku pisma:

“Kažu da je šejh imao sina po imenu Muhamed-šah,¹⁵ koji je htio

¹⁵ Predanje je, svakako, povijesno neutemeljeno. Šejha Safijudina naslijedio je sin Šadr al-dīn Mūsā (704/1304–794/1392) koji je među očevim sljedbenicima bio priznat i uvažavan bez izuzetka. Opširnije vidi: Minorsky, op. cit., str. 445, fusnota 2; *Silsilāt-ul-nāssāb* (sic): généalogie de la dynastie Sāfāvy de la Perse par Cheik Hossein fils de

zauzeti očevo mjesto pa su se sljedbenici-sufije u tom smislu podijelili u dvije skupine: razuzdani pohotnici (*ahl-i hawā*), skupa s Muhamad-šahovom majkom pošli su na jednu stranu; oni su Muhamad-šaha postavili za očeva nasljednika i on je među neukim svijetom imao dosta sljedbenika i pristalica. Drugu skupinu činile su sufije koji su bili ljudi Istine (*ahl-i haqq*); oni nisu prihvatili ovu odluku, govoreći kako je to [imenovanje] suprotno šejhovoju oporuci.“

Kako su stvari dalje tekle, prilično je jasno i predvidivo. Iako Bālī-efendi na početku dvije skupine, unatoč ilegalnom prevratu na čelu reda, stavlja u istu ravan u vjerskom smislu, navodeći da su nakon rascjepa obje skupine djelovale u skladu s islamskim vjerozakonom, nedugo potom zloslutna sudbina sljedbenika okupljenih oko Muhamad-šaha postala je neizbježna. Bālī-efendijina izričitost nikoga ne može ostaviti u sumnji o tome šta se dešavalo:

“Muhamad-šah se ustoličio na očevo mjesto, ali je njegovo stanje (*hāl*) postalo takvo da je vremenom njegov skup (*maǧlis*) postao okupljalište razuzdanika (*ahl-i hawā*) i otpadnika (*rawāfiq*), dok su učeni i pobožni izbjegavali i zaobilazili njegov skup. Kada se njegov tabor umnožio, Muhamad-šahu je naumpala ideja vjerskog rata (*ǧazā*) pa je zaluden vlastitom manijom (*saudā*), za života pokrenuo nekoliko vojni protiv Gruzije.“

Nastavak pisma očekivano je posvećena raskolničkoj skupini koja će sukcesijom vrhunac svoje moći steći sa šahom Ismailom I. Osnovne karakteristike njihova povijesnog razvoja samo će dodatno eskalirati: vjerska izopačenost uzrokovana izostankom učenih i pobožnih nastavit će se do neprepoznatljivosti, a jedini preostali element vjerskog bit će zilotska odanost gazi, koja lišena svog osnovnog islamskog sadržaja, poprima oblik bespoštednog rata za teritorije, plijen i sljedbenike. O drugoj skupini sufija – ljudi Istine više ne čujemo ništa, što nije iznenađujuće. Fiktivno povijesno prisustvo istinskih sljedbenika šejha Šāfija dostatno je za postizanje krajnjeg cilja: odvajanje anadolskih alevija od eponimnog osnivača reda šejha Šāfija, njihovo lišavanje vjerske i povijesne zaleđine, te konačno uklanjanje kako to bez zazora nalaže Bālī-efendija osmanskom velikom veziru Rustem-paši. Nije pretjerano

cheik Abdāl Zāhedi, *Orientalischer Zeitschriftenverlag Iranschāhr* G. m. b. H., Berlin, s. a., 39–45; Roger Savory, *Iran under the Safavids*, Cambridge University Press, 1980, 9.

reći da su naknadni povijesni događaji, posebno u XVI stoljeću ali i kasnije, potvrdili osmansku viziju na djelu. Autor pisma Bālī-efendi nipošto nije usamljeni glas već polazi kao predstavnik čvrsto ukorijenjene tradicije koja, s neizbježnim nijansama, u sličnom ideološkom zahvatu tretira pitanje alevija u Anadoliji.

Iznova se postavlja sasvim opravdano pitanje u kojoj mjeri bujrući koji su danas dio rukopisnih kolekcija mogu biti autentični predstavnici alevijske tradicije? Ako je suditi po jeziku i sadržaju sarajevskog bujruka – vrlo malo. Iako tekst površinski sadrži elemente alevijskog simbolizma (broj četrdeset kao ukupan broj osobina četiriju vrsta duša, primordijalni status hazreti Alije kao rodonačelnika spoznaje), u isto vrijeme u njemu nema ništa što ne bi moglo naći svoje mjesto u bilo kojem “pravovjernom” sufijskom izvoru. Tu je sve na mjestu: četiri vrste duše sa svojim osobenostima, četiri vrste nivoa spoznaje (šerijat, tarikāt, marifet i hakikat), pa čak i istaknuti položaj hazreti Alije nije neuobičajen za tradicionalni sunijski sufizam jer mnoge silsile “pravovjernih” sufijskih redova upravo preko četvrtog pravovjernog halife i prvog šiitskog imama dosežu do Poslanika islama. *Duhovna ostvarenja* šejha Šāfija iz sarajevskog rukopisa jezikom, sadržajem i općim tonom bliža su tipičnoj sufijskoj *menakib*-literaturi osmanskog tipa nego alevijskim bujrucima kakvim ih poznajemo u autentičnoj tradiciji; možda je upravo to nadomještanje bila svrha njegova sastavljanja od strane nepoznatog autora i uvrštavanje u jednu međmuu raznorodnog sadržaja koja je danas dio rukopisne kolekcije Gazi Husrev-begove biblioteke.

Prijevod rukopisa

Iz duhovnih ostvarenja šejha Šāfija, Allah mu se smilovao

Kada punoljetni obveznik u vjeri,¹⁶ o vjeri i šerijatu stekne neke obavijesti, neka ih [u toj istoj mjeri] primijeni u praksi i neka vanjštinom bude musliman.¹⁷ Pošto se šerijat sastoji od riječi Poslanika islama, a tari-

¹⁶ U tekstu se spominje tehnički termin islamskog prava *mukallaf* koji označava osobu koja je dosegla obredno punoljetstvo, te je kao takva obavezna i odgovorna da upražnjava sve islamske obaveze i pridržava se islamskih propisa.

¹⁷ Iako se u osmanski tekst ili bosanski tekst prijevoda može učitati i konspirativno značenje ove preporuke da čovjek vanjštinom bude musliman kako bi zadovoljio formu i bio izuzet od eventualni neprijatnosti i progona, nastavak teksta to jasno

kat od djela Poslanika islama, mir neka je s njim, onda je obaveza svakog čovjeka da stupi na put tarikata i ozbiljno se trudi da stekne svoj udio u ljudskosti jer je Uzvišeni Istiniti u jednom *hadisi-kudsiju* rekao: “Sve stvari stvorio sam za čovjeka, a čovjeka sam stvorio za Sebe”.¹⁸ Reći čovjek jeste reći o Muhammede,¹⁹ jer čovjek je kod svih božanskih mudraca zbiljski na stupnju velikog kosmosa i malog kosmosa, više sfere i niže sfere, svijeta života i svijeta smrti; veliki kosmos je insan, mali kosmos je hajvan; viša sfera je insan, niža sfera je hajvan; svijet življenja je insan, svijet umiranja je hajvan. Tako je postalo jasno to da se navedenih šest položaja ustvari mogu sažeti na dva: prvi je Adem, koji je insan, a drugi je hajvan, kojega još nazivaju i hajvanskim Ademom. Svaki čovjek kod koga se nalaze zvjerske osobenosti [jeste hajvanski čovjek], premda je spoljašnjim oblikom čovjek, kod pristalica spoznaje taj njegov spoljašnji oblik nema vrijednosti, već su te osobenosti ono što ga definira. Čovjek se sastoji iz četiri stvari koje se još nazivaju i četiri elementa, a to su: vatra (*od*), vjetar (*yel*),²⁰ voda i zemlja. Ta četiri elementa raspoređena su u skladu s četirima temeljnim principima a to su: duša koja teži ka

opovrgava. Od obredno punoljetne osobe (*mukallafa*) zahtijeva se da se ne zadovolji samo šerijatom, koji, prema tumačenju autora, predstavlja riječi Poslanika islama, a s., već se od njega očekuje da učini korak više, da stupi na put tarikata koje se u tekstu definira kao djela Poslanika islama. Preporuka stoji i u vezi s dijelom rečenice koji joj prethodi: stepen do kojeg će neko biti musliman i vanjštinom u izravnoj je vezi s količinom obaviještenosti o šerijatu pa se i njegovo “muslimanstvo” proporcijalno povećava povećanjem znanja o islamskom vjerozakonu. Ono što je očigledno je da se od svakog muslimana očekuje da prije napunjenja obrednog punoljetstva, o čemu postoje izuzetno razrađeni propisi, neizostavno stekne neke obavijesti o šerijatu (*bir miqdār*) kako bi mogao zadovoljiti obavezu da vanjštinom bude musliman.

¹⁸ Navedeni hadisi-kudsi u tekstu je parafraziran na osmanskome. Iako se arapska varijanta spominje, nigdje se ne navodi izvor pa prevladava mišljenje da se radi o apokrifnom predanju.

¹⁹ Aluzija na sufijsko učenje o Savršenom čovjeku; prema autoru teksta, svaki čovjek stječe svoj udio u ljudskosti, a krajnje odredište tog duhovnog putovanja jeste stepen Savršenog čovjeka na kojem je bio Poslanik islama, a. s. Stoga reći čovjek, u tom značenju punine ljudskosti, jednako je kao i reći Muhammed, a. s.

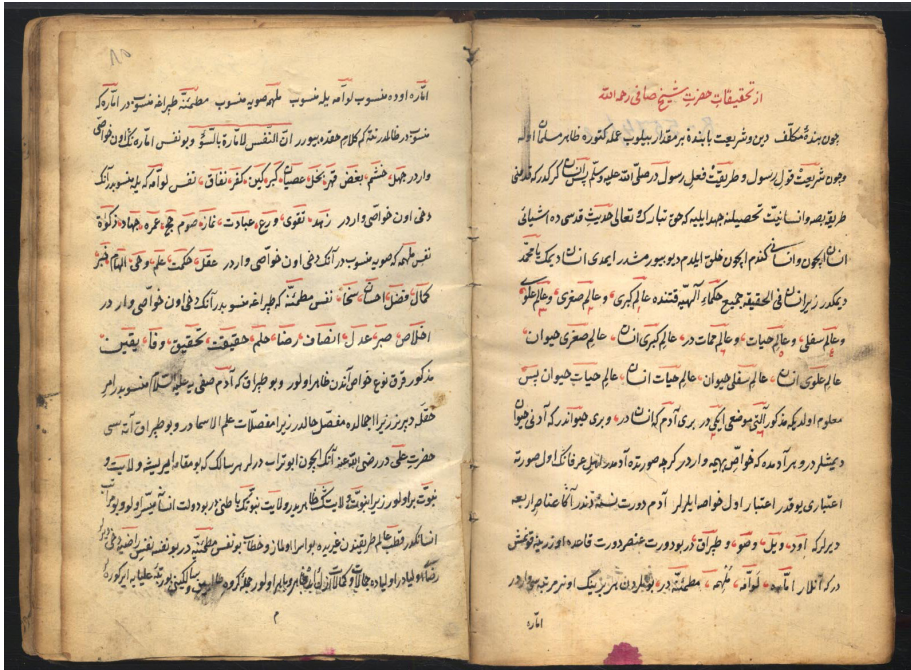
²⁰ Znakovita je upotreba stilski markiranog vokabulara. Umjesto neutralnih *ateş* i *hava* (ili *rüzgar*), u tekstu se navode stariji oblici *od* i *yel* koji su, sudeći prema čuvenom leksikografu Š. Samiju, odlika starijeg jezika. Cf. [Š. Sami], *Sami's Traditional Turkish Dictionary (in Arabic Script)*, vols. I & II, Libraire du Liban, Second Edition, Beirut, 1989, str. 185 (اوت) i str. 1552 (يل).

zlu (*'ammāre*), duša koja sama sebe kori (*lawwāme*), duša nadahnuta (*mulhima*) i duša uspokojena (*muṭma'inna*). Od tih, svakoj pripada po deset stupnjeva ili svojstava (*martaba*, *ḥawāṣṣ*).²¹ Duša koja teži ka zlu pripada vatri, duša koja sama sebe kori – vjetru, duša nadahnuta – vodi i duša uspokojena – zemlji. Duša koja teži ka zlu sama sebi nepravdu čini i o njoj Uzvišeni Istiniti kaže: “Ta duša je sklona zlu...” [Kur'an, XII: 53]. Ta duša ima deset osobenosti, a to su: (1) neznanje, (2) srdžba, (3) pakost, (4) nasilje, (5) sebičnost, (6) nepokornost, (7) gordost, (8) mržnja, (9) nevjerstvo i (10) licemjerstvo. Što se tiče duše koja samu sebe kori, ona pripada vjetru i ona ima deset osobenosti, a to su: (1) isposništvo, (2) bogobojaznost, (3) snishodljivost, (4) bogoslužje, (5) molitva, (6) post, (7) hodočašće, (8) 'umra, (9) džihad, (10) zekat. Duša nadahnuta pripada vodi i ona ima sljedećih deset osobenosti: (1) razboritost, (2) mudrost, (3) znanje, (4) Objavu, (5) nadahnuće, (6) obaviještenost, (7) savršenstvo, (8) vrlinu, (9) dobročinstvo i (10) darežljivost. Duša uspokojena pripada zemlji i ima sljedećih deset osobenosti: (1) iskrenost, (2) strpljenje, (3) pravda, (4) pravičnost, (5) zadovoljstvo, (6) blagost, (7) istinitost, (8) ostvarenost, (9) odanost i (10) osvjedochenost. Iz nje se pojavljuje navedenih četrdeset osobenosti.²² Ta zemlja koja se veže za šejha Safijudina naziva se Božanskom naredbom jer unatoč svojoj uopćenosti (*iğmāl*) sadrži opširnost (*mufaṣṣal*). Opširnost predstavlja znanje o Božijim imenima. Otac te zemlje jeste hazreti 'Alī, Bog zadovoljan njim bio, koji se iz tog razloga i naziva *Abū Turāb* (Otac zemlje).²³ Svaki duhovni pregalac koji dosegne ovaj stupanj duše uspokojene koja pripada zemlji uvidjet će na tom stupnju da su bogougodnost i poslanstvo jedno; poslanstvo

²¹ Na ovome mjestu u tekstu stoji *martaba*, ali se kasnije u istom značenju javlja termin *ḥawāṣṣ*.

²² Sa četrdeset svojstava koje ispoljavaju četiri vrste duše uspostavlja se broj četrdeset koji u islamskoj tradiciji simbolizira punoću, zaokruženost i savršenstvo. Tako je prema kur'anskom predanju Mūsā, a. s., sišao među svoje sljedbenike nakon četrdeset noći, dok je Poslanik islama, a. s., prvu objavu primio u četrdesetoj godini života. Broj četrdeset u alevijskoj tradiciji iznimno je važan jer simbolizira nebeski skup četrdeseterice čija je ovozemaljska refleksija ceremonija sjedinjenja (*ğam'*, tur. *cem*) po kojoj se i svetišta alevija nazivaju *cemevi*.

²³ Iznova u skladu s alevijskim i šiijskim učenjem, do izvjesne mjere i u skladu sa sufijskim učenjem, četvrti pravoupućeni halifa i prvi šiijski imam 'Alī b. Abī Ṭālib imenuje se kao nasljednik i legator ezoterijskih spoznaja islama koje potječu od Poslanika islama, a. s.



Faksimil: Gazi Husrev-begova biblioteka, R-5574/2, fols. 9b–10a

je spoljašnji vid bogougodnosti, a bogougodnost je unutrašnji vid poslanstva.²⁴ Ta sreća zapadne čovjeka na tom stepenu i ti stepeni pripadaju čovjeku. Te tajne nije moguće pronaći kod bilo koga drugog osim na putu prema Polu svijeta, a toj duši obraća se kao uspokojenoj; tu dušu još nazivaju i zadovoljnom dušom jer je zadovoljstvo kod bogougodnika; kod bogougodnika se javlja i blješti praiskonska Ljepota i Uptpunjenost. Sve skupine onih koji žude i napor čine žele dosegnuti taj uzvišeni stepen. (m).

²⁴ Sažeta aluzija na sufijsko učenje o bogougodništvu i njegovu odnosu spram poslanstva. Kontroverzna priroda ovog učenja, barem u shvatanju nekih pravnika, polučila je široke rasprave između pobornika ovog učenja, koje se u kasnijoj islamskoj tradiciji sufizma uglavnom veže uz ime Ibn 'Arabija i njihovih protivnika. Učenje o bogougodništvu i odnos prema poslanstvu redovno je stavka u osuđujućim fetvama nekih osmanskih šejhul-islama koje su iskazane protiv Ibn 'Arabija i njegovih sljedbenika. Opširnije u: Ahmed Zildžić, *Friend and Foe: Early Ottoman Reception of Ibn 'Arabī*, neobjavljena doktorska disertacija, UC Berkeley, 2012, 119–162, passim.

On a Sarajevo *buyruk*

Summary

The primary goal of this paper is to present *buyruks* as written sources of Alevi tradition generally on an example of one written specimen of a *buyruk* found in the collection of Gazi Husrev-bey library in Sarajevo. The paper speaks about etymology of the names of these sources, their most significant thematic points of reference, as well as the relation of Ottoman scientific tradition and imperial ideology towards the Alevis/Kizilbashs as exemplified in a letter of Bâli-efendi sent to Rustem-Pasha on that occasion. At the end of this paper there is an original translation of the Sarajevo *buyruk* to Bosnian with accompanying notes, as well as the facsimile of the writing.

Key words: Alevis, Kizilbashs, *buyruk*, Ottomans, Safavids, shaykh Şafy al-dîn, Gazi Husrev-bey's library

Bibliografija

Izvor:

- Gazi Husrev-begova biblioteka, R-5574/2, fols. 9b – 10a

Korištena literatura:

- [Š. Sami], *Sami's Traditional Turkish Dictionary (in Arabic Script)*, vols. I & II, Libraire du Liban, Second Edition, Beirut, 1989.
- Ahmed Zildžić, *Friend and Foe: Early Ottoman Reception of Ibn 'Arabī*, neobjavljena doktorska disertacija, UC Berkeley, 2012.
- Ayfer Karakaya-Stump, *Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah: Formation and Transformation of the Kizilbash / Alevi Communities in Ottoman Anatolia*, neobjavljena doktorska disertacija, Harvard University, 2008.
- D. Gershon Lewental, "Danon, Abraham" *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*. Executive Editor Norman A. Stillman. Brill Online, 2014. (http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world/danon-abraham-SIM_0006240)
- Erhan Afyoncu, "Rüstem-paşa", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 35, 2008, 288–290.
- John Walsh, "The Revolt of Alqas Mirza" *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, tome 68, 1976, 63–95.
- Mustafa Kara, "Bâli-efendi Sofyalı", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 5, 1992, 20–21.
- Roger Savory, *Iran under the Safavids*, Cambridge University Press, 1980.

- *Silsilāt-ul- nāssāb* (sic): généalogie de la dynastie Sāfāvy de la Perse par Cheik Hossein fils de cheik Abdāl Zāhedi, Orientalischer Zeitschriftenverlag *Iranschāhr* G. m. b. H., Berlin, s. a.
- Vladimir Minorsky, “Shaykh Bali-efendi on the Safavids“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 20, no. 1/3, 1957, 437–450.