

Amina Šiljak-Jesenković

**ODRAZI
LJUBAVNIH
MESNEVIJA**

U STIHOVIMA BOŠNJAČKIH
DIVANSKIH PJESNIKA

Izdavač:
Orijentalni institut u Sarajevu
Zmaja od Bosne 8 b, 71000 Sarajevo, BiH
e-mail: ois@bih.net.ba

Odgovorni urednik
Dr. Adnan Kadrić

Glavni urednik
Dr. Sabaheta Gaćanin

Recenzenti:
Prof. Dr. Fehim Nametak
Dr. Adnan Kadrić

Lektura i korektura
Mahir Sokolija

DTP i design korice
Tarik Jesenković

Štampa
Planjax

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

ŠILJAK-Jesenković, Amina

Odrzi ljubavnih mesnevlja u stihovima bošnjačkih divanskih pjesnika / Amina Šiljak-Jesenković.
- Sarajevo : Orientalni institut, 2016. - (XVIII+326 str.) ; 24 cm. - (Biblioteka Posebna izdanja / Orijen-
talni institut u Sarajevu ; 45)

Bibliografija: str. 307-316. - Conclusion. - Registar

ISBN 978-9958-626-30-2

a) Bosanskohercegovačka književnost - Divanska poezija - Književne kritike
821.163.4(497.6).09-1
821.411.21(497.6).09-1
821.512.161(497.6).09-1

COBISS.BH-ID 23159814

ORIJENTALNI INSTITUT U SARAJEVU

BIBLIOTEKA POSEBNA IZDANJA XLV

Amina Šiljak-Jesenković

ODRAZI
LJUBAVNIH MESNEVIJA
U STIHOVIMA BOŠNJAČKIH DIVANSKIH PJESNIKA

Sarajevo, 2016.

*Za strpljenje i razumijevanje u vrijeme nastajanja ove knjige
hvala mojoj porodici.*

*Za stručnu i znanstvenu podršku, pomoć i sugestije hvala
prof. dr. Fehimu Nametku, prof. dr. Kerimi Filan, dr. Sabaheti Ga-
čanin, dr. Adnanu Kadriću i prof. dr. Namiru Karahaliloviću.*

*Za razgovore o ezoterijskom čitanju sadržaja iznesenih u
ovoj knjizi, hvala hafizu Mehmedu Karahodžiću.*

*Za pomoć pri finaliziranju registra imena i geografskih poj-
mova hvala kolegama dr. Berinu Bajriću i Aidi Smailbegović.*

Autorica

Objavljivanje ove knjige pomogli su:



Fondacija za izdavaštvo - Fondacija
za nakladništvo, Sarajevo



Centar za civilizacije
na Balkanu

SADRŽAJ

Riječ unaprijed.....	IX
Tehničke napomene.....	XVI
1. BILJEŠKE O PJESNICIMA I NJIHOVIM DJELIMA	3
1.1. Mostarac Hasan Zijaija	3
1.2. Vahdetija Dobrunjanin	6
1.3. Derviš-paša Bajezidagić	9
1.4. Mehmed Fevzija.....	10
1.5. Hasan Kaimija	16
1.6. Sulejman Mezakija.....	29
1.7. Zekerija Sukkerija	33
1.8. Sabit Alauddin Užičanin	39
1.8.1. Mesnevije i Divan Sabita Alauddina Užičanina.....	39
1.9. Rušdija Mostarac.....	47
1.10. Osman Šehdija Bjelopoljak	50
1.11. Ahmed Hatem Bjelopoljak	53
1.12. Mehmed Mejlija Guranija	56
1.13. Fadil-paša Šerifović.....	59
1.14. Arif Hikmet-beg Rizvanbegović	60
2. PRIČA ZBIJENA U SIMBOL	66
2.1. Prizivanje <i>Najljepšeg kazivanja</i> : Jusuf i Zulejha	66
2.1.1. Kazivanje o Jusufu, mesnevije o Jusufu i Zulejhi	71
2.1.2. Jusuf u poslaničkom i bogougodničkom rodoslovu.....	72
2.1.3. Motiv sna: Jusufov san, Zulejhin san, san Jusufovih drugova iz tamnice, san egipatskog vladara	73
2.1.4. Motiv Jusufove ljepote	74
2.1.5. Motiv bunara	78
2.1.6. Aluzije i reminiscencije na dražbu na kojoj se našao Jusuf	81

2.1.7. Jakubove suze, Jakubov dom nakon odvođenja Jusufa – Kuća tuge	84
2.1.8. Zavist Jusufove braće	90
2.1.9. Zulejhina ljubav	91
2.1.10. Zulejhina palača.....	93
2.1.11. Egipatski namjesnik i Jusuf na poziciji namjesnika	94
2.1.12. Motiv Jusufa u tamnici.....	96
2.1.13. Središte Ljubavi	97
2.1.14. Motiv Jusufove košulje	99
2.1.15. Motiv mudžize – kada je dijete u kolijevci u odbranu Jusufa progovorilo	102
2.1.16. Motiv oskudice u kojoj je Jusuf postavljen za nadzornika državne riznice.....	102
2.2. Dva karaktera ljubavi: U Širin zaljubljeni Ferhad i Husrev....	103
2.2.1. Ferhad	107
2.2.1.1. Ferhad i Bisutun	112
2.2.1.2. Ferhad i Medžnun	120
2.2.1.3. Ferhad i Husrev	124
2.2.2. Širin – slatkousna ljepotica	129
2.2.3. Husrev	132
2.2.4. Referencije na sporedne junake iz mesneviya o Husrevu i Širin.....	136
2.2.4.1. Ko je Behzad?	138
2.3. Kajs/Medžnun i Lejla	144
2.3.1. Junaci mesneviya o Lejli i Medžnunu kao figura simulacije u stihovima bošnjačkih divanskih pjesnika	148
2.3.2. Arhetip zaljubljenoga – Kajs koji postaje Medžnun (lud, opsjednut)	150
2.3.2.1. Kajsovo emocionalno i mentalno stanje	165
2.3.2.2. Kajsov fizički izgled kao odraz njegovog mentalnog stanja, Kajsov odlazak u pustinju, druženje sa zvijerima.....	171
2.3.2.3. Slika gnijezda na Kajsovoj glavi.....	175
2.3.2.4. Medžnun – ludak u okovima	178

2.3.2.5. Medžnun u pustinji.....	183
2.3.3. Ogled o Lejli – Paslika Ljubljenog	196
2.4. Iskendername – Iskender, Voda života i brana u zrcalima Bošnjaka.....	210
2.4.1. Iskenderovo ogledalo.....	210
2.4.2. Od ogledala do vrela Vode Života.....	214
2.4.3. Iskenderova brana.....	217
2.4.4. Iskenderova varka za Kaydafu.....	218
2.4.5. Iskenderova kruna, Iskender i njegov učitelj Aristotel	220
2.5. Vamik i Azra	221
2.6. Edhem i Huma	225
2.7. Tragajući za Šejhom Abdurrezakom.....	228
3. O LJUBAVNIM MESNEVIJAMA S MANJIM INDEKSOM FREKVENCIJE ČITATNOSTI.....	233
3.1. Huma i Humajun	233
3.2. Süheyl i Nevbahar	232
3.3. Hûrşîd i Ferahşad.....	238
3.4. Varka i Gülşah.....	239
3.5. Işknâme (Ferruh i Huma).....	240
3.6. Džemşidova čaša naspram Cemşidove opijenosti Hûrşîd ...	242
4. OD SIMBOLA DO JUNAKA – REIFIKACIJA I ALEGORIJA.....	248
4.1. Nebeski ljubavnici uzdignuti do simbola	251
4.1.1. Mihr ü Meh	251
4.1.2. Mihr ü Vefa	253
4.2. U potrazi za Imaginacijom i Prijateljem	255
4.3. Slavuj i Ruža	260
4.4. Leptir i svijeća	272
4.5. Ljepota i Ljubav.....	277

5. Narodne ljubavne priče.....	279
6. Zaključak	280
7. Conclusion	293
8. Izvori i selektivna bibliografija	307
9. Indeks imena i geografskih pojmova	317

Riječ unaprijed

Zahvala pripada Jedinome, Tvorcu koji je podučio Adema nazivima svih stvari. Sveznajućemu, koji je stvorio svijet jer je kao skrivena riznica poželio da bude spoznat. I neka je mir i blagoslov na Mustafu Muhammeda – do kojeg je luča Njegove svjetlosti prenošena u poslaničkome slijedu – i od kojeg ta luča ostaje svijetliti na odabranima u Njegovoj sljedbi. I neka je mir i blagoslov na sve lučonoše, i neka su blagoslovljeni svi koji su tragali za otkrovenjem tajne, i neka je posvećena tajna svima koji su jastvo poništili u Zbilji, onima koji su se ostvarili u Istinskome Znanju. I da za svaki znak koji u ovom radu budem uspjela prepoznati i protumačiti nagrada pripadne i onima koji su bili moji učitelji, svima koji su me po formi ili suštini pripremali, podučavali, vodili i ohrabivali kako bih uradila ovu zadaću.

Povodi pisanju

Prošlo je više od desetljeća, a tada sam bila zabavljena leksikom, semantikom, stilistikom, došao mi je prijatelj koji je tih dana u Sarajevu postavljao Šekspirovu dramu *Romeo i Julija*, i pitao me za ljubavnu priču u književnosti Islamskog Parnasa. Tad sam mu ukazala na priču o Medžnunu i Lejli, i dok sam svom prijatelju govorila o arhitekstu i književnim djelima napisanim na ovu temu, shvatila sam da nije riječ o jednom književnom djelu ili nekolicini književnih djela, već o čitavom konceptu, o strukturalno čvrstom i istovremeno po sadržaju sasvim otvorenome, nedovršenome (i nedovršivome) tekstu koji se nadovezuje, pojašnjava, uvijek nanovo iščitava i izriče, tekstu čiji prizori – poput zadivljujućih minijatura – postaju semiološki zgusnute oznake unutar drugog diskursa.

Hrabrost neznalice – prva pitanja

Odlučila sam krenuti u potragu za ishodištem ovih oznaka, za njihovim funkcijama unutar jezika divanske poezije, pokušati odgovoriti na pitanja o (ne)proizvoljnosti ovih znakova, razriješiti dileme o njihovoj dinamičnosti ili statičnosti, potražiti njihove ekvivalente – i zapitati se je li riječ o ekvivalentima u drugim pričama, je li riječ o variranju, a potom i semiotičkom sabijanju različitih Imena jednoga Označenog, pokušati odgovoriti na pitanja o funkcijama ovih zgusnutih oznaka, odgovoriti je li riječ o mnoštvu unutar jedinstva teksta ili Jedinstvu koje se zrcali u mnoštvu. I otuda, zatečena brojnim pitanjima, dugo nisam uspijevala pronaći sve odgovore za kojim sam tragala, dugo nisam uspijevala staviti tačku, jer moj um nije bio kadar prepoznati da je ukupan smisao, ukupno znanje sažeto u jednoj Tačci. S jedne strane, bila sam zapitana da li je na desetke djela s jednim naslovom napisanih u istoj formi, u svojoj čvrstoj strukturi, epigonska književnost, i da li je i zašto bilo potrebno da veliki broj autora (koji su svoje jastvo poništili u svom pjesničkom imenu) ispisuju jednu priču, da se vraćaju na jedan arhitekst, potekao iz narodne tradicije, povijesne predaje, pjesničke fikcije, ili svetih knjiga i svetih predaja. I još više, bila sam zapitana jesu li i ove priče, u kojima se javljaju jednako nominirani junaci, zapravo dijelovi jednoga (hiper)teksta, kojim se nastoji objasniti teško izrecivi put ljudskoga traganja za utakanjem u Ljubav koja jeste Istina? Jesu li junaci u različitim djelima prototipi osnovnih tipova ljudskog bića kako ih promatra psihologija, i je li razlog nastanka mnoštva djela zapravo pokušaj da se putovanje ka ostvarenju u Ljubavi objasni kroz različite karaktere, različite psihološke profile putnika? Jesu li zgusnute slike iz ovih književnih djela prenošene u drugi diskurs kao statičan ili dinamičan jezični znak, da li ove slike prenesene u kratke književne forme referiraju na temeljna karakterna obilježja junaka ili suodnos dva glavna junaka našeg strukturalno čvrstog i značenjski otvorenoga djela (prototeksta), na stanja u kojima se on nalazi i stupnjeve koje

X

prolazi na svom putovanju, na radnje koje obavlja ili koje ga za-
tiču? I ponajviše od svega, tragala sam za odgovorom da li je ovaj
koncept, ili ovaj hipertekst, bio prepoznat, i ako jeste, u kojoj mje-
ri, u mojoj književnoj baštini – u divanskoj poeziji Bošnjaka?

Tada, u sebi, na ovom putu, prepoznajem glavne junake mo-
jih priča: zaljubljena u svoje predstave o Odgovorima, poput Kajsja
– nekada lutajući po pustinjama i brdima svojih knjiga, okružena
zvijerima vlastitih poriva, poput Ferhada – probijajući planine sa-
držaja i značenja, poput Zulejhe – vođena svojim snom i nadom
da će se moji odgovori pojaviti, slijepa i zatvorena u Kuću Tuge
poput Jakuba, nadajući se da će mi Košulja vratiti vid, poput Šej-
ha San'ana – na početku ohola od uvjerenosti u stečeno znanje, a
potom – sasvim ponižena u svojoj opsesiji i traganjima za Odgovo-
rom, poput Iskendera – usmjerena da pronađem odgovore koji su
za mene vrelo Vode Života, zrcalo u kojem će mi se ukazati Istina,
poput Husreva – hrabra, svojeglava, ponekad spremna na kom-
promise koji me odvođe od moga Cilja...

U potrazi za putem

Odgovore na ova pitanja htjela sam pronaći i učiniti ih jasnim sebi,
ali i svima koji budu čitali ovaj tekst, osjećajući obavezu i prema
znanstvenim i intelektualnim krugovima, ali i prema prosječnom
bosanskohercegovačkom čitaocu koji bez predznanja o ovoj obla-
sti želi saznati nešto o svojoj književnoj i duhovnoj baštini. Stoga
sam se na jednoj strani upustila u razmatranje sadržaja pojedinih
ljubavnih mesnevijskih kao prototeksta iz kojeg će se razviti i u krat-
kim poetskim formama bošnjačkih divanskih pjesnika biti preno-
šeni “semantički zgusnuti znakovi”, a na drugoj nastojala objasniti
pojam književne forme mesnevi, i dati pregled historijskog ra-
zvoja i tematske klasifikacije ove književne forme, usredotočujući
se na djela nastala u predosmanskom i osmanskom periodu na
svim teritorijama Imperije. To istraživanje obuhvaćeno je u zaseb-
noj knjizi. Potom, budući da je nesumnjivo riječ o književnome

djelu (ili književnim djelima) – na prvi pogled “zatvorenim“ cjelinama stroge metričke forme (aruz metar), u kojima su sasvim jasno utvrđeni raspored i odnosi među dijelovima, te odnos dijelova i cjeline, činilo mi se najprimjerenijim kombinirati metod jednog od najvažnijih predstavnika škole ruskog formalizma – Vladimira Proppa¹ na koju će se nasloniti evropski, a potom i američki strukturalisti, i strukturalno-semiotički metod Jurija Lotmana.² Naime, kako pred sobom imam veliki broj zaokruženih književnih djela – klasičnih umjetničkih tekstova baziranih na “sadržaju sa veoma brojnim elementima bajke” i sačinjenih unutar jednoga sistema, potrebno je preispitati jedinice i odnose jedinica unutar datoga sistema, i ukazati na njihovu strukturu. Također, kako su ta književna djela stvorena sistemom znakova sposobnim da nose značenja, i to sistemom znakova karakterističnih za kulturu Islamskog Parnasa, i kako je njihovo zajedničko obilježje sadržaj – ljubavna priča, nužno je ispitati i strukture koje sadrže i prenose značenja, te sam ovaj korpus odlučili propitati kroz strukturalno-semiotički pristup. Dakle, s jedne strane sam korpus ljubavnih mesnevia promatrala kao “modelativni sistem”, a s druge kao “komunikacijski sistem“ koji mi kao čitaocu prenosi “složenu i slojevitú poruku“ – i to kroz informacije sadržane u njegovom unutarnjem ustrojstvu, u funkcionalnoj međuzavisnosti njegovih činilaca višega reda (siže, fabula, likovi, njihovi međusobni odnosi i njihove sudbine), koji će – potom, biti uvedeni u drugi diskurs.³ Iako polazim od pretpostavke da su bošnjački divanski pjesnici, koji su u svoje kratke književne forme uvodili “znakove“ proizašle iz “složene i slojevite poruke“ korpusa ljubavnih mesnevia, bez obzira na historijski jaz i etnički različite društvene sredine u kojima su mesnevia (kao prototekst) i djela naših analiziranih pjesnika (kao metatekst)

1 V. Vladimir Prop, *Morfologija bajke*, 9-202.

2 Zdenko Lešić, *Teorija književnosti*, 138.

3 Uporište za Lotmanovo strukturalno-semiotičko tumačenje iz: Zdenko Lešić, *Teorija književnosti*, 138-141.

nastajala, kao primaoci poruke prototeksta – književnog korpusa ljubavne mesnevijske – dijelili isti kod s autorima mesnevijske, u onom momentu kada bosanskohercegovački čitalac mesnevijske u svoju poeziju uvodi “znakove“ preuzete iz tekstova ljubavnih mesnevijske, do granica mogućnosti strukturalističkog pristupa me s jedne strane, dovode vantekstovne veze koje zadiru u historiju kulture i “obuhvataju ne samo odnos između jedinica teksta i elemenata stvarnosti koje oni označavaju već i promjenjivu recepciju književnog teksta“⁴, a s druge otvorenost književnog djela koje se nastavlja, koje se dopisuje u drugom vremenu i drugom rukom, koje se aktualizira kroz čitanje, sažimanje i stvara novi znak, koji potiče stvaranje novih tekstova kao stvaralačkih odgovora na to djelo.

Kako ni kroz pristup ruskih formalista, ni kroz pristup strukturalista ne mogu pronaći svoje odgovore, posežem za modernim teorijama tekstualnosti. U najkraćim crtama pokušat ću nabrojati razloge za ovaj pristup:

- Već smo utvrdili da se “tekst“ koji iščitavamo u ljubavnim mesnevijskama tematski naslanja na “arhitekst“ (arapska narodna priča, kur’ansko kazivanje i svete predaje, predaja iz Firdusijeve *Šahname*, predaju o Ibrahimu sinu Edhemovom, predaja o suvremeniku Abdulkadira Gejlanija, Ibn Saka’u), i “prototekst“ (mesnevijske perzijskih autora – Nizamija, Attara, Džamija, njihovih turskih prijevoda, te ranijih turskih centralnoazijskih i anadolskih, predosmanskih ili osmanskih autora).
- Taj sadržaj se kao “tekst“ u najširem smislu kako ga definira semiotika – “kao skupina signala koja putem nekog medija (...) prema određenom kodnom sistemu stiže od pošiljaoca do primaoca”⁵ – još u klasičnom periodu javlja kroz medij pisanoga / pjevanoga teksta (mesnevijske), narodne priče,

4 *Isto*, 141.

5 *Isto*, 92.

igrokaza u pučkom teatru sjenki (Karadžoz), minijature, a u novije vrijeme (kraj 19. stoljeća) i kroz operu, dramu, te iza druge polovice 20. stoljeća i kroz film.

- Svako pojedino djelo korpusa ljubavne mesnevia pred nama se pokazuje i kao umjetnički akt određenoga autora ali istovremeno i kao čin recepcije koji će tako biti aktualiziran, da bi ponovo – poput sjemena bačenog u plodnu zemlju – kao novi umjetnički akt ponikao u drugom djelu, kao “citat bez navodnika”, u vidu aluzije, reminiscencije, parafraze.⁶ Upravo to je citatnost koja “razvija ideju Mihaila Bahtina da je književno djelo *karika u lancu govora*, i da je ono *kao i replika u dijalogu*, uvijek povezano s drugim djelima. U toj povezanosti tekstova razvija se ono svojstvo teksta koje je Bahtin nazvao *dijalogizam*.”⁷
- Ovom knjigom imamo za cilj ukazati na aluzije i reminiscencije na sadržaje brojnih ljubavnih mesnevia kao prototekst u različitim poetskim formama bošnjačkih divanskih autora.

Kako sadržaje ljubavnih mesnevia posmatramo kroz nastojanje iskazivanja neizrecivog, odnosno pripovijedanja o iskustvu tesavvufske ljubavi i duhovnog putovanja kroz spoznaju, koje se završava u tački u kojoj se stvoreni (čovjek) sjedinjuje sa svojim Stvoriteljem, i kako najveći broj djela divanske književnosti promatramo u ovom svjetlu, sasvim je logično da se i bošnjački divanski pjesnici naslanjaju na ova djela i da u svojim djelima referiraju na pojedine likove ljubavnih mesnevia, njihova stanja i radnju ovih tekstova. Zanimljivo je da je popularnost određene teme o kojoj svjedoči brojnost o njoj napisanih djela, proporcionalna frekvenciji elemenata tog djela (likova, njihovih stanja i događanja)

6 Upor. *Isto*, 100.

7 Upor. *Isto*, 99.

na koje svi, pa i bošnjački, divanski autori referiraju u svojim stihovima. Naime, priču o Jusufu i Zulejhi, Medžnunu i Lejli, Ferhadu i Širin i Husrevu i Širin u formi mesnevice interpretirali su deseci perzijskih, a potom i seldžučkih, čagatajskih i osmanskih autora, prijepisi ovih djela postojali su u brojnim bibliotekama, i samim tim ova su djela bila dostupnija širem čitalačkom auditoriju, pa tako i potonjim autorima koji su referirali na ove priče u svojim književnim djelima.

Mi ćemo u ovoj knjizi ukazati na stihove u kojim bošnjački divanski pjesnici referiraju na sadržaje ljubavnih mesnevia. S druge strane, ukazat ćemo na opće imenice koje u divanskoj književnosti dobijaju transponirano značenje, odnosno postaju termini za određeni fenomen u tesavvufskom mišljenju, i kao takvi se pojavljuju u mesnevijama kao vlastita imena junaka. Sasvim logično, teme na koje je napisano najviše mesnevia kod različitih autora jesu i teme na koje pjesnici najviše, pa čak i u najviše različitih detalja, referiraju u kraćim poetskim formama. Otuda smo se opredijelili da u ovoj knjizi redoslijed ozrcaljenih priča bude proporcionalan frekventnosti i različitosti referencija kod bošnjačkih divanskih pjesnika. U drugoj skupini dajemo primjere ljubavnih mesnevia koje imaju značaj za ukupno razumijevanje samih sadržaja, te bez obzira na to što su na tu temu napisana tek dva ili tri djela, značajni su za povijest ove književne forme i ovog žanra, i na kraju, primjere u kojima su semantički bremeniti termini motivirali pojavu mesnevia čiji su glavni junaci reificirani označitelji za opće apstraktne imenice, nebeska tijela, biljke ili životinje.

Također, na samom početku ćemo donijeti najkraće bilješke o bošnjačkim autorima čija djela predstavljaju naš istraživački korpus, i uputiti na literaturu u kojoj se o njima može pronaći više podataka.

Tehničke napomene

1. Napomena o bilježenju antroponima i toponima

Imena turskih i osmanskih autora bilježili smo turskom latinicom, kao i većinu imena junaka mesnevia čijim smo se sadržajem bavili (primjer: Çelebioğlu, Celîlî, Gülşah, Süheyl, Cemşîd). Izuzeci su imena junaka koji su već u našoj literaturi poznati (primjer: Lejla, Medžnun, Širin; također Šem', Žale, Pervane) njih smo bilježili prema izgovoru u našem jeziku. Moramo priznati da smo dvojili (i u različitim fazama pisanja teksta često mijenjali odluku) da li da sve antroponime i toponime bilježimo u bosanskoj latiničnoj adaptaciji, kao i da li da imena junaka koja leksički imaju značenje apstraktnog ili astrološkog pojma, pojmova iz flore i faune ili označuju predmete u izvanjezičnoj realnosti prevodimo njihovim semantičkim ekvivalentima u bosanskome jeziku, te smo gdjekada pribjegli i ovom postupku (Slavuj i Ruža). Toponime iz Anadolije bilježili smo turskom latinicom (Kütahya, Konya, Menteşe), dok smo toponime i etnonime izvan Anadolije bilježili našom latinicom, i to u varijanti u kojoj su poznati u literaturi na bosanskom jeziku (Ermenka, Perzijanac, Čirgin, Španija, Dunav); za neke toponime zadržali smo i fonetsko-fonološku adaptaciju preuzetu iz turskog jezika, ali smo ih upotrebljavali ravnopravno s toponimima prisutnim u bosanskome jeziku (Misir / Egipat, Bizantija / Rumelija). Imena arapskih i perzijskih autora najčešće smo bilježili u formi prilagođenoj bosanskome jeziku, osobito ako je takva praksa postojala u našoj literaturi i ako su njihova djela prihvaćena kao baština civilizacijskog kruga kojemu i sami pripadamo (Ibn Arebi, Nizami Gendževi, Džami, Šebusteri). Imena i mahlase bošnjačkih autora osmanskog perioda bilježili smo u bosanskom tekstu u varijanti u kojoj su ti autori poznati u nas (Kaimija, Zijaija, Sukkerija, Rušdija, Mezakija), dok smo kod citiranja turskoga izvora iste mahlase bilježili turskom latinicom (Ziyâî, Kâimî, Sükkerî, Rüşdî, Mezakî). Smatrali smo da bismo primjenom znanstvene transkripcije u bilježenju ovih imena u bosanskome tekstu prihvatili tendencije odbacivanja ovih autora kao stranih, dalekih,

odnosno da bismo time zaniijekali njihovu pripadnost ovome tlu i govornicima bosanskoga jezika i odrekli se prava da njihova djela budu naša baština.

2. Napomena o transliteraciji osmanskoga teksta

S ciljem pojednostavljivanja sadržaja, a imajući u vidu da se u našem radu ne osvrćemo na fonetske, fonološke, pravopisne, morfo-sintaktičke i sintaktičke odlike teksta, citate turskih izvornika stihova bošnjačkih pjesnika transliterirali smo obraćajući pažnju na minimalni par, odnosno obilježavali one znakove koji bi mogli dovesti do zabune u značenju ili krivog razumijevanja teksta (npr. dužine vokala).

3. Napomena o skraćenicama za izvore i poetske forme

S obzirom na obiman korpus i veliki broj stihova citiranih u radu, koristili smo skraćenice koje se odnose na frekventne pojmove – poetske forme, po sadržaju obilježene poetske vrste (tarih, munadžat) i naslove izvora. Za manje frekventne poetske forme (npr. nedovršeni gazel, nazm) nismo koristili kratice. Za neke pjesme nismo navodili ni formu, već samo redni broj pod kojim se nalazi u korištenom izvoru.

- b. – bejt
- G. – gazel
- K. – Kasida
- Mrb. – Murabba'
- Mfrd. – müfred
- R. – Rubaija
- T. - tarih
- Tcb. – Terci-i bend
- Tkb. – Terkib-i bend

Kako tekst ne bismo bespotrebno opterećivali fusnotama – budući da su nam gdjekada potrebne za dodatno tumačenje stiha – prilikom citiranja stihova naših autora, navodili smo mahlas autora, oznaku izvora (Divan, Mesnevi, Varidat), potom skraćenicu za poetsku formu iz koje navodimo stih, redni broj pjesme u djelu ili datoj

formi i na kraju redni broj bejta u pjesmi. (primjer: Ziyâî, *Divan*, G. 341/2, Ziyâî, *Mesnevi*, b. 451, Rüşdî, *Divan*, mfrd. 343, Şehdî, *Divan*, K. 26/4, Kaimi, *Divan*, 147/2).

Izvori su opisani u bilješkama o autorima i navedeni u popisu izvora i literature na kraju knjige.



**ODRAZI
LJUBAVNIH
MESNEVIJA**

U STIHOVIMA BOŠNJAČKIH
DIVANSKIH PJESNIKA

1.

Bilješke o pjesnicima i njihovim djelima

1.1. MOSTARAC HASAN ZIJAIJA

(U daljem tekstu Zijaija) – pjesnik kojeg Šabanović naziva jednim od “najvećih naših lirskih pjesnika iz XVI stoljeća”, i navodi izvore u kojima je ovaj autor prethodno bio spominjan, od Hadži Halife, Kafzadea, preko Hammera, M. Süreyye, Bašagića, pa do Handžića, te podatke o djelima i rukopisnim primjercima njegovih djela, i naslanjajući se na njegovu mesneviju *Kıssa-i Şeyh Abdurrezzak*, prenosi one podatke koje autor o sebi daje u prologu spomenute, i u gornjem tekstu opširno prepričane mesnevije.¹ O ovom autoru na našim prostorima pisao je i Džemal Ćehajić, koji u svom radu objavljuje izvornike i prijevode nekolicine Zijaijinih pjesama iz rukopisa koji se do ciljanog spaljivanja fundusa Orijentalnog instituta čuvao pod brojem 4287.² Fehim Nametak također donosi vrijedne bilješke o Zijaiji, među kojima posebno moramo istaći da kod Nametka po prvi put na našim prostorima biva objavljen podatak o tarihu pjesnikove smrti iz 933/1585. godine, čime ovaj autor dovodi u pitanje do tada uvriježeno mišljenje da je Zijaija

-
- 1 Hazim Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, 72-76.
 - 2 Džemal Ćehajić, “Ziya’i Hasan Čalabi al-Mostari – Ziya’i Hasan al-Mostari”, POF 22-23/1972-73, 329-344.

umro 932. godine.³ Isti autor kroz dva rada o Zijaijinim tarihima značajno doprinosi rasvjetljavanju djela, ali i Zijaijine biografije, kao i vremena i prostora u kojem je živio.⁴ Alena Čatović također je bitno doprinijela proučavanju ovog autora na našim prostorima, kako u svojoj doktorskoj disertaciji, tako i u izboru iz *Divana* koji je objavila, te brojnim pojedinačnim radovima o različitim aspektima pisane ostavštine ovog mostarskog pjesnika.⁵ Najviše podataka o Zijaiji doznajemo iz dva djela Müberrê Gürgendereli,⁶ koja ukazuje na nedostatak podataka u tezkirama i drugim djelima. U Zijaijinom *Divanu* i mesneviyi o Šejhu San'ânu pronalazi stihove autobiografskog sadržaja, i zaključuje da je živio u teškoj oskudici, u oronuloj kući, punoj miševa, u kojoj puše i prokišnjava sa svih strana, a peć dimi tako da djeca stalno plaču (Hane-i Virane Kaside); na osnovu kaside posvećene Sinan-paši zaključuje da je pjesnik u jednom periodu života bio izložen nekoj potvori; siguran u svoje pjesničko umijeće, Zijaija činjenicu nepriznavanja njegovog talenta pripisuje tome što je "ostao u vilajetu nitkova", gdje je zaboravio i ono što je znao; također na osnovu uvodnog dijela mesneviye, prenosi da je u nekom periodu s porodicom otišao u

3 Fehim Nametak, *Divanska književnost Bošnjaka*, 30-33.

4 Fehim Nametak, "Kronostihovi mostarskog pjesnika Hasana Zijaije", *Trava od srca: Hrvatske Indije 2* (Posvećeno akademiku Radoslavu Katičiću), 191-205; Fehim Nametak, "Hasan Zijaija – pjesnikovi zapisi o sebi i svome gradu", *Beharistan*, br. 2, 12-24; Fehim Nametak, "Zijai, Hasan Mostarac", *Leksikon stranih pisaca* (LSP), 1175.

5 Alena Čatović, *Orijentalno-islamska književna tradicija u stvaralaštvu Hasana Zijaije Mostarca*, Filozofski fakultet u Sarajevu, 3. 6. 2009; Hasan Zijaija Mostarac, *Divan*, priredila Alena Čatović, Dobra knjiga, Sarajevo, 2010, 221 str.; Alena Čatović, "Otklon od književne tradicije u Kasidi kamenjaru Hasana Zijaije Mostarca", *POF 60/2010*, 171-182; "Sufijska orijentacija Hasana Zijaije Mostarca", *Mjesto i uloga derviških redova u Bosni i Hercegovini – Zbornik radova povodom obilježavanja 800 godina od rođenja Dželaluddina Rumija*, Orijentalni institut u Sarajevu i Naučnoistraživački institut "Ibn Sina", 399-405.

6 Müberrâ Gürgendereli, *Hasan Ziyâi Hayatı Eserleri Sanatı ve Divanı*; Mostarlı Ziyâi: *Şeyh-i San'ân Mesnevisi*, hazırlayan Müberrâ Gürgendereli.

tuđinu (na obali mora), gdje nije uspio osigurati egzistenciju, tako da se odlučio vratiti u svoj kraj, te po povratku zadobija potporu i pomoć Yahyalı Mehmed-bega, koji je i sam bio pjesnik (koristio je mahlas Vusuli), i tako se izbavlja iz siromaštva. Kako u stihovima izražava nadu da će ga Bog osloboditi siromaštva, i omogućiti mu da ode na hadž, Gürgendereli zaključuje da ovu svetu dužnost nije imao priliku obaviti. Autorica ukazuje i na stihove u kojim se Zijaija, tužeći se na siromaštvo, žali što nema para kako bi se bavio trgovinom, niti kakvog zanata (što nije ni tabak, ni demirdžija ni bojadžija). Na osnovu jednog tariha iz 991. godine zaključuje da je potkraj života bio vaiz, te navodi da je umro od kuge 992. godine.⁷ Rukopisi Zijaijina *Divana* i *Kıssa-i Şeyh Abdürrezzâk* pronađeni su i objavljeni u latiničnom pismu, dok njegova mesnevija *Varka i Gülşâh*, koju spominje u *Kıssa-i Şeyh Abdürrezzâk* nije pronađena ni u rukopisu. U naš korpus uvrstili smo oba ova djela, i to *Kıssa-i Şeyh Abdürrezzâk* smo promatrali sa jedne strane kao prototekst, a sa druge strane i kao metatekst u kojem smo, kao i u Zijaijinom *Divanu*, propitivali motive osmanskih ljubavnih mesnevija u djelima bošnjačkih divanskih pjesnika. Prilikom pisanja našeg rada oslanjali smo se na stihove koje je u latiničnoj transkripciji objavila Müberrâ Gürgendereli. *Kıssa-i Şeyh Abdürrezzâk* prema ovom izdanju sadrži 1.725 bejtova, a *Divan* od pjesama na turskom jeziku 11 kasida, 1 terkib-i bend, 1 terci-i bend, 1 mu'aşşer, 1 müseddes, ukupno 4 muhammesa (od kojih su dva na Bakijev gazel, jedan na gazel njegovog mecene Vusulija, a jedan na gazel Emri Çelebi-ja), 496 gazela (spjevanih tako da čine potpun divan), 14 tariha, 11 stihovanih zagonetki (muamma), 56 kit'i, 29 samostalnih bejtova (matla'a i müfreda), te od pjesama na perzijskom jeziku 1 kasidu, 14 gazela i 1 kit'u.

7 Mostarlı Ziyâî, *Şeyh-i San'ân Mesnevisi*, 23-26.

1.2. VAHDETIJA DOBRUNJANIN

Kronološki drugi pjesnik čiji smo *Divan* uzeli u razmatranje je Bošnjak Vahdetija Dobrunjanin, koji se u osmanskim ali i u suvremenim turskim izvorima spominje kao Bosnali Vahdetî. O zbrci u vezi s identitetom ovog pjesnika, koji je bio proglašen heretikom, i zabunama što su ih književni historičari unijeli u literaturu pripisujući njegovo djelo drugom Vahdetiju iz Dimitoke (umro polovicom 17. stoljeća), te ispravci ove zabune koju navodi Sadettin Nüzhet Ergün, kao i o podacima koje o ovom autoru donose naši autori, Bašagić, Handžić i Šabanović posebno piše Fehim Nameetak spominjući i dvije u novije vrijeme objavljene studije Slobodana Ilića te prenoseći Handžićeve prijevode nekoliko Vahdetijinih stihova. Nameetak ističe rukopise u bosanskohercegovačkim zbirka u kojima su sačuvani Vahdetijini stihovi i njegovo mjesto u našem književnom naslijeđu.⁸ Posljednji nama poznati opširniji rad o ovom autoru jeste magistarski rad Yilmaza Öztürka, odbranjen u Istanbulu 2006. godine na Marmara Üniversitesi pod nazivom *XVII Yüzyıl Şairlerinden Dimetokalı Vahdetî'nin Divanının Tenkitli Metni(!)*. Kako vidimo, Öztürk u naslovu navodi da govori o Vahdetiju iz Dimitoke (!), međutim, u uvodnoj studiji prenosi podatke o drugim pjesnicima s istim mahlasom,⁹ da bi u daljem tekstu nastavio govoriti o Bošnjaku Vahdetiji i njegovom djelu¹⁰. Autor ovog rada ne pokušava razriješiti zabune oko identiteta pjesnika, i između ostalih odvojeno spominje Vahdetiju iz Novog Pazara, Vahdetiju Bošnjaka i Vahdetiju iz Dimitoke, navodeći za posljednjeg da se rodio 1038. a da je umro 1060(?) godine. Podatke o Vahdetiji Bošnjaku prenosi na osnovu navoda Seadettina

8 Fehim Nameetak, *Divanska književnost Bošnjaka*, 33-36.

9 Yılmaz Öztürk, *XVII Yüzyıl Şairlerinden Dimetokalı Vahdetî'nin Divanının Tenkitli Metni (Yüksek Lisans Tezi)*, XII-XIII.

10 Yılmaz Öztürk, *Isto*, XIV-XV i dalje.

Nüzheta Ergüna, kojeg spominje i Nametak, međutim kako ovaj autor nije ostvario uvid u činjenice koje su o Vahdetiji utvrdili naši istraživači, prenosi samo da je rođen u Bosni, da je umro u Ereğliju 1598., te da je pripadao sljedbi Fazlullaha Hurufija.¹¹ Unatoč velikom broju nedosljednosti (u naslovu je Vahdetî iz Dimetoke, u tekstu naslov “Bosnalı Vahdetî’nin Hayatı ve Edebi Kişiliği”, u naslovu je pjesnik iz XVII stoljeća, u tekstu – u poglavlju koje govori o jezičkom ustrojstvu djela – stoji navod “Vahdetijin Divan je djelo nastalo u prvoj polovici XVI stoljeća (!?) Uviđa se da je u tom periodu više sufiksa zadržalo svoj stari oblik.”);¹² uvidom u sadržaj pjesama zabilježenih u ovom kritičkom čitanju, te u odlike Vahdetijinog pjesništva prema navodima Nametka i Ilića, poredbom Vahdetijinih stihova koje je Ilić objavio u izvorniku i prijevodu¹³ sa stihovima u ovom radu, ustanovili smo da se ipak najvjerojatnije radi o našem Vahdetiji iz Dobruna, te ga uzeli u svoj istraživački korpus.¹⁴ Zabunu je izazvalo i navođenje izvora kod Ilića i Öztürka,

11 *Isto.*

12 *Isto*, XXV.

13 Slobodan Ilić, “Hurufijski pjesnik Vahdeti Bosnevi i njegov divan”, *POF* 38/1989, 63-95; Ilić u ovoj studiji, uz pregled dotadašnjih saznanja o Vahdetiji, objavljuje ukupno 20 Vahdetijinih pjesama; pjesmu koju obrađuje kao “terdži-bend“(v. Ilić, 71-72) Öztürk u svom kritičkom čitanju definira kao Müsebbâ’-ı Mütekerir, i transkribira je kao trinaeststrofičnu pjesmu (musemmu) u Vahdetijinom *Divanu* (34-35). Riječ je o potpuno istom tekstu.

14 Usporedbom gazela objavljenih u Ilićevom radu s gazelima u Öztürkovom kritičkom čitanju utvrdili smo podudarnost u sljedećim gazelima: Gazel koji Öztürk navodi pod brojem 14 na str. 88 Ilićevog rada, gazel br. 17 na str. 81-82 Ilićevog rada, 18 gazel na str. 83-84, gazel br. 19 na str. 80-81, gazel br. 57 na str. 78, gazel br. 58 kod Ilića na str. 84, gazel br. 68 kod Ilića na str. 82-83, gazel br. 69 na str. 85-86 Ilićevog rada, pjesma koju Öztürk navodi kao gazel pod brojem 74 kod Ilića je prema “Sarajevskom divanu” Elegija Halil-begu objavljena na str. 89, gazel br. 78 kod Ilića na str. 77-78, 82. Gazel kod Ilića na str. 79, 84. Gazel kod Ilića na str. 75-76, 85. Gazel kod Ilića na str. 79-80, gazel 93 kod Ilića objavljen na str. 74, gazel 98 kod Ilića na str. 76, 111 gazel na str. 86 Ilićevog rada, gazel 112 na str. 85 Ilićevog rada, gazel 123 na 88. str. Ilićevog rada.

budući da Ilić za izvor koji naziva *Istanbulski divan* navodi da se nalazi u Süleymaniye Kütüphanesi, odjeljak Selim Ağa u kolekciji Haşim Paşa pod brojem 85/2,¹⁵ dok Öztürk kao primarni izvor navodi rukopis u Süleymaniye Kütüphanesi, (odjel) Haşim Baba Bl. Br. 85/2.¹⁶ Öztürk nema nikakva uvida u rukopise koji se čuvaju u Bosni i Hercegovini, a Ilić navodi rukopis u Millet Kütüphanesi, dva rukopisa u Istanbul Üniversitesi Kütüphanesi, gdje je zabilježeno nekoliko Vahdetijinih pjesama, dok ne navodi dva rukopisa u Atatürk Kitaplığı (Osman Ergin. 226/A1 i 1041/A2) prema kojima je Öztürk sačinio svoje kritičko čitanje Vahdetijinog Divana.¹⁷ Vahdetijin Divan prema ovom kritičkom čitanju sadrži 7 kasida (str. 2-19), 3 müzdevic muhammesa (rima a-a-a-a-a, b-b-b-b-a, c-c-c-c-a), 7 tahmisa, 1 müsebba‘ (pjesma u strofama s po sedam stihova), 2 müsebba‘-i mütekerrir (pjesma u strofama s po sedam stihova od kojih su dva posljednja stiha svake strofe ponavljajući akcentirani element), 1 müsemmin‘-i mütekerrir (pjesma u strofama s po osam stihova, u kojoj su dva posljednja stiha svake strofe ponavljajući akcentirani element), 2 terci-i benda, te 140 gazela. Kako nedostaju gazeli koji završavaju na sljedeće grafeme arapskog alfabeta: ب, ث, ج, ح, خ, ذ, س, ص, ض i ظ ne možemo govoriti o cjelovitom divanu.

15 Ilić, *Isto*, 69.

16 Öztürk, *Isto*, XXIV-XXV.

17 Öztürk, *Isto*, str. XXIV-XXV, Ilić, *Isto*, 68-69.

1.3. DERVIŠ-PAŠA BAJEZIDAGIĆ

Treći autor čije smo djelo uvrstili u naš korpus jeste Derviš-paša Bajezidagić. Budući da svi autori koji su se bavili našom književnom baštinom, od Bašagića, preko Handžića, Šabanovića i Mušića, pa do Fehima Nametka daju iscrpne podatke o životu i djelu ovog Bošnjaka, mi ne smatramo da je potrebno ponavljati već napisano o ovom Mostarcu rođenom polovicom XVI stoljeća, za kojeg Nametak veli da je “pjesnik nespornog talenta i jedan od rijetkih pjesnika koji je pokazao punu sposobnost prilagođavanja duhu perzijske klasike”,¹⁸ već samo upućujemo na saznanja do kojih su došli naši prethodnici.¹⁹ Podsjetit ćemo da je rođen u mostarskom naselju Podhum, u ranoj mladosti otišao na školovanje u Istanbul, gdje dobija priliku da u najvišim krugovima pokaže svoje pjesničko umijeće, napreduje u karijeri na dvoru, gdje zadobija visoke pozicije, da bi 1007. godine (u februaru 1599) bio postavljen na poziciju bosanskog beglerbega, te da je u svom rodnom gradu podigao zadužbine, i da je poginuo u borbi kod Csepela (Kovin Adasi) 14. jula u popodnevnim satima.²⁰ Kako je Adnan Kadrić u osmanskome izvorniku, latiničnoj transkripciji i bosanskome prijevodu kao kritičko izdanje objavio Bajezidagićevo *Muradnamu*, sadržaj mesneviye nismo promatrali kao prototekst, već smo se samo koncentrirali na one fenomene koji su predmet našeg istraživanja, a koje susrećemo u tekstu *Muradname*, koji prema ovom izdanju sadrži 1.422 bejta.²¹

18 Nametak, *Divanska književnost Bošnjaka*, 37.

19 Nametak, *Divanska književnost Bošnjaka*, 37-41; Adnan Kadrić *Muradnama Derviš-paše Bajezidagića. Objekt ljubavi u tesavvufskoj književnosti*, 41-51.

20 Upor. Adnan Kadrić *Muradnama Derviš-paše Bajezidagića*, 41-49.

21 Adnan Kadrić, *Muradnama Derviš-paše Bajezidagića*, 57-393.

1.4. MEHMED FEVZIJA

Mehmed Fevzija, kojeg prema navodima iz Safayieve (Safayi) i Šejhijeve (Şeyhî) Tezkire spominju i Hammer, i Bašagić, i Handžić, i Šabanović,²² također je vrijedan pjesnik o kojem Şeyhî u svojoj Tezkiri navodi da je rodom iz Bosne, da je radi sticanja naobrazbe došao u Istanbul, nastanio se na Üsküdaru, nakon izvjesnog vremena postao dvorskim pisarom, i tek pred kraj života odstupio s te pozicije, te da ga je šejh Ali Selami uveo u dželvetijski ogranak halvetijskog tarikata, te da je umro 1084. godine.²³ Ovaj podatak o šejhu Aliju Selamiju prenosimo s velikom zadržkom, s obzirom na to da je ovaj mutesavvif iz sela Kozkaya kod Menteşea stekao visoko obrazovanje, postao najprije muderris, potom bio na pozicijama kadije i muftije, da bi pristupio dželvetijskom šejhu Zakir-zade šejh Abdullahu, i nakon izvjesnog vremena dobio hilafet te bio na čelu jedne tekije u Bursi; potom se tek 1090. godine vraća u Istanbul u Hüdayi Asitanesi, u kojoj je na poziciji šejha do tada bio Muhammed Talib-efendi, koji je na toj poziciji, na kojoj se zadržao dvanaestak godina, 1078. (1667) godine naslijedio svog oca šejha Devati-zade Mustafa-efendiju.²⁴ Safayi ističe da je bio u sviti Mustafa-paše, musahiba sultana Mehmeda IV, te da je bio jedan od vodećih pjesnika njegovog vremena, i navodi podatak da je početkom 1090. godine krenuo na hadž, te da je preselio u Mekki.²⁵ Moguće je da je ovdje pjesnički mahlas Fevzî, Doveo do zabune autore tezkira i na njihova djela oslonjene književne historičare, tako

22 Hazim Šabanović, *Književnost Muslimana BiH...*, 338-339. Nametak ovog autora spominje kao pjesnika koji je svoje umijeće pokazao i u pjevanju terdži-i benda i za godinu smrti navodi 1673.

23 Yunus Kaplan, *17. Yüzyıl Şairlerinden Fevzi Divanı (Doktora Tezi)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Samsun 2008., 7.

24 Upor. Osmanzade Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, 3/5, 40-41.

25 Kaplan, *Navedeni rad*, 8.

da se neki Mehmedu Fevziji iz Bosne pripisani podaci odnose na Fevzîja iz Istanbula. No, u svakom slučaju čini nam se da je Yusuf Kaplan u svojoj doktorskoj radnji uspio razriješiti ove nedoumice, te je na osnovu stihova došao do nekih biografskih podataka o Fevziji iz Bosne, tako da na osnovu njegovog tariha rođenja i tariha puštanja brade, izvodi pretpostavku da je autor rođen 1048. (1638) te da je pustio bradu 1070. (1660). Na osnovu tariha koji je spjevao povodom smrti punca Meşâmî Abdullatif-efendije, zaključuje da je bio oženjen, a na osnovu elegije koju je spjevao po povratku s vojnog pohoda na Ćirigin (Çehrin, godina 1678; budući da su bila dva pohoda na Ćirigin, ovdje je riječ o drugom pohodu koji je okončan porazom, a prvi se odigrao 1676. godine),²⁶ navodi da su mu ukucani pomrli od kuge, te da mu je samo ostao sin od sedamnaest mjeseci.²⁷ Na osnovu kaside spjevane Fazil Ahmed-paši, Kaplan zaključuje da pjesnik, unatoč činjenici da je uživatelj lena, od njega traži postavljenje na mjesto pisara i da je to mjesto dobio, što potvrđuju i podaci u tezkirama, te navodi da je po nalogu tadašnjeg šejhulislama Sun'î-zâde Efendi zapisao fetve Ebu Suud-efendije, o čemu svjedoči i jedan njegov tarih.²⁸ Ne znamo zašto je Kaplanu promakao podatak o Fevzijinom odnosu prema tarikatu, koji autor sam daje u jednom natu u formi terkib-i benda, gdje kaže:

Sen pîr-i mugan nasihatın tut

Savjeta maga starog, pir-i mugana, drži se ti

26 Bašagić i Hammer bilježe, a Šabanović prenosi, da je u istoj bici "kod Čehrina" sudjelovao i naš Ali-beg Vusleti (Hammer njegov mahlas krivo transkribira kao Wassleti), i o tom događaju spjevao 5.000 bejtova dugačak ep, koji je posvetio tadašnjem velikom veziru Kara Mustafa-paši, te ga je veliki vezir bogato nagradio. (Šabanović: 373-376); Ep je u latiničnom izdanju, s biografijom autora, pregledom njegovih djela i uvodnom studijom objavljen na turskom jeziku. V. Vusletî Ali Bey, *Gazâ-Nâme-i Çehrin*, (haz. Mustafa İsen, İsmail Hakkı Aksoyak), 321+6.

27 Kaplan, *Isto*, 13-144.

28 *Isto*, str. 14.

Cayiz degül anlara ta'allül

Zabranjeno je pred njima prijetvoran biti

El-hak çekemem sikâl-ı zühdi

Uistinu, asketizma muke ne mogu podnijeti

Ol bade kim eylesün tahammül

Vino je to što će strpljivost donijeti

Ben 'âşıkam 'ışk zühdde kalmaz

Zaljubljen sam, a u asketizmu nestaje ljubavi

'İşk öyle sadâ-yı gûşa kalmaz

Ljubav takvom odjeku u uhu ne može ostati

(IV)

Kılmışdum egerçi zühde ragbet

Zaista sam asketizmu važnost pridavao

İtdüm nice sal şeyhe hizmet

Duge sam godine šejha služio

He Halvetî vü ne Nakşibendî

I halvetija i nakšibendija sam bio

Ne Celvetî vü ne Mevleviyyet

I dželvetija i melevija sam postao

Hiç girmediüğüm tarîk yokdur

Nema tarikata kom nisam pristupio

Çekdüm nice yıl keman-ı zillet

Godinama sam luk poniznosti nosio

Çok çille-i erba'în çekdüm

Puno sam çille-i erba'în²⁹ proveo

Çok nefsüme eyledüm eziyyet

Svoje sam jastvo na muke stavio

Ham-geşte hilale döndü kaddüm

29 Četrdesetodnevna izolacija koju pripadnik halvetijskog reda provodi u potpunosti predanosti i pobožnosti, lišavajući se svih prohtjeva. Ova izolacija primjenjuje se tek nakon što murid – učenik okonča svoj duhovni put, i dobije status učitelja – halife, zastupnika svog šejha. (Vidi: Hasan Unsi, *Tasavvufun İncelikleri*, 15-22.)

U svijen mlađak stas mi se povio
Ol mertebe eyledüm riyâzet
U tolikoj mjeri sam se svega odricao
Bir post ü üstühân kaldı
Da sam sama kost i koža postao
Mahvoldı vüçüd-ı şu'le-tıynet
Tijelo-plam prirode svo se istopilo
Hod hizmet-i 'ilm-i zâhirîyi
Formalnom nauku službovat osobno
Bir ömr-i tavîl idindüm adet
Ja sam čitav život običaj imao
Ma'lûmum olup fûnûn-ı şettâ
Znanosti sam razne dobro poznavao
Oldum ser ü pa nukûş-ı hikmet
Mudroslovnom slikom čitav sam postao
Gördüm ki meâl-i kale çıkdı
Uvidjeh da's diže govora smisao
Ahir bu ki oldı cezm-i niyyet
Kranji cilj to b'ješe, eto ga konačno
Min-ba'd-ı men ü şarâb ü sâkî
Od tada postadoh vinotoča i vino
Pervane vü şem'ü sûz-ı baki...
I leptir i svijeća, u plamenu stalno...

Na osnovu citiranih stihova možemo pretpostaviti da je autor dugo bio pripadnik tarikata, da je pristupio u više redova te da je stekao poziciju halife; da se nakon posvećenosti formalnim znanostima opredijelio za duhovni, tarikatski nauk te da je dosegao visoki duhovni stupanj (Od tada postadoh i vinotoča i vino, i leptir i svijeća, u plamenu stalno). Udublivanjem u sadržaj cjelovitog *Divana* vjerujemo da je moguće otkriti još poneki podatak koji autor o sebi daje, međutim, kako to nije primarna tema našeg rada, tome ćemo se posvetiti u nekim narednim istraživanjima.

Imajući u vidu da je njegov posljednji tarih spjevan nakon njegovog povratka s pohoda na Čirigin, te da daje godinu 1089/1678,³⁰ Kaplan s pravom zaključuje da je Fevzija umro nakon te godine. Kaplan, koji pretpostavlja da je Fevzija napisao i neko djelo o Ebu Suud-efendijinim fetvama,³¹ pronašao je tri rukopisna primjerka Fevizijina Divana³² i na osnovu njih sačinio transkripciju kritičkog čitanja, koju smo koristili u našem korpusu.³³ Divan u kritičkom čitanju sadrži 1 prozni predgovor (dibace), 1 nat (odu poslaniku Muhammedu) u formi terci-i benda, 3 terkib-i benda od kojih su 2 po sadržaju nat, 1 musammat kasida u pohvalu Fazil Ahmed-paše, 1 tarih o osvojenju Kandije u formi kaside u kojoj ponovo hvali Fazil Ahmet-pašu, 1 mersija u formi müsemmen, 3 tahmisa i to na Šehrijev, Fehim-i Namuradov i Nef'ijev gazel, ukupno 145 gazela od kojih je 139 na turskom i 6 na perzijskom jeziku, 22 tariha, 28 rubaija od kojih je 23 na turskom i 5 na perzijskom, te 3 kit'e. Kako su u djelu zastupljeni gazeli koji se završavaju na svaki grafem arapskog pisma, to možemo potvrditi da se radi o potpunom divanu. Pored citirane Kaplanove teze, poznato nam je da su na djelu ovog pjesnika urađena još dva magistarska rada, Nilgün Dođramacı analizira strukturu i sadržaj Fevizijinog Divana, na elementima opisa ljepote Ljubljenog i utjecaja tih elemenata na zaljubljenog;³⁴ Özer Şenödeyici u svom radu stvara niz zabuna vezanih za identitet ovog pjesnika; naime – ovaj autor se bavi djelom Mehmeda Fevzija za kojeg tvrdi da je rođen u Istanbulu, te da se

30 Kaplan, *Isto*, 15.

31 *Isto*, 32.

32 Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Efendi Manzum Nu. 357, Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü Nu. 392, Süleymaniye Kütüphanesi Hüsrev Paşa Bölümü Nu. 557 (Kaplan, 418).

33 Kaplan, *Isto*, 38-357.

34 Nilgün Dođramacı, *Metin-Biçimsel ve Sevgilinin Güzellik Unsurları ve Aşığa Etkisi Üzerine-İçerik İncelemesi (Divan by Fevzi 17th Century – Text-Structural and Contential Analysis*, Boğaziçi Üniversitesi, 2007, 356 + 64 V faksimila.

mnogi podaci koji se odnose na autora koji je u fokusu njegovog istraživanja pripisuju i Bosancu Mehmedu Fevziju, čije djelo nije pronađeno (?!), i pozivajući se na književnog kroničara Salima, pretpostavlja da je pravo ime Fevzije Bošnjaka bilo Mustafa (?!) – te donosi transkripciju stihova koje pronalazimo kod Kaplana i Dođramacijeve.³⁵ Mi smo se u našem radu koristili transkripcijom zastupljenom u Kaplanovoj doktorskoj tezi.

35 Özer Şenödeyici, *Fevzi Divani – İnceleme – Metin – İndeks*, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Ankara, 2006, 356.

1.5. HASAN KAIMIJA

Hasana Kaimiju smo također uvrstili u naš korpus; neke podatke o ovom velikanu duhovnosti i poezije već su zabilježili i Şeyhî i Safayî, a po tome ga je prikazao i Hammer, da bi podatke o ovom Sarajliji na osnovu vlastitih istraživanja dopunio Bašagić. Ovaj je pjesnik i mutasavvif bio zanimljiva tema mnogim znanstvenicima i publicistima,³⁶ a najopširnije istraživanje o Kaimiji od istraživača s naših prostora napravila je Jasna Šamić, odbranivši u Parizu doktorsku disertaciju o ovom pjesniku.³⁷ U Turskoj je Mehmet Uğur Aydın na Univerzitetu Uludağ odbranio magistarski rad na temu Kaimijinog *Divana* i prema rukopisnim primjercima sačuvanim u Süleymaniye Kütüphanesi sačinio transkripciju teksta,³⁸ te je Lejla Šljivić na Univerzitetu Sakarya odbranila magistarski rad na temu Kaimijinog djela Varidat, i dala transkripciju ovoga djela.³⁹ O Kaimijinom životu prenijet ćemo ukratko podatke koje o ovom autoru, pozivajući se na Jasnu Šamić, donosi Nametak. “Ono što se o Kaimiji može pouzdano reći je da mu je ime Hasan, a pjesnički mahlas (pseudonim) Kâimî (u slavenskoj varijanti izgovara se Kaimija), da je rođen u Sarajevu, da je bio imam Ilijas-pašinog džemata u Sarajevu, da je umro u Zvorniku, te ono što je za nas i najvažnije, da je autor dvije pjesničke zbirke od kojih se jedna spominje isključivo pod nazivom *Divan*, a da su obje ove zbirke prepisane u velikom broju rukopisa.

36 Fehim Nametak se u poglavlju u kojem govori o Kaimiji, pored Šejhija, Safayia i Bašagića, poziva i na Šabanovića, Handžića, Hadžijahića i Jasnu Šamić. Vidjeti: F. Nametak, *Divanska književnost Bošnjaka*, 52-54.

37 Jasna Šamić, *Divân de Kâ'imî, Viet et Œuvre D'un Poète Bosniaque du XVII^e Siècle*, Éditions Recherche sur les Civilisations, Institut Français D'Études Anatoliennes, Paris, 1986.

38 Mehmet Uğur Aydın, *Kâ'imî Divânı – Transkripsiyonlu Metni ve Tahlili*, Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2007.

39 Lejla Šljivić, *Hasan Kâ'imî Efendi'nin Varidatı İnceleme Metin* (Yüksek Lisans Tezi), 2008.

“Hasan Kaimija rodio se u Sarajevu u prvoj polovici XVII stoljeća, gdje je stekao osnovno obrazovanje, a potom odlazi u Sofiju, gdje je pred Šejhom Muslihuddinom iz Užica stekao potpunije obrazovanje i pristupio halvetijskom tarikatu. O njegovu bavljenju ovom tarikatom u Sarajevu nema sigurnijih podataka, ali je zato poznato da je nedugo po povratku u Sarajevo bio šejh Silahdar Mustafa-pašine tekije (poznate kao Hadži-Sinanova tekija), koja je, barem u posljednjih dvjesto godina, pripadala kadirijskom tarikatu. No, da je i u njegovo vrijeme najvjerojatnije pripadala kadirijama zaključujemo po tome što je on sam kao šejh pripadao tom tarikatu, o čemu postoje pisani dokumenti”, piše Nametak, te dodaje da je veliki broj pjesama u Kaimijinom Divanu posvećen utemeljitelju kadirijskog reda Šejhu Abdulkadiru Gejlaniju.⁴⁰ Nametak, a i svi prethodni autori, spomenut će spekulacije da je bio predvodnik pobune sarajevske sirotinje 1683. godine, te ističe da ove predaje zasad jedino potkrepljuje činjenica da je protjeran iz Sarajeva i da je ostatak života proveo u Zvorniku, te naglašava postojanje velikog broj prijepisa njegovog djela i ističe njegovo mjesto u usmenom pamćenju bosanskih derviša.⁴¹ Ako je Kaimija iz Sarajeva protjeran zbog neslaganja s ulemom ili gradskim prvacima, Bašagić i Šabanović nastavljaju s njegovim intelektualnim “protjerivanjem”. Ukazujući na činjenicu da brojnost prijepisa Kaimijinog Varidata potkraj 19. stoljeća nadmašuje ukupan broj rukopisa svih ostalih autora s naših prostora, Bašagić taj fenomen ocjenjuje kao “znak totalnog nerazumijevanja i hodžinska predika a ne riječ i sud historika”, a za samog Kaimiju veli: “U stvari izražavao je političke nazore, misli i želje ondašnjih *ograničenih, glupih, neobrazovanih i fanatičnih bosanskih derviša i primitivnih masa* (istakla A. Š. J).”⁴² Šabanović će – ne temeljeći svoj stav na

40 Fehim Nametak, *Divanska književnost Bošnjaka*, 53.

41 *Isto*, 53-54.

42 Hazim Šabanović, *Književnost Muslimana BiH...*, 354.

bilo kojoj omašci samog Kaimije, bilo da je riječ o provjerenim podacima iz njegova života ili o kvalitetu djela – na samom početku napisa o Kaimi-babi Šejhu Hasanu, kojeg naziva dervišom-prorokom (sic!), kazati: “Bez obzira koliko to izgledalo nevjerovatno, a u isto vrijeme *jadno i žalosno* (istakla A. Š. J.) ipak je činjenica da je najpopularnija duhovna ličnost u evropskom dijelu Osmanskog carstva na kraju 17. stoljeća bio niko drugi nego bosanski derviš-prorok Hasan Kaimi-Baba.”⁴³ Nametak, za razliku od svojih prethodnika, Kaimijinom djelu ne pristupa s dozom potcjenjivanja, već s distancom objektivnog znanstvenika ističe jednostavnost njegova jezika i stila: “Za razliku od većine divanskih pjesnika koji su pjevali kitnjastim stilom i brušenim jezikom, dokazujući da vladaju arapskom i perzijskom leksikom i estetskim mjerilima divanske literature, Kaimijin jezik je prost i razumljiv, a ponegdje čak i pučki.”⁴⁴ Premda se autori u čije smo napise o Kaimiji imali uvida nisu upuštali u spekulacije o razlozima iz kojih je Kaimija pisao jednostavnim jezikom, katkada u silabičkom metru, katkada čak i na bosanskom jeziku, imajući u vidu sadržaj Kaimijinih pjesama, i fokusirajući se na elemente ljubavnih mesnevia na koje referira u svojim stihovima, pretpostavljajući kako njegov izbor povratka iz Sofije u Sarajevo podrazumijeva da nije imao za cilj svojom učenošću i pjesništvom fascinirati suvremenike okupljene oko prijestolnice koji su u znanju i pjesništvu bili na njegovoj ili višoj razini, činjenicu da je Kaimija bio šejh u Sarajevu, u kojem skupina kojoj se obraćao nije bila (i nije ni morala biti) upućena u norme arapske metrike, u arapski i perzijski leksik i visoke estetske kriterije divanske poezije - možemo pretpostaviti da je ciljna grupa kojoj je Kaimija želio saopćiti svoje ideje bili pripadnici puka – od hamala do esnaflije, i možda ponekog svršenika medrese, za jedne obični, mali, iskreni derviši, za druge “ograničeni, glupi, fanatični, neobra-

43 Šabanović, *Isto*, 353.

44 *Isto*, 54.

zovani bosanski derviši” – onda im je jedino mogao pristupiti jednostavnim jezikom. S druge strane – krenemo li od pretpostavke da je samom Kaimiji bio otkriven veo s tajnog nauka na putu koji je slijedio, da su mu kroz stečeno i uliveno znanje bile sasvim jasni pojmovi koji su nedokučivi za sve one što nisu uspjeli prevladati granice uma i jezika, onda je bjelodano i zašto je o ovim tajnama sasvim jasno govorio onaj koji ih je jasno gledao; gdjekada nam se čini da on određeni sadržaj simplificira do krajnjih granica, da bi nas kao čitaoce zavarao naoko jednostavnim iskazom, u kojem je zgusnut i promišljen bogat sadržaj. Samo jedna Kaimijina pjesma – sasvim jednostavnog jezika, u potpunosti lišena leksičkih i stilskih akrobacija, i istovremeno obremenjena mnoštvom aluzija i referencija na sadržaje kojima se mi u ovom radu bavimo, ali i druge sadržaje (od svetog teksta, tesavvufskih učenja, predaja o poslanicima i bogougodnicima) na kojima se temelji divanska poezija kao dio ukupne baštine Islamskog Parnasa, dovoljna je da odgovori na veliki broj naših pitanja o karakteru ljubavi opjevane u našim mesnevijama, ali i u upućenosti bošnjačkih divanskih pjesnika u ove sadržaje. Kaimija u toj svojoj pjesmi reducira sadržaje naših tekstova (a nama je i iz ovog reduciranog Kaimijinog iskaza jasno da ih dobro poznaje, promišlja i poentira), dovodi ih u jednu ravan i donosi zaključak za koji je nama bio potreban dug i zamršen put iščitavanja i klasičnoga teksta i studija napisanih o tome tekstu. U Kaimijinoj pjesmi zabilježenoj u transkripciji *Divana* pod brojem 211 susrećemo spomen za Kaimiju ključnih pojmova iz sadržaja nekoliko mesneviya koje su predmet našeg istraživanja.

Eyâ tâlib yeter saña bu ihsân

Ej tragaču, ovo dobročinstvo tebi je dovoljno

Halîfe-zâdesin sûretde insân

Potekao od Vladara, a čovjek si pojavom

Bu sahrâya çikub asluñ unutma

Kad izađeš u pustinju, ne zaboravi porijeklo

Koma otlaga gire nefis ü hayvân
Ne puštaj nefis i stoku da ulazi na ispašu
Egerçi kul günehden kurtulamaz
Zaista se rob grijeha ne može riješiti
Ki tevbe idene yakın o gufrân
Ali Oprostitelj je blizu onome ko oprost zatraži
Günâh idüb çün Âdem itdi tevbe
Kad je Adem grijeh počinio, on se pokajao
Hudâ 'afv itdi vü redd oldı şeytân
Bog mu je oprostio, i šejtana je otjerao
Kelâm-ı Hak'durur tûbû ilallâh
Riječi su Istinitog tûbû ilallâh⁴⁵
Dahi lâ-taknatû bir ulu bürhân
I još lâ-teknatû⁴⁶ veliki je dokaz
Çü şirkden gayrı her dürlü günâhı
Jer svaki grijeh osim širka kada rob počini
İdince kul anı 'afv ide Yezdân
Oprostit će mu Bog Milostivi⁴⁷
Bu ne lutf ü 'inâyedür kulına
Kakvo je to dobročinstvo i Božiji dar
İde şefkat aña Hannân ü Mennân
Da mu se smiluje Hannan⁴⁸ i Mennan⁴⁹
Niçün gafletdesin bî-çâre gönliüm
Jadno srce moje, zašto si u gafletu⁵⁰
Uyar gözüñi gafletden gel ey cân
Otvori oči, probudi se, dušo iz gafleta

45 *Pokajte se pred Gospodarem* (frazu prisutna u više kur'anskih ajeta).

46 *Ne gubite nadu* (u Allahovu milost), kur'anska fraza, Kur'an, 39/53.

47 Parafraza ajeta, Kur'an, 4/48 i 4/116.

48 Jedno od Allahovih imena, Koji mnogo oprašta.

49 Jedno od Allahovih imena, Koji obilato daruje.

50 Gaflet – lutanje, hibernacija.

Hulûsile diyüb estagfirullâh

Iskreno reci: Tražim oprost od Allaha

Anuñ birligine berk eyle î mân

Ojačaj vjeru u Njegovom jedinstvu

Sebeb dahi saña mürşid gerekdür

Još jedan razlog da ti je potreban duhovni učitelj

Elin dutub idesin yola id mân

Da te uzme za ruku, i vodi te na Putu

İcâzet alasin zikr-i Hudâ'ya

Da dobiješ dopuštenje za slavljenje Boga

Tulû' ide sürerken kalbe 'irfân

Dok (zikr) traje, u srcu se pojavljuje spoznaja

Yol uzakdur kulaguzsuz varılmaz

Put je dug, i bez vodiča se ne može dostići cilj

Harâmî çok yokış iniş bir orman

Šuma s mnogo uspona i padova, i drumskih razbojnika

Varub gelmiş ola bir er bul iste

Da bi dostigao cilj, traži i nađi kakvog pristalog

Bu derdüñe göre göstere der mân

Neka ti ukaže na lijek za tvoju bol

Bu maksûda seni irgüre bu dem

Neka te u ovom trenu pomogne da dostigneš cilj

Saña zâhir ola senden o Sübhân

Da ti se iz tebe ukaže taj Slavljeni

Nice biñ yıl yolu iki adımda

Kako putem koji se prevaljuje hiljadama godina

Uçurur tâlibi ol pîr-i meydân

U dva koraka svog učenika prevede starac od mejdana

Bir adım varlığından ide fânî

Jedan korak odvaja te od egzistencije

İkinci vuslat-ı bâkî bul ikân

Drugi – Sjedinjene s Vječnim, nađi čvrstu vjeru

Hak'uñ sevgüsi dilde yir bulınca

Kad Ljubav prema Istinitom nađe mjesta u srcu
'Ayân olur olan cânında pinhân

Postaje pojavno ono što je u tvojoj duši skriveno
Göñülden gayrınıñ nakşın çıkarur

Iz srca izbija sliku Inoga
Kabûl itmez şerîki işbu mihmân

Ovaj gost sudruga ne prihvaća
Çü 'aşk zencîrine bend oldı batdı

Kad u lance ljubavi bude uhvaćen i pokoren
Yavaşlanur koyun gibi her arslan

Svaki se lav poput janjeta umiri
Çü Kehf ashâbına uydı o Kitmîr

Kada se Kitmir prilagodio Spavačima u Pećini
İrişdi nûr-ı Zâta oldı yeksân

Dospio je do Svjetlosti Božanske Osobe i postao Jedno
Çü katre alçaga meyl itdi akdı

Kada se kap spustila i potekla u nizine
Düşüb deryâya oldı bahr-i 'ummân

Pala je u more i postala golemi ocean
Güneş nûrına zerre düş olınca

Kada se atom okrene prema sunčevoj svjetlosti
Hemân kendü olur ol mihr-i tâbân

Odmah i sam postaje to Sunce Nebesko
Bu 'aşk 'akl u tasavvurdan berîdür

Ova je ljubav s onu stranu uma i percepcije
Kamu mahlûkuñ 'aklı bunda hayrân

Pamet svih stvorenih njome je zadivljena
Nice zîrekleri mecnûn iden bu

Ona je ta koja je mnoge umne učinila ludima
Bu Leylâ itdürür seyr-i beyâbân

Ova Lejla tjera na putovanje po pustinjama

Bu Şîrîn kesdürür Ferhâd'a sengi

Ova Širin tjera Ferhada da planinu prosijeca

Sebeb câzû idüb öz nefse kıyan

Ko jastvo uništi, njemu je samo posrednik vještica

Budur terk itdüren çok tâc ü tahtı

To je ono što tjera na napuštanje trona i krune

Budur zühdi bozan zünnâr kuşadan

To je ono što uništi asketizam i opaše zunnarom

Budur terk itdüren dört yüz mürîdi

To je ono što ga je natjeralo da napusti 400 sljedbenika

Toñuz güdüb haç öpdî şeyh-i San'ân

Prasad je gojio i križ poljubio Šejh San'ân

Gözi düş olıcak kâfir kızına

Pogled će mu se okrenuti prema kćeri nevjernika

Çekindi gönli 'aşkı sürdi fermân

Srce mu je zaigralo, ljubav je njime ovladala

Bu 'aşkuñ oynına hîc kimse döymez

Niko ne može ostati ravnodušan na ovu igru ljubavi

Kapusında kul oldı bunca sultân

Toliko je vladara na njenim kapijama postalo sužnjima

Bu 'aşk İskender'e âyîne oldı

Ova je ljubav Iskenderu zrcalom postala

Budur Hızr'a içüren Âb-ı hayvân

Ona je ta što je Hidra Vodom života napojila

Bu 'aşk Belkîs'i râm eylemiş iken

Ova je ljubav Belkisu pokorila

Yile kaldurtduran taht-ı Süleymân

I vjetar da podigne tron Sulejmanov nagnala

Bu 'aşk Ya'kûb'ını gözsüz idendür

Ova ljubav je Jakuba slijepim učinila

Kul idüb Yûsuf'ı zindâna salan

I Jusufa robom učinila, i u tamnicu poslala

Züleyhâ barmagın bu ‘aşk kesübdür

Ova je ljubav Zulejhi prst posjekla

Bu ‘aşkuñ kulı olur Mısr’a sultân

I sužnja ove ljubavi vladarem Misira učinila

U citiranim stihovima u latiničnoj transliteraciji i bosanskom prijevodu uočavamo uvođenje i parafraziranje kur’anskih citata, aluzije na kur’anska kazivanja i predaje o poslanicima, ali ono što nam ovdje posebno privlači pažnju jeste da u veoma kratkim crtama referira na ono što smatra poznatim njegovim potencijalnim čitateljima: od kur’anskih citata i parafraza, do predaja o poslanicima (Adem, Sulejman i Kraljica od Sabe), tesavufskih i tarikatskih uputa (traženje učitelja, vrijednost učitelja i sl.). Ono što nas ovdje posebno zanima jesu referencije na sadržaje ljubavnih mesnevia o kojim smo mi u našem radu govorili. Kaimija upućuje na sadržaj priče / mesnevia o Medžnunu i Lejli, fokusirajući se na sam fenomen ljubavi, on ga tumači poticajem koji mnoge umne čini ludima (Medžnunima), i objekt Ljubavi (Lejlu) identificira sa samim aktom / sredstvom (Ljubavlju) govoreći kako ona tjera zaljubljenoga u pustinje. On asocira na sadržaj za koji pretpostavlja da je poznat njegovom potencijalnom čitatelju, i istovremeno ga tumači u samo jednome bejtu. Isto se događa i s pričom o Ferhadu i Širin, stihom *Ova Širin tjera Ferhada da planinu prosijeca – Ko jastvo uništi, njemu je samo posrednik vještica*, upućuje na “poznatu priču” tumačeći Ferhadov kraj – dostizanje savršenstva i njegovu smrt poništenjem jastva, odnosno sadržajem poznatog hadisa “Umrte prije smrti”. Ovaj stih implicira poznavanje sadržaja ne samo od pošiljaoca poruke (Kaimije) već i od potencijalnog primaoca koji treba znati:

- a) Da je Ferhad zaljubljen u Širin;
- b) Da je Širin poželjela da se pronađe rješenje kako bi do njenog dvora svako jutro kanalom moglo doticati svježje mlijeko;

- c) Da neko (Širin, izravno ili posredstvom Husreva) traži od Ferhada da prosiječe planinu/stijenu kako bi se taj kanal napravio, i da je to uvjet koji mora ostvariti kako bi došao do svoje Ljubljene;
- d) Da Husrevova dadilja / vještica, nakon što je Ferhad završio posao, odlazi Ferhadu s viješću kako je Širin umrla;
- e) Da Ferhad – primivši tu vijest, baca svoje oruđe i umire / samoponištava se.

Objekat / Sredstvo / Čin Ljubavi, zaključit će Kaimija, potaći će samoponištenje / uništenje jastva, ali istovremeno i protumačiti Ferhadovo samoubojstvo kao poništenje jastva u Apsolutu.

Predaja o Ibrahim ibn Edhemu također je Kaimiji i njegovim potencijalnim čitateljima poznata, tako da on samo u jednom polustihu navješćuje fenomen napuštanja trona i krune motiviran Ljubavlju.

U naredna dva i po bejta, koje možemo čitati i kao zasebne misaone cjeline, Kaimija nas vodi do Attarove ili Zijaijine interpretacije predaje o Šejhu San'ânu. Najprije nam tumači stanje u kojem se kao čitatelji susrećemo s glavnim junakom, i navodi nas da kroz perspektivu fenomena odricanja / lišavanja / napuštanja (terk) u njegova četiri stupnja posmatramo njegovo duhovno putovanje: Ljubav je poticaj koji subjekta Ljubavi tjera da kao asketa koji se lišio blagodati ovog svijeta (terk-i dünya) ide dalje do lišavanja onog svijeta (terk-i ukba), oslikano kroz opasavanje zunnarom, napuštanje 400 sljedbenika, gojenje prasadi, ljubljenje križa; i sve to tumači motiviranim time što mu se pogled okrenuo prema kćeri nevjernika, što mu je srce zaigralo i ljubav ga obuzela. Dva i po bejta zgusnutog teksta – u vrlo jasnim aluzijama na naš prototekst, potiču nas na pretpostavku da Kaimija smatra kako je Šejh San'ân (kroz arhitekst i prototekst mesneville) manje poznat njegovom potencijalnom čitatelju, pa ga više upoznaje sa sadržajem, i potiče na bavljenje i promišljanje, ne samo njegovog stiha nego i vraća-

nje na Attarovu ili Zijaijinu interpretaciju. U narednom bejtu iščitavamo indirektno referiranje na priču o Mahmudu i Ajazu, potom bejt koji izravno upućuje na Iskendera i njegovu potragu za *Vodom života*; u dva posljednja bejta ove pjesme Kaimija referira na dva suštinska odnosa u Najljepšem kazivanju: Odnos Jakuba i Jusufa i odnos Jusufa i Zulejhe. Polustih *Ova ljubav je Jakuba slijepim učinila* moguće je razumjeti dvojako; u primarnom značenju Jakub je oslijepio od tuge zbog gubitka najvoljenijeg bića / u sekundarnom značenju: Jakub je slijep za sve osim za Jusufa (odnosi se i na vrijeme prije bacanja Jusufa u bunar, jer je izražena ljubav prema Jusufu izazvala zavist kod braće, pa su ga braća bacila u bunar, pa je Jakub zbog tuge koju je izazvao rastanak plakao do sljepila); polustih *I Jusufa robom učinila, i u tamnicu poslala* priziva onaj dio sadržaja u kojem Zulejha daje sav imetak kako bi ga kupila na tržnici roblja, i kasnije ga šalje u tamnicu; Zulejha je samo sredstvo preko koje djeluje Ljubav; Njen posrednik pri kupnji roba, ali i pri bacanju Jusufa u tamnicu je Zulejhin muž, egipatski namjesnik, kojemu ona jeste objekt ljubavi. Već u sljedećem stihu Kaimija nas vješto podsjeća na prizor posijecanja prsta pri osvjedočenju u Jusufovu ljepotu, i ponovo – dajući Jusufu ulogu sužnja te Ljubavi, podsjeća nas na onaj dio Kazivanja (arhiteksta) i interpretacija (prototeksta) u kojima je Jusuf vladar Misira (Egipta); u posebnom poglavlju mi ćemo šire razložiti i samo značenje Misira kao metafizičkog prostora.

U ovom radu koristili smo transkripciju Mehmeta Uğura Aydına, prema kojoj su u *Divanu* zastupljene 324 pjesme, od kojih je 274 u aruz, a 50 u silabičkom metru. Aydın je u svojoj studiji ukazao na to da je Kaimija u pjesmama napisanim u aruz metru koristio 18 različitih metričkih stopa, dok je u silabičkom metru koristio 6 stopa (sedmerac, jedanaesterac, četrnaesterac, osmerac, peterac, četverac).⁵¹ Bez obzira na činjenicu da se ovo djelo u lite-

51 Mehmet Uğur Aydın, *Isto*, 7-8.

raturi spominje kao *Divan*, podvlačimo da Kaimijin *Divan* nema klasično ustrojstvo divana, odnosno zbirke pjesama napisane po uzusima i kriterijima divanske poezije. Nedosljednost u redosljednosti u formi, odsustvo uobičajeno najobimnijeg dijela divana – gazeli, izmiješanost pjesama u silabičkom i aruz metru, odsustvo poredanosti po grafemu u finalnoj poziciji – sve to nas potiče na mišljenje da je Kaimija u prvom planu imao sadržaj, didaktičku poruku koju želi uputiti svojoj sljedbi, a da mu je forma (od metra do ustrojstva divana) – bez obzira na to što ju je poznao (i poznavanje dokazao koristeći 18 metričkih stopa) bila puno manje bitna.

Također, u svoj korpus smo uvrstili i Kaimijino djelo *Varidat*, i to po transkripciji koju je Lejla Šljivić sačinila na osnovu rukopisnog primjerka koji nosi naslov *Dîvan-ı Kâ'imî*, a čuva se u kolekciji Lalelî pod brojem 1757 u Süleymaniye Kütüphanesi, te konsultirajući rukopise iz kolekcije Hacı Mahmut Ef. 3476 i 3535 u Süleymaniye Kütüphanesi, kao i jedan primjerak rukopisa iz GHB br. 5341.⁵² Šljivić, koja u uvodnom i zaključnom dijelu svog rada naglašava da postoji preko stotinu prijepisa ovoga djela, u *Varidatu* pronalazi 33 pjesme u sljedećim pjesničkim formama: 8 pjesama u formi gazela (10, 14, 20, 23, 24, 27, 29, 32), 7 pjesama u formi kaside (6, 7, 9, 11, 12, 17, 25), 4 musammat (strofične) kaside (1, 2, 5, 31), 3 terdži-i benda (4, 26, 28), 3 pjesme u formi mesnevije (15, 16, 22), 3 pjesme u formi mütekerrir murabba' (18, 19, 21), 2 pjesme u formi terkib-i bend (3,31), 1 mütekerrir müseddes (8), 1 kit'a-i kebire şiir (13), te 1 nakisa (nepotpuna) kasida (33).⁵³ Ni ovdje nije moguće govoriti o po bilo kakvim normama usklađenom ustrojstvu divana, kao ni o poretku prema grafemu arapskog pisma u finalnoj poziciji. Autorica će ukazati i na 6 metričkih stopa koje je Kaimija u *Varidatu* koristio: 13 pjesama u stopi *Fa'ilatun Fa'ilatun Fa'ilatun Fa'ilun*, 7 pjesama u stopi *Mefa'ilun Mefa'ilun Mefa'ilun Mefa'ilun*,

52 Lejla Šljivić, *Hasan Kâ'imî Efendi'nin Varidatı*, V, 251.

53 *Isto*, 21.

u tri pjesme je zastupljena metrička stopa *Mustef'ilun Mustef'ilun Mustef'ilun Mustef'ilun*, u tri pjesme *Fa'ilatun Fa'ilatun Fa'ilun*, u tri pjesme *Mef'ulu Mefa'ilun Fe'ulun*, te u samo jednoj pjesmi metrička stopa *Mefa'ilun Mefa'ilun Fe'ulun*.

1.6. SULEJMAN MEZAKIJA

Nezaobilazan izvor za naše istraživanje bio je i *Divan* Sulejmana Mezakije Čajničanina o kojem se još u osmanskim tezkirama mogu pronaći značajni i opširni podaci. Ahmet Mermer, koji je objavio monografsku studiju o Sulejmanu Mezakiji i kritičko izdanje njegovog *Divana*,⁵⁴ pozivajući se na autore tezkira i historičare poput Bursalı Mehmeda Tahira, Mehmeda Şeyhîja, Yumnija, Safayia, Ismaila Belića, Safveta, Mehmeda Süreyyu, Mustakimzadea, Asima, Esrar Dedea, Ali Envera, Güftija, Evliju Çelebîja, te koristeći podatke koje su u svojim djelima donijeli evropski istraživači poput Hammera, ili naših Bašagića i Šabanovića, kao i suvremeni turski autori, prenosi kako većina autora tezkira navode da je Mezakija rođen u Bosni, dok kod Güftija, Çelebîja i Hazima Šabanovića pronalazi podatak da je Sulejman Mezakija iz Čajniča.⁵⁵ Pozivajući se na Safayia, Safveta, Belića i Mehmeda Surejju, navodi i da je osnovno obrazovanje postigao u rodnom mjestu, a potom došao u Enderun i tu stekao kvalitetno obrazovanje, uz pretpostavku da mu je pri dolasku u Istanbul i ulasku u Enderun pomogao njegov rođak Ejup-paša. Po okončanju obrazovanja postaje spahija.⁵⁶ Na osnovu navoda iz Yumnijeve *Tezkire* i Mustakimzadeove *Mecelle*, te podataka koje prenose Hammer i Šabanović, Mermer spominje da je Sulejman Mezakija kao katib (pisar, tajnik) bio u službi nekolicine paša (najprije u službi svog rođaka Ejup-paše, potom u službi namjesnika Egipta Hamza-paše), a potom – pozivajući se na Naimijevu *Historiju*, spominje da je bio glavnim tajnikom egiptaskog namjesnika Hadum Abdurraman-paše.⁵⁷ Ističe i njegovu

54 Ahmet Mermer, *Mezâkî Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı'nın Tenkidli Metni*, Ankara, 1991.

55 Ahmet Mermer, *Isto*, 19.

56 *Isto*, 20.

57 *Isto*, 20-21.

izraženu komunikativnost i sklonost uživanjima, što je doprinijelo tome da prijateljuje s mnogim pašama i dosta putuje, te pozivajući se na Safayija – ukazuje na to da je “odveć cijenjenom kompozicijom i pravopisom poeziji i prozi“ privukao pažnju najviših državnih dužnosnika, tako da je u svitu velikog vezira Köprülü Mehmed-paše ušao kao njegov kroničar, a poslije Mehmed-pašine smrti (1661) bio lični tajnik njegova sina Fazil Ahmed-paše, i predstavljan njegovim dvorskim pjesnikom. S Fazil Ahmed-pašom išao je u Austriju i na Kretu, a u njegovoj sviti sudjelovao i u pohodu prilikom osvojenja Kandije, te o toj pobjedi spjevao četiri kaside i jedan tarih.⁵⁸ Pozivajući se na Esrar Dedea, Mermer navodi da se Mezakija bavio hemijom, te citirajući Ali Envera, dodaje da je stvarnu (al)hemiju (formulu) pronašao u društvu Arzija i Müneccimbaşı Ahmed Dedea, aludirajući na pjesnička sufijska druženja sa spomenutim mevlevijskim šejhovima. Bio je okružen mevlevijskim šejhovima, dervišima i pjesnicima kao što su Derviş Meyyal, Vecdi, Fehim-i Kadim, Neşati, a jedan od njegovih prijatelja je bio i pjesnik i autor stihovane hronike Güftî, koji mu je spjevao tri kaside.⁵⁹ Sposobnost da se kloni svih političkih sukoba koji su se događali u njegovo vrijeme, kao i druženje s državnim velikodostojnicima, a posebno potpora koju mu je kao mecena (ali i drugim pjesnicima njegova vremena) davao Fazil Ahmed-paša, omogućila mu je relativno lagodan život, tako da u svojoj poeziji jedino žali za zavičajem, a njegovu nostalgiju ublažava činjenica da je “u tuđini, preko kapitala poezije stekao poštovanje u društvu prijatelja“ (G. 169/2). Također, pozivajući se na Mustakim-zadea i Evliju Çelebija, Mermer navodi kako je kaligrafiju izučavao pred Mehmed-efendijom Belgradijem, i napredovao toliko da je dobio diplomu (učitelja) nesha i sulusa.⁶⁰ Isti autor – uvidom u tezkire, ali

58 Upor. Ahmet Mermer, *Isto*, 22.

59 *Isto*, 23.

60 *Isto*, 24.

i tarihe smrti koje su mu spjevali njegovi suvremenici – prihvaća tvrdnju da je umro u Istanbulu u mjesecu ramazanu 1087/1676. godine, i da mu se mezar nalazi u krugu mevlevijske tekije na Galati, a kako nema podataka o godini njegova rođenja, pretpostavlja da je živio između šezdeset i sedamdeset godina.⁶¹ Osmanski autori pjesničkih kronika, a potom i književni historičari ubrajaju ga u najvrjednije pjesnike sedamnaestog stoljeća, uz Nef'ija, Šejhulislama Jahjaa, Na'ilija i Nâbîja.⁶²

Autor je cjelovitog divana pjesama. Mermer je kritičko izdanje sačinio prema sljedećim rukopisnim primjercima: Süleymaniye (Fatih) Kütüphanesi No 3873, Topkapı Sarayı Müzesi (Hazine) No 892, Millet Kütüphanesi (Ali Emiri Efendi, Manzum) No 400, Topkapı Sarayı Müzesi (Revan), No 786, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi TY No 2905/1, a napominje da pored pet potpunih prijepisa postoje još i četiri nepotpuna, od kojih su dva u istanbulskim bibliotekama, i to jedan prijepis iz İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi TY 873 koji sadrži 277 gazela, te drugi u kojemu su zastupljeni 1 kasida i 69 gazela u Nuruosmaniye No 4916/16. Dva prijepisa nepotpunog Mezakijinog divana nalaze se u British Library (Or. 7100 V 1-47, Or.7155, 12 V).⁶³ Prema Mermerovom kritičkom izdanju *Divan* ima sljedeći sadržaj: Besmele, nat, od ukupno 29 kasida: 2 kaside sultanu Muradu, osvojitelju Bagdada; medhija (pohvalnica) sultanu Muradu, neka mu raj bude počivalište; predaja o sultanu Muradu; tarih izgradnje dvorca sultana Murada (1033); opis kako je sultan Murad bacaio koplje u vrijeme sukoba i napada; predaje o sultanu Mehmedu sinu sultana Ibrahima; u pohvalu sultana Mehmeda i osvojenje Kamenice; još jedna nenaslovljena kasida; opis dolaska bivšeg vezira, preminulog Mehmed-paše; u pohvalu sultana Mehmeda i opis Köprülü Ahmed-paše;

61 *Isto*, 24-25.

62 *Isto*, 26.

63 *Isto*, 155-159.

u pohvalu Köprülü Ahmed-paše, pohvalnica Ahmed-paši prilikom osvojenja tvrđave Ujvar; Pjesma zamolnica za Ahmed-pašu; u pohvalu Fazil Ahmet-paši; pohvalnica i opis velikog vezira Fazil Ahmet-paše, još jedna nenaslovljena kasida; pohvalnica Ahmed-paši prilikom osvojenja Kandije, još dvije nenaslovljene kaside; pohvalnica kajmakamu Mustafi-paši, opis vezira Deli Husejin-paše, pohvalnica (medhija) Jusuf-paši, osvojitelju Hanye; pohvalnica (medhija) Ahmed-paši, namjesniku Egipta; još jedna nenaslovljena kasida; pohvalnica (medhija) Ahmed-paši, namjesniku Egipta, dvije nenaslovljene kaside. *Divan* sadrži i 441 gazel, a poredani su prema grafemima arapskog alfabeta u finalnoj poziciji bejta, i ukupno 9 tariha, 12 mufreda, 1 kit'u, 1 rubajju, te jedan mütekerrir müseddes.

1.7. ZEKERIJA SUKKERIJA

O pjesniku, stilisti i kaligrafu Zekerijau Sukkeriji imamo relativno malo podataka. U tezkirama Şeyhija, Senaija i Mustakim-zadea susreću se kontroverzni podaci o ovom pjesniku čak i u vezi s njegovim imenom. Kao Zekeriyya Efendi spominje se kod Beliğa i Şeyhija, kod Süriyye kao Sükkerî Zekeriyya Efendi, kod Sulejmana Mustakim-zadea kao Zekeriyya El-Bosnevi.⁶⁴ Mustakim-zade ističe da je Sukkerija porijeklom Bošnjak, a kasnije će i dr. Erdoğan Erol isticati da je Sukkerija iz Bosne, misleći da je to ime grada, a ne ejaleta koji je bio u sastavu Osmanske imperije; potom, pozivajući se na Bagdadija,⁶⁵ navodi da je ime Sukkerijina oca Abdullah, na osnovu čega iznosi dalju pretpostavku da je sam Sukkerija prihvatio islam. Od domaćih autora, ovdje valja istaći da Sukkeriju prvi spominje Bašagić,⁶⁶ prenoseći podatke iz pjesničkih spomenica Safayia i Şeyhija, djela *Sicill-i Osmani*, kao i Von Hammerove *Povjesti književnosti*, preuzimajući za ilustraciju pet Sukkerijinih stihova koje prevodi. Bašagić iste podatke prenosi u svoje sljedeće djelo,⁶⁷ ističući da je Sukkerija rodnom iz Sarajeva, da je u Carigradu stupio u svitu Mezaki-bega Čajničanina uz koga se obrazovao, potom se progurao u svitu Fadil-paše Ćuprilića i na koncu postao tajnikom Visoke Porte. Kao godinu Sukkerijine smrti, Bašagić prenosi 1097, te ističe, najvjerojatnije prema Şeyhiju, da je umro od kuge u Edirnama. Prije Bašagića, u našoj smo literaturi mogli naići na Sukkerijine stihove kod Kemure u *Sarajevskim džamijama* iz 1908. godine. No ni Kemura ni Mujezinović, koji će preuzeti Kemurine napise, nisu prepoznali da se tu radi o Sukkeriji. Šabanović tako-

64 Dr. Erdoğan Erol, *Sükkerî, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı*, 6.

65 Ismail paša Bagdadi, *Hoddiyâtal-'arifin asma'al-Müellifinve asar al-Müsanifin*.

66 Safvet-beg Bašagić, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*.

67 Safvet-beg Bašagić, *Znameniti Hrvati Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj carevini*, 71.

đer spominje ovog autora, najvjerojatnije koristeći Bašagićeva djela, jer ističe da osim Safayia i Şeyhîja nema nikakvih izvora za proučavanje ovog pjesnika, te da su ga po tome prikazali i Hammer i Bašagić. I Šabanović prenosi da je Sukkerija kao mlad otišao u Carigrad, gdje je stekao visoko obrazovanje i postao izvanredan stilista i kaligraf, te bilježi i kako je pisao slatke stihove i znao divno da govori, pa je postao sekretar Carskog divana i na tom položaju ostao do smrti. Šabanović također, vjerojatno prenoseći od Bašagića koji se oslanja na Şeyhîja, za godinu Sukkerijine smrti navodi 1097. (1686). Šabanović, po Safayiu, ističe da je među pjesnicima svog doba slovio kao pjesnik slatke riječi i, dalje citirajući Şeyhîja, navodi da je napisao savršen i uređen *Divan*, te da Safayi i Şeyhî donose po tri njegova bejta, od kojih Bašagić prevodi pet bejtova ukupno, i to dva koja bilježi Şeyhî i tri koja bilježi Safayi.⁶⁸

Šabanović i Bašagić se, pretpostavljamo, oslanjaju na Mustakim-zadeovu *Medžellu* u kojoj autor iznosi tvrdnju da je Sukkerija Mezakijin učenik ili, vjerojatnije, na Safayievu *Tezkiru* u kojoj se veli da je “Sukkerija obrazovan kod dobrog majstora poezije, Mezaki Sulejman Efendije”, te da je “posjednik bezgraničnoga znanja”.⁶⁹ Međutim, ako je Sukkerija doselio u Istanbul 1082. godine, a ako je 17 od njegova 22 tariha nastalo prije njegova doseljenja u Istanbul, jasno je da je on došao u Carigrad kao već izobražen i zreo pjesnik kojemu nije bila neminovna obuka kod Mezakije, koji se već u to vrijeme duže nalazio u Carigradu. Drugi razlog iz kog možemo posumnjati u tezu da je Mezakija bio Sukkerijin učitelj leži i u činjenici da među tarihima koje je spjevao ovaj pjesnik nema niti jednoga posvećenoga Sulejmanu Mezakiji, što bi bilo logično s obzirom na poznavanje odnosa učitelja i učenika u onom vremenu, a i samoga manira pisanja tariha, te naravi Sukkerijine, koji će, kako vidimo,

68 Hazim Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, 367.

69 Dr. Erdoğan Erol, *Isto*, 8.

napisati čak tri tariha posvećena osmanskom pjesniku Nešatiju Mevleviji, ili čak tri tariha posvetiti svom zemljaku Katibiji, Mustafi Čelebiji. Uz to, budući da je Mezakija umro 1087. godine, a Sukkerija u Istanbul prispio 1082. godine, mogućnost njihova odnosa učitelj-učenik u toku Sukkerijina boravka u Istanbulu svedena je skoro na minimum. Treći razlog da se priklonimo tezi da Sukkerija nije Mezakijin učenik, te da nije bio pod njegovim utjecajem, izvodimo iz činjenice da Sukkerijina poezija ima najviše sličnosti s poezijom njegovih prethodnika Fuzulija, Nef'ija, a tek potom njegovih suvremenika poput Mezakije, Guftija, Cevrîja, i Nailija. Međutim, sasvim je logično da iako Mezakija nije bio učitelj Sukkerijin, on jeste bio neko ko ga je, kao svog zemljaka, najvjerojatnije prihvatio i svojim autoritetom mu pomogao da se smjesti u svitu Köprülü Ahmed-paše, dok je ovaj bio na poziciji velikog vezira.

Smail Balić ga u *Kulturi Bošnjaka* spominje kao Zakariyya ibn 'Abdallah-a as-Sukerîja, tajnika carske kancelarije koji je ostavio iza sebe *Divan*.⁷⁰

Fehim Nametak ga, naslanjajući se na podatke koje su o Suke-riji zabilježili prethodni autori, spominje u *Divanskoj poeziji XVI i XVII stoljeća*, dodajući da se pojavom Gölpinarlijeva *Kataloga* saznalo da je njegov *Divan* sačuvan u Mevlana muzeju u Konji, te da je njegove stihove u svoj *Zbornik* ubilježio i Muhamed Enverija Kadić. Ovaj ga autor, na osnovu Bašagićeva prepjeva stihova, ocjenjuje inspiriranim poezijom slavnog osmanskog pjesnika Şeyhu'l-islam Yahyaa.⁷¹ Zahvaljujući izdanju Sukerijina Divana u redakciji Erdogana Erola, i to na osnovu tariha, Nametak će zaključiti da je "Sukkeri došao u Istanbul 1671, tj. 15 godina pred smrt, što znači da je veći dio života i svog pjesničkog rada proveo u Bosni i da je tu nastao najveći dio njegova Divana."⁷² Podsjetit ćemo da smo već

70 Smail Balić, *Kultura Bošnjaka – muslimanska komponenta*, 125.

71 Fehim Nametak, *Divanska poezija XVI i XVIII stoljeća*, 75-76.

72 *Isto*, 57.

pisali o tome kako Erolu, koji je bio priređivač Sukkerijina Divana i autor uvodne studije, nisu poznate ličnosti i prilike Bosne Sukkerijina vremena, tako da je sasvim logično da je pravio neke pogreške u identifikaciji lokaliteta i osoba kojima su posvećeni tarihi ili koje Sukkerija u tarihimu spominje. Međutim, upravo ovi likovi mogu biti potvrda u prilog hipotezi da je Sukkerija do 1082. godine boravio upravo u domovini, u Bosni, ili čak preciznije, u Sarajevu. To su prvenstveno tarihi posvećeni smrti sarajevskog muftije Šejha Ibrahima Bistrigije, tarihi puštanja brade i smrti Mustafe Katibi-je Čelebije za kojeg znademo da je u to vrijeme boravio u Sarajevu kao glavni najzen⁷³ mevlevijske tekije na Bentbaši, tarihi smrti sluge hajrata Husrev-bega, mujezina Begove džamije, ili čak tarihi za koji pretpostavljamo da je tarihi izgradnje kule bega Čengića na Ratajima.⁷⁴ Iz njegova divana pjesama, kao i iz pojedinih tariha posvećenih pripadnicima ili znamenitima iz mevlevijskog tarikata, može se iznijeti pretpostavka o Sukkerijinom pripadništvu mevlevijskom tarikatu. Ova hipoteza da se posebno razrađivati u analizi njegovih gazela.

Godina i mjesto njegove smrti također su sporni. Prema Mustakim-zadeovoj *Tuhfe-i hattatîn*, umro je 1094/1682. godine, a prema Fennijevom tarihu, koji se nalazi u istom kodeksu u kojem se nalazi *Divan Zekerijaa Sukkerije*,⁷⁵ godina je 1086/1676, dok svi ostali izvori koji spominju Sukkeriju navode 1097/1686. kao godinu njegove smrti. Kako je posljednji Sukkerijin tarihi koji se nalazi u kodeksu s ostalim njegovim stihovima iz 1085 /1675. godine, a kako smo te epigrafe pratili od 1072. do 1085. godine, te

73 Najzen – glavni svirač naja u mevlevijskoj tekiji, pri obredu sema'a – mevlevijskog plesa uz muziku duhačkog instrumenta naj.

74 Amina Šiljak-Jesenković, "Bošnjački pjesnik Zekerija Sukkeri i njegova epigrafika", POF 44-45/1994-95, 75-98.

75 Erdoğan Erol, *Isto*, str. 9. Autor ovdje proračunava da je riječ o 1087. hidžretskoj godini, ali prema brojnoj vrijednosti slova posljednjeg stiha, to je 1086. godina. Stih glasi: *halvet bulmayub göçdi cihandan Sükkerî hayfâ*.

imajući u vidu i tarih kojeg je kao Sukkerijin tarih smrti spjevao pjesnik Fenni, držimo da se ova 1086. godina može smatrati godinom Sukkerijine smrti. Međutim, u davanju biografskih podataka o Sukkeriji, kao i o njegovoj smrti, opširniji je Şeyhî koji uz 1097. kao godinu smrti navodi da je ovaj pjesnik umro od kuge, te da je pokopan na Edirne-kapiji⁷⁶ u Istanbulu. Naili bilježi i podatak da je Sukkerija bio hafiz.⁷⁷

Iako autori tezkira i literature koji spominju Sukkeriju u svojim djelima ovog autora navode kao autora cjelovitog *Divana*, kako je sačuvan samo jedan primjerak Sukkerijina djela u rukopisnoj zbirci Mevlana muzeja u Konji,⁷⁸ vidimo da u *Divanu* nedostaju dijelovi poput tahlila,⁷⁹ nâta,⁸⁰ munadžata,⁸¹ potom kaside⁸² kao pjesničke forme uobičajene u divanima. Najzastupljenija forma poezije čijem se pisanju usmjerio Sukkerija nesumnjivo je gazel, ali ni gazeli nemaju završetke koji su dostatni kako bi tvorili cjelovit divan.⁸³ Pored gazela, na osnovu spomenute monografije Erdoğana Erola, *Divan* sadrži 134 gazela, 1 muhammes, 1 museddes-i mutekerrir i

76 Ovaj lokalitet izazvao je kod nekih turskih autora, a i kod naših autora koji su prenijeli podatak, previd po kojem su zaključili da je pokopan u Edirnama, a ne na Edirne-kapiji koja je jedan od najfrekventnijih ulaza u Istanbul, i gdje se nalazi značajno greblje iz Sukkerijina vremena.

77 *Tuhfe-i Naili, Metin ve Muhteva*, 1. Cilt, 234-467, haz. Mihrican Odabaşı, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Türk İslam Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans tezi, Sivas, 2009, 375.

78 Pojavom Gölpınarlıjeva *Kataloga rukopisa*, otkriveno je postojanje ovog djela, te je sasvim jasno da ni Bašagiću, a najvjerojatnije ni Šabanoviću, u vrijeme u kojem je prikupljao građu za spomenuto djelo, nije bilo poznato gdje se ovaj kodeks nalazi.

79 Tahlil – stihovi o Allahovom jedinstvu.

80 Nât – pjesma u slavu vjerovjesnika Muhammeda, mir s njim.

81 Munadžat – molitva, oda Bogu.

82 Kasida – pjesma radi pohvale ili pokude onoga kome je posvećena, ima rimu a-a, b-a, c-a, d-a, i sadrži od petnaest do šezdeset bejtova.

83 Nedostaju gazeli sa završecima na sljedeće grafeme arapskog pisma: ذ، ح، ج.

1 musemmen-i mutekerrir,⁸⁴ 3 kit'e, 19 rubaija, 22 tariha (od kojih su dva na perzijskom), 15 lugaza (pitalica) od kojih su 2 na perzijskom, ukupno 20 matla'a i mufreda, te jednu *Sakinamu* od 68 bejtova na perzijskom jeziku napisanu u formi mesnevi.

84 Iz nekog razloga Erol ove dvije pjesme objavljuje pod imenom musammat.

1.8. SABIT ALAUDDIN UŽIČANIN

Sabit Alauddin Užičanin, kod osmanskih suvremenika poznat kao Bosnali Sabit, a u turskoj literaturi spominjan kao Bosnali Alaeddin Sabit, može se smatrati najcitiranijim i najviše istraživanim divanskim pjesnikom s ovih prostora. Još je češki orijentalist Jan Rypka (1886-1968) u prvoj četvrtini prošlog stoljeća napisao doktorsku tezu o ovom pjesniku, a o njemu su pisali i Bašagić, i Handžić, i Alija Bejtić, i Ešref Kovačević (koji je preveo Sabitovu *Miradžiju*), i Fehim Nametak, te je i Adnan Kadrić uradio i 2007. godine na Filozofskom fakultetu u Sarajevu odbranio doktorsku tezu pod nazivom *Lingvostilistička analiza pjesničkog stvaralaštva Sabita Alaudina Bošnjaka*, a njegov rad predstavlja prvu opširnu književnoestetsku valorizaciju Sabitova djela, sačinjenu prvenstveno na osnovu autografa iz 1712. godine, pohranjenog u Akademiji nauka u Azerbejdžanu, Institut Mehmed Fuzuli R: 25/9942. Kadrić se u svojoj tezi osvrće i na brojne prijepise Sabitova djela, sačuvane u rukopisnim zbirkama u svijetu. I turski književni historičari pridaju posebnu važnost Sabitu, tako da su u mnogim udžbenicima, antologijama, književnim historijama prisutne bilješke o ovom Bošnjaku, te citirani njegovi stihovi, o čemu piše i Fehim Nametak.⁸⁵ Mehmed Tahir Sabita opisuje kao darovitog i izrazito duhovitog pjesnika, koji uživa u uvođenju frazema i paremioloških iskaza u poeziju, i to iskazuje veoma tankočutno, tako da je nemoguće ne oraspoločiti se i ne nasmijati se kada se pročitaju Sabitovi stihovi; osim podataka koje susrećemo i kod ostalih autora Mehmed Tahir će navesti da je pripadao bajramijsko-melamijskom tarikatu, te da je imao govornu manu – da je mucao, kao i da je imao običaj kazati: “Ja ne mogu govoriti. Sreća da mi pero nešto malo govori, inače bih prsnuo.”⁸⁶ Mi ćemo ovdje spomenuti primjer Nihata Samija Banarlija, koji u

85 Fehim Nametak, *Divanska književnost Bošnjaka*, 67-68.

86 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri C.2*, 340-341.

svojoj *Ilustriranoj historiji turske književnosti* Sabitu posvećuje dosta pažnje, i ističe kako je on prvenstveno vrstan pjesnik mesneviye, bez obzira na to što su njegove druge poetske forme, kao što su gazeli, tarihi, kaside, a posebno kaside o ramazanu i miradžu plijenile veliku pažnju i bile vrlo cijenjene.⁸⁷ Pored sredenog i potpunog *Divana*, Sabit je autor nekolicine spjevova u formi mesnevi, kojima je, kako to Banarlı ističe, stekao stvarnu slavu.

1.8.1. Mesneviye i *Divan* Sabita Alauddina Užičanina

Zafername, epska mesneviya od 426 bejtova, u kojoj Sabit opisuje posjetu krimskog hana Selima Giraja sultanu Sulejmanu II u Edirni, Girajev razgovor sa sultanom i njegovu pobjedu kod Prekopa nad ruskom i poljskom vojskom.⁸⁸ Ovaj spjev, koji je još nazivan i *Gazaname* i *Selimname*, Ebu Ziya Tevfik štampao je dva puta potkraj 19. stoljeća, 1881. i 1893. godine.⁸⁹ Na našim prostorima predstavljen je kroz Bašagićeve prepjeve određenih dijelova, a Bejtić analizirajući ovo djelo ustvrđuje utjecaj naše narodne epike na ovu Sabitovu poemu.⁹⁰

Sabitova ljubavna mesneviya *Edhem ü Humâ*, koja se u nekoliko rukopisnih primjeraka sačuvala u bibliotekama u Istanbulu, Kütahyi, Erzurumu i Vatikanu, ni u jednoj zbirci nije sačuvana kao cjelovito djelo, te je stoga prihvaćeno mišljenju da je riječ o nedovršenom djelu.⁹¹ Mi smo u našem radu, na osnovu skromnih

87 Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi – Destanlar Devrinden Zamanımıza Kadar*, İstanbul, 1971, 677.

88 Fehim Nametak, *Divanska književnost Bošnjaka*, 66; Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi.*, 679.

89 Banarlı, *Isto*, 679.

90 Bašagić, *Bošnjaci i Hercegovci...*, 136; Alija Bejtić, "Pjesnik Sabit Alaudin Užičanin kao sarajevski kadija i bosanki mula", *Anali GHB* II-III (1974), 3-20; Fehim Nametak, *Divanska književnost Bošnjaka*, 67.

91 Upor. F. Nametak, *Divanska književnost Bošnjaka*, str. 67, Banarlı, *Isto*, 679. Abdulkadir Erkal, u svom radu o rukopisima naslovljenim s name ili iye u kolekciji S. Özege (Abdulkadir Erkal: "A. Ü. Kütüphanesi S. Özege

nama dostupnih izvora, već govorili o ovom Sabitovom spjevu, osobito se koncentrirajući na fabulu mesneville – i to kroz Sabitovo i Na'tijevo djelo, s obzirom na to da se kao ljubavna mesneville (a Sabit u ovom slučaju jeste poštovao klasični koncept ove poetske forme i ovog žanra) uklapa u našu temu, ali i da se kroz ovu priču ispliće mit o porijeklu bogougodnika Ibrahima b. Edhema, čime se na neki način uvodi u okolnosti u kojima je izrastao ovaj duhovni velikan na koga, kako ćemo to u daljem tekstu vidjeti, referiraju brojni naši pjesnici.

Tri kratke Sabitove mesneville, *Derename* (ili Hikaye-i Hoca Fesad ve Söz Ebesi – Priča o hodži smutljivcu i blebetalu), *Berbername* te *Amr-i Leys*, Fehim Nametak ne izdvaja kao zasebna djela, s obzirom na to da se ona nalaze u sklopu nekih primjeraka *Divana*.⁹² Sabit u ovim svojim djelima na originalan način, vrlo realistično, pristupa temama o kojima njegovi prethodnici nisu imali hrabrosti progovoriti; mi ćemo se kratko zadržati na sadržaju spomenutih djela, jer ona predstavljaju modele koje su bili novina u osman-

Kitaplığında Bulunan Name ve İye İsimli Yazmalar”, *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 15, Erzurum, 2000, 213-263) daje opis tri Sabitove mesneville sačuvane u kodeksu br. 417. Sabitova *Edhemname* od 139 b do 166 a u ovom prijepisu sadrži 1003 bejta. Počinje stihovima koji u našem prijevodu glase: “Hvala Onom koji Arš usmjerava – prostro je po zemlji sretnu sjenu Svoje nadmoći”, a završava stihovima koje prevodimo: “Koketnošću i jedinstvenošću ružine prostirke, strpljivošću i trpeljivošću slavuja.” Donosimo i prijevod nekoliko stihova u kojim se opisuje Edhem: “Srdita na koketiranje iskustvom govora – zemlja imaginacije, što crno i bijelo zaziva Vojsku je stiha ukrasiti naumila – pa u bojni red smisla ata izaslala. U gradiću Belhu, kao Edhem znan – mladić je živio, otmjen ljepotan. Na lice mu jako prve malje pale – zapis o ljepoti svuda postavile. Onaj luk od obrvica koji čistim svjetlom sjaje – mihrab posta za sve čet’ri mezheba, baš poput Kabe. U žalosti za ljepotom crne malje – i Bejtullah u tuzi je odjenio crne halje. Iako je i sam bio idol krasni, uzvišeni, a obrve mjesto gdje na sedždu pada svijet vjerni, on bijaše Bogu predan, bitkom svojim već spaseni, dobri mladić što se po svu noću moli. U ljubavnoj ekstazi otkrovenje je postizao, Sveprisutnosti Božijoj stalno sedždu činio.” (V. Abdulkadir Erkal, *Nav. rad*, 221-222)

92 Fehim Nametak, *Divanska književnost Bošnjaka*, 67.

skoj književnosti 17. stoljeća, u kojima se zadržava klasična forma, ali junaci prestaju biti klasični idealizirani likovi mesnevia; to više nisu ni ličnosti iz visokih krugova okupljenih oko dvora, to su likovi iz puka, štaviše iz najnižih slojeva društva, i u ovim spjevovima se opjevava njihov seksualni život koji gdjekada prelazi i u razvrat.⁹³ Naime, nije zgorega podsjetiti da Sabita u historijama osmanske književnosti spominju kao jednog od najznačajnijih predstavnika perioda lokalizacije, u kojem od jezika do sadržaja pronalazimo niz novih elemenata: od uvođenja lokalnih junaka (za razliku od idealiziranog modela junaka perzijske i klasične osmanske književnosti), do uvođenja elemenata lokalne kulture i leksika (poslovice, frazemi karakteristični za govor, neformalnu komunikaciju, pa čak i vulgarizme). Kratka mesnevia pod nazivom *Derename* (ili *Hikaye-i Tonlu Dere*) satirični je spjev o dva smutljivca, Hodži smutljivcu i lažljivcu, petljancu i ženskarošu poznatom po nadimku Söz Ebesi (Blebetalo), koji postavljaju zamku jednoj udatoj Ermenki, kako bi je zaveli. Blebetalo na ulici vidi udatu lijepu Ermenku, te se prurušava u ženu kako bi je zaveo, zapadajući pritom u niz komičnih situacija. Opisi i poređenja u ovom djelu prilično su prosti:

*Šetajući ljepoticu za društvo ugleda
Tijelom je ruža, usne joj k'o pupoljak, a lice poput tulipana
On lud od ljubavi vidje tu pojavu
I javno izrazi sklonost prema njenoj ljepoti
Priđe joj pa joj skute stade ljubiti
Zaplaka, pa joj svoje stanje u tančine saopšti
Kad majstor svoga stanja svjestan postade
Reče: teško meni, od ovog nikakve koristi
Ost'o si stari magarić, i stari samar (Ti ostade gdje si prije bio,
ista meta, isto odstojanje)
Kad će biti od tebe čovjeka, (mahnuti) hajvane!?*⁹⁴

93 Upor. Banarlı, *Isto*, 679.

94 A. Erkal, *Isto*, 220-221.

Berbername je također kratki satirički spjev, u kojem se pripovijedaju doživljaji mladog i zgodnog berberskog šegrta u Čorluu. U ovom djelu od svega 99 bejtova, govori se o mladom berberskom šegrtu u Čorluu koji je dobro ovladao svojim zanatom, a vješt je i u vađenju zuba i puštanju krvi. Kako je izuzetno zgodan i lijep, to svi hrle u brijačnicu da ih on obrije. Jedan od onih koji su u njega zaljubljeni, na prevaru ga namami u kuću gdje se već bijaše okupila skupina onih koji žude za tijelom mladića. Mladić shvata da je prevaren, želi pobjeći, u čemu ga okupljeni spriječe, zatim ga napiju i obljube. Ova kratka mesneviya, s motivima iz svakodnevnice, spjevana je da se prikaže ružna strana života.⁹⁵

Treća kratka mesneviya, *Amr-i Leys*, govori o spahiji koji na bojno polje izlazi s neuhranjenom, istrošenom ragom, te ga vladar počinje vrijeđati. Kad se ispostavi da je siromaštvo uzrok spahijinih nevolja, da se zbog bijede morao oženiti izrazito ružnom ženom, te da mu je i konj tako neuhranjen zbog materijalne oskudice, vladar ga bogato nagrađuje.⁹⁶

Mnogo je pisano o novinama koje Sabit uvodi u osmansku poeziju, a na njegov stav, da su potrošene i prevladane ustaljene teme i motivi u divanskoj poeziji, ukazat će još i Gibb, pa i Banarlı, između ostalog i na osnovu stihova iz *Zafername* (podsjetimo da *Zafername* ne sadrži uvodne dijelove poput tevhida, munadžata, nata, miradžije, povoda pisanja, što je bitna odlika klasičnih mesneviya):

*Kroz prosti govor prašinu podigni
O tratini bojazni ti riječi prozbori
Zgode i nezgode ruže i susama otkloni
Pa o rovu i o maču vijesti izgovori
Dosta priče o loknama što se nižu k'o karike*

95 A. Erkal, *Nav. rad*, 215-216; Banarlı; *Isto*, 679.

96 Banarlı, *Isto*, 679.

*Kao da je u okovu, pogled okovale halke
Dosta više “ubojitog pogleda nevjernice”, takve borbe dosta više
Ko j’ u sporu – oštru sablju neka jednom već opiše*

* * *

*Ovo je tema o kojoj se već hiljadu puta slušalo
Čije je slušanje s razumijevanjem zabranjeno
Zašto bi opisom Kajsa srce bilo vezano (ili za opis Kajsa jezik
vezao)
Bogu hvala, srce nije kao Medžnun, bezumno.
Laćat se pjevanja o Medžnunu, Lejli
De se prođi, rašta ti je pričati budali
Šta ti znači posao i teret s irgatom
Nemoj sebi na vrat nevolje s Ferhatom
Šta ćeš kad pročitaš priču o Vamiku?
Ne zazivaj vraga, ne treba ti tada “ve la havle” u izrijeku.⁹⁷
Za pričom o Pervizu nikad nek se ne poseže
Takav vatropoklonik čovjeka ožeže
Ako ime slatko (Širin) uzimaš u usta
Avaj, ostat će ti od ukusa pusta
Nađi tlo gdje nikad tuđa noga nije kročila
Čega se Medžnun nije latio, ni Ferhadova noga stupila.⁹⁸*

Pored nabrojanih djela, Sabit je i autor komentara hadisa u stihu i prozi posvećenog sultanu Ahmedu III.⁹⁹ Koliko god da se Sabit u gornjim stihovima “opirao” temama, motivima i junacima

97 Doslovno: Nit’ gledaj šejtana, nit’ uči “ve la havle”, u značenju: nit se bavi vragom, nit se od njega utječi.

98 Banarlı, *Isto*, 679. Citirani stihovi prevedeni prema transliteraciji iz: Bekir Çınar, “Bosnali Sabit ve Ziya Paşa’nın Zafernamelerindeki Şekil ve Zihniyet Mukayesesi”, *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turcic*, Volume 7/3(2012), 804-805.

99 Banarlı, *Isto*, 679, Nametak, *Divanska književnost Bošnjaka*, 67.

klasične poezije, koliko god da je model klasične ljubavne mesne-vije iskoristio kako bi opjevao okolnosti iz kojih se razvio duhovni velikan i bogougodnik poput Ibrahima sina Edhemovog, on, kako ćemo to u daljem tekstu vidjeti, u kratkim lirskim poetskim forma-ma priziva sadržaje svog kulturnog kruga i pokazuje u kojoj mjeri poznaje i promišlja priče o Medžnunu, Ferhadu, kazivanje o Jusufu. S druge strane, osobito u Sabitovim kasidama, uočljivo je da u figurama poređenja izrazito poseže za perzijskim junacima, odnosno junacima spomenutim u Firdusijevoj *Šahnami*.

Mi smo za našu analizu koristili transliteraciju Sabitovog *Divana*, koji sadrži sljedeće pjesme u formi kaside: Miraciye (I), Nat (II), Ramazaniyye (Ramazansku kasidu) u pohvalu Poslaniku Muhammedu (III), Kasidu muftiji Sejjid Fejzullah-efendiji (IV), Medhiju šejhu'l-islam Fejzullah-efendiji (V), Idiyye (Bajramsku kasidu posvećenu kadiji Mehmed-efendiji) (VI), Kasidu posvećenu krimskom hanu Selimu Giraju (VII), još tri kaside (od 50, dvije s po 53 bejta) posvećene muftiji Sejjid Fejzullah-efendiji (VIII, IX, X), kasidu veziru Hasan-paši (XI), kasidu zahvalnicu kada se iz Mekke vratio umrli Fejzullah-efendija, potomak šejhulislama (XII), kasidu Sejjidu Ali-efendiji Pašmakčizadeu (XIII), kasidu utemeljitelju kadirijskog tarikata Sejjidu Abdulkadiru (XIV), kratki hvalospjev Mevlana Dželaluddinu Rumiju (XV), Kasidu Halil-paši, u kojoj u usporedbi sa svojstvima Halil-pašinim priziva herojstvo i podvige perzijskih junaka ali i četverice odabranih halifa (XVI), prigodnicu Mehmed-paši (XVII), kasidu Sejdi-zade Ali-paši (XVIII), kasidu Sejdi-zade Ahmed-paši (XIX), kasidu Sejdi-zade Mehmed-paši (XX), kasidu velikom veziru Ibrahim-paši (XXI), kasidu Ahmed-paši (XXII), kasidu Mustafa-paši (XXIII), kasidu u kojoj kao sarajevski kadija moli Halil-pašu da mu dadne sat (koji pokazuje vrijeme po evropskom računanju) (XXIV) i zahvalu za sat (*Kit'a*, XXV), dvije kratke pjesmice od po dva bejta u kojim izražava zahvalnost velikom veziru što mu je darovao stotinu zlatnika (XXVI), šest stihova u znak zahvale za sto zlatnika koje je dobio od paše po opozi-

vu s dužnosti u Dijarbakru (XXVII), dva bejta u kojim izriče zahvalnost što mu je veliki vezir podario ćurak od samurovine (XXVIII), tri bejta u kojim kao bosanski kadija zahvaljuje Halil-paši za pirinač (XIX), kasidu o velikom veziru Kalaylı Ahmed-paši i njegovom vezirovanju (XXX), još jednu kasidu Sejdi-zade Ahmed-paši (XXXI), Bajramsku kasidu (Idiyye, XXXII), bajramsku kasidu velikom veziru Mehmed-paši (XXXIII), kasidu Reis Ahmed-efendiji (XXXIV), još jedan hvalospjev šejhu'l-islam Fejzullah-efendiji (XXXV), hvalospjev velikom veziru (XXXVI), kasidu o Sejjidu Aliju Pasmakčizadeu (XXXVII), kasidu "tugraiiju" (u povodu pravljenja tугre) posvećenu Bahri-paši (XXXVIII), kasidu Mehmed-paši (XXXIX). U odjeljku u kojem se nalaze tarihi zastupljena su 44 tariha, od kojih je jedan na perzijskom,¹⁰⁰ 355 gazela, dva terci-i benda (od kojih je jedan posvećen Rami Mehmed-paši, a drugi muftiji Sejjidu Fejzullah-efendiji), 45 kt'i, 24 rubaije te 182 pojedinačna bejta.

100 Kako bismo imali uvida u ličnosti i događaje koji su plijenili Sabitovu pažnju, nabrojat ćemo samo nekolicinu naslova tariha ovog pjesnika: tarih smrti pjesnika Mezakije (1), tarih izgradnje palače na Beşiktašu (2), tarih stupanja na prijestol sultana Sulejmana II (3), tarih stupanja na prijestol sultana Mustafe (4), tarih stupanja na prijestol sultana Ahmeda (5), tarih postavljenja anadolskog beglerbega Lali-zadea (6), tarih o trećem postavljenju Jahja-efendije za rumelijskog beglerbega (7), tarih osvojenja austrijske vojarne u vrijeme sultana Mustafe (8), tarih podizanja česme velikog vezira Čorlulu Ahmed-paše u blizini Karamana (9), tarih izgradnje džamije velikog vezira Čorlulu Ahmed-paše u Imperijalnom brodogradilištu (10), tarih rođenja princa Mahmuda, sina sultana Mustafe (11), tarih nicanja prinčevog zuba (12), tarih postavljenja reisu'l-kutaba Rami-efendije (13), tarih rođenja princa Selima (14), tarih izgradnje česme sultanskog imama (15) itd.

1.9. RUŠDIJA MOSTARAC

Pjesnik koji je u našoj literaturi poznat kao Rušdija Mostarac, a koji se u turskoj literaturi spominje kao Sahhaf Rüşdî, također je pjesnik čiji smo divan uvrstili u svoj istraživački korpus. U svojim tezkirama spominju ga Safayi, Beliğ, Mustakim-zade i Salim. Prvi spomen Rušdija u našoj literaturi nailazimo kod Bašagića,¹⁰¹ a detaljne podatke o ovom autoru kod nas možemo pronaći kod Adnana Kadrića.¹⁰² Rušdijev divan bio je tema i jedne magistarske radnje koju je pod naslovom *Sahhaf Rüşdî ve Divanının Tenkidli Metni* uradila Hatice Ekici uz mentorstvo Yrd. Doç. Dr. Abdülkerima Gülhana na Odsjeku za Turski jezik Instituta društvenih znanosti na Univerzitetu u Balikesiru.¹⁰³ Kako je u ovom radu zastupljeno i kritičko čitanje *Divana*, te kako se autorica potpuno koncentrirala na Rušdija, mi ćemo u našem radu prenijeti podatke na osnovu rada Hatice Ekici. Pored sažetka na turskom i engleskom jeziku, te predgovora, sadržaja, kazala transkripcijskih oznaka i skraćenica, autorica daje kratak uvod, te počinje s prvim velikim poglavljem, u kojem daje kratku biografiju Rušdije (str. 2-8), da bi se usmjerila na njegove osobnosti kao pjesnika, analizirajući njegov jezik i poetiku (str. 9-17), te ideje koje je iznosio kroz poeziju i to generalno islamsko učenje, i tesavvufsku misao koju je izricao u svojim stihovima (str. 17-35). Iza ove kratke studije slijedi poglavlje o Rušdijinom *Divanu* u kojem predstavlja sadržaj djela prema poetskim formama (8 kasida, 193 gazela na turskom i 3 gazela na perzijskom jeziku, 87 tariha, 403 matlaa, 30 müfreda, 12 pjesama (nazm), 6 kit'i na turskom i jedna na perzijskom jeziku, te jedna mesneviya),

101 Bašagić, *Isto*, 155-159, 418. Bašagić Rušdijin nadimak greškom čita kao Mehaf (Plašljivi).

102 Adnan Kadrić, *Mostarski bulbuli*, 218-235.

103 Teza je odbranjena 3. marta 2006, a mi smo ostvarili uvid u elektronsku kopiju (.pdf format) rada koji sadrži 414 stranica.

ukazuje na metričke stope zastupljene kod pojedinih formi, budući da su u njemu zastupljeni gazeli sa svakim grafemom arapskog alfabeta ističe da je autor sačinio potpun divan,¹⁰⁴ daje napomene o transkripciji, pravopisu, te različitostima i sličnostima u korištenim i u radu detaljno opisanim rukopisima (str. 36- 60), iza čega slijedi transkripcija – kritičko čitanje teksta na osnovu šest rukopisnih primjeraka *Divana* (61-405), zaključak (406-408), indeks antroponima, toponima i etnonima (str. 408-411), te popis literature (str. 412-414). U pjesnikovoj biografiji autorica se najprije poziva na bilješke koje je o Rušdiji našla u tezkirama (pjesničkim spomenicima) Salima, Beliğa, Safayia, Müstakimzadea, te ukazuje na štamparsku grešku u izdanju Salimove Tezkire, za kojom se najvjerojatnije poveo i Bašagić, spominjući Rušdiju kao Muhafa (Plasljivog), umjesto Sahhafa (knjižara), te na osnovu njegovog tariha puštanja brade kao primarnog izvora i tezkira kao sekundarnih izvora navodi da mu je ime bilo Ahmed.¹⁰⁵ Također, prenosi i podatak da je rođen u Mostaru (premda nije znano koliko je živio u rodnom gradu, kao što ni njegovo porodično stablo nije otkriveno),¹⁰⁶ da je u *Sicill-i Osmani* navedeno kako je rođen 1047. (1637-38) godine, da je u vrijeme sultana Mehmeda IV došao u Istanbul, i obrazovanje dovršio u Enderunu, te da je jedno vrijeme proveo u dvorskoj službi.¹⁰⁷ Mehmed Tahir Rušdiju Mostarca spominje kao autora potpunog divana, te navodi da je u sviti defterdara Ahmed-paše otišao u Egipat, kao i podatak da je umro u Istanbulu 1115. (1703) godine i da je ukopan na Merkez Efendi, izvan kruga Mevlevihane.¹⁰⁸ Premda nam nije sasvim jasno na osnovu kojih izvora, Kadrić iznosi podatak da je u Istanbul došao s osam godina, da osamnaest godina provodi u dvorskoj službi – i s 26 godina

104 Hatice Ekici, *Sahhaf Rüşdî ve Divanının Tenkidli Metni*, 40.

105 *Isto*, 2-3.

106 *Isto*, 4.

107 *Isto*, 5.

108 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2, 304.

napušta dvor (1074/1663).¹⁰⁹ Najvjerojatnije prema *Sicill-i Osmani*, i Kadrić navodi da je bio muderris u nekoliko medresa,¹¹⁰ a Ekici ističe kako je bio muderris i kadija.¹¹¹

109 A. Kadrić, *Mostarski bulbuli*, 218.

110 *Isto*, 218.

111 Hatice Ekici, *Isto*, 5.

1.10. OSMAN ŠEHDIJA BJELOPOLJAK

Osman Šehdija Bjelopoljak, otac kudikamo poznatijeg pjesnika Ahmeda Hatema, također je jedan od pjesnika čiji smo divan uvrstili u svoj korpus. Za ovog pjesnika osamnaestog stoljeća znano je da mu je rođeno ime Osman, a na osnovu njegovih tariha Şeyda Bayındır pretpostavlja da je rođen oko 1680. godine u Bijelom Polju (Akova), te da je veliki dio života proveo u vojnama. Otac mu je bio Mehmed Salim-efendija Kadić iz Bijelog Polja. Handžić ga spominje kao Osmana Šuhdi-efendiju, te navodi da je za vrijeme trećeg namjesnikovanja Hekimoğlu Ali-paše u Bosni, godine 1159. (1746), s njim kao mektubdžija došao i Osman Šehdi.¹¹² Sabaheta Gačanin navodi da je Osman Šehdija bio hadžegan carskog divana,¹¹³ dok nam Şeyda Bayındır u svojoj magistarskoj radnji prenosi nešto više podataka o karijeri i životu ovog autora.¹¹⁴ Iz ovog rada saznajemo kako je Šehdija bio katib čauša (Çavuşlar Katibi), da bi s te pozicije bio smijenjen i 1757. godine postavljen za izaslanika u Rusiju. Po povratku iz Rusije zadržava se u državnoj službi, tako da biva postavljen za povjerenika Baruthane (Baruthane Bina Emimi) i Sipah Katibi (katiba spahija). U mjesecu muharremu 1769. godine biva postavljen za glavnog računovođu, a već u rebiu'l-evvelu (juni) iste godine dobija poziciju vojnog defterdara za vrijeme pohoda na Bender (današnja Moldavija).¹¹⁵ Po povratku s ove vojne umire u džumade'l-evvelu (septembru) 1769.

112 Mehmed Handžić, *Teme iz književne historije. Izabrana djela*, I, Sarajevo, 1999, 320-321.

113 Sabaheta Gačanin, *Sve na zemlji sjena je ljepote*, Sarajevo, 2011, 11.

114 Şeyda Bayındır, *Şehdi Divanı, Yüksek Lisans Tezi*, Ankara, 2008, 6-7.

115 Osmansko-ruski rat 1768-1774, o ovom ratu pod komandom Yağlıkcı-zade (Baltacı) Mehmed Emin-paše, kao i o propadanju osmanske administracije šire vidjeti: Metin Bezikoğlu, *The Deterioration of Ottoman Administration in the Light of the Ottoman-Russian War of 1768-1774*, Bilkent Üniversitesi, Ankara, 2001; O pohodu na Utvrdu Bender: 59-65.

godine. Kako o njegovoj karijeri više negoli o njegovom životu saznajemo iz njegovih pjesama, i kako na osnovu tih podataka možemo rekonstruirati dio njegova životopisa, zbunjuje nas godina 1680. koju Bayındırova navodi kao moguću godinu rođenja Osmana Šehdija, jer bi to značilo da kao skoro devedesetogodišnjak u funkciji defterdara ide na vojnu (!). S druge strane, uzmemo li u obzir da je njegov sin Ahmed Hatem umro 1754. godine kao već dobro obrazovana i društveno pozicionirana ličnost i cijenjen pjesnik, te da se Šehdijevi tarihi odnose i na događaje koji su se odvijali od prve decenije osamnaestog stoljeća (premda nije nužno da je kao odrasla osoba svjedočio svim tim događajima, već je sasvim moguće da je za neke događaje saznao iz treće ruke, što je jasno iz primjera tariha rođenja poslanika Muhammeda, zastupljenog u Šehdijinom *Divanu*.)

Poznata su njegova dva djela, *Sefaretname* i *Divan*. *Sefaretname* – djelo zanimljivo i kao historijski i kao književni izvor, Šehdija piše kao zvanični osmanski izaslanik u Rusiju, te daje detaljan opis mjesta koje je obišao prilikom izaslanstva u Rusiju, iznosi svoja zapažanja i doživljaje: 12. Kânûn-ı Evvela (decembra) 1757. kopnenim putem kreće iz Istanbula prema Babadağı, odakle prelazi u Bender, okončava pripreme za put, prelazi preko zaleđenog Dunava, ulazi u granice Poljske odakle prelazi u Rusiju, gdje nastoji iz zarobljeništva izbaviti neke muslimane koji su dopali ropstva, te u zaštitu uzima jednu mladu Turkinju koja se u svoj toj pometnji uspjela prurušiti u mladića. U dvorcu Peterhof u San Petersburgu 10. jula 1758. godine prima ga kraljica Elizabeta, kojoj svečano uručuje sultanovo pismo i obavještava ju o postavljenju sultana. Šehdija u svojoj *Sefaretnami* daje iscrpne podatke o dvorcu Peterhof, o dvorskim vrtovima, o građevinama i okolini Petersburga, o posjeti teatru, brodogradilištu, tvrđavi, mornarici u Baltičkom moru, kanalima, državnom muzeju i državnoj štampariji. U ovom djelu dotiče se i uređenja ruske vojske, te bilježi kako je, bez obzira na neprijatnosti koje je imao s ruskim vlastima, pod svojom

zaštitom držao Turke i ostale muslimane-ruske zarobljenike koji su mu se kao osmanskim izaslaniku obratili za pomoć. Piše i o vodiču koji mu je zadavao mnoge nevolje, kako se uspio vratiti doma tako što je davao darove i bakšise svojim pratiocima, te završava *Sefaretnamu* povratkom u Istanbul 21. Kânûn-ı Evvela (decembra) 1758. godine.¹¹⁶

Fehim Nametak navodi podatak da Osman Šehdija “podiže u Sarajevu knjižnicu koju je posvetio imenu svoga prerano umrloga sina i u tu knjižnicu nabavi preko 200 najprobranijih rukopisnih knjiga koje se i sada nalaze u Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu.”¹¹⁷ Şeyda Bayındır navodi kako nije pronašla nikakav dokument o Šehdijinoj biblioteci u Sarajevu, ali nam daje detaljne podatke o tome kako je Osman Šehdija zaviještao knjige u biblioteku u Hadimu (malo mjesto na jugu regije Konja, gotovo na granici s današnjom regijom Alanya). Riječ je o 340 djela iz različitih grana vjerskih, društvenih i egzaktnih znanosti: Kur’an, tefsir, hadis, fikh, usul-i fikh, islamska apologetika, tesavvuf, historija, jezikoslovlje, retorika, metrika, matematika, medicina i sl. Istom vakufnamom ovoj biblioteci ostavlja i nekoliko primjera kaligrafskih umjetnina, rahle od orahovine, sultansku tugru, te omot za mushaf od zelene čohe – ukupno 23 artefakta.¹¹⁸

Jedini poznati rukopisni primjerak *Divana* Osmana Šehdije, po kojem je sačinjena i transkripcija kojom smo se koristili, nalazi se u Süleymaniye Kütüphanesi, kolekcija Hâlet ef. br. 147 i sadrži 86 varaka s po 27 redaka (prosječno). U Šehdijinom *Divanu* nalazimo ukupno 162 pjesme različitog obima u sljedećim poetskim formama: 39 kasida, 28 gazela, 68 kit’i (većinom po sadržaju tari-

116 Şeyda Bayındır, *Nav. izvor* (prema Faik Reşit Unat, “Şehdî Osman Efendi Sefâretnamesi”, *Tarih Vesikaları Dergisi*, 1942; Faik Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, haz. B. Sıtkı Baykal, Ankara, 1968; Belkis Gürsoy, “Sefâretnameler”, *Türkler Dergisi* 12 [1999], 23-24).

117 Fehim Nametak, *Divanska književnost Bošnjaka*, 76.

118 Şeyda Bayındır, *Nav. rad.*, 8-10.

ha), 20 spjevova u formi mesnevi, 2 terkib-i benda, 2 terci-i benda, 1 müstezâd-gazel te 2 musarra' bejta. Kako je u odnosu na druge divane redosljed poetskih formi gdjekada pomiješan, te su u neke duže poetske forme (kasida i mesneviya) uvrštene i naslovom izdvojene kratke forme poput kit'e, u transkripciji koju smo koristili u našem korpusu pjesme su označene brojevima od 1 do 151, a bejtovi uvrštenih kratkih formi označeni su kao bejtovi unutar duge forme, te smo i mi u našem radu označili broj pod kojim se pjesma nalazi u korištenom transkribiranom izvoru i broj bejta.

1.11. AHMED HATEM BJELOPOLJAK

Ahmed Hatem Bjelopoljak po svom doprinosu književnosti mnogo je poznatiji od svog oca, o čemu svjedoči i to da je spominjan i hvaljen kako u osmanskim tezkirama,¹¹⁹ tako i kod naših historičara književnosti, od Bašagića,¹²⁰ Handžića,¹²¹ preko Šabanovića,¹²² pa do Nametka,¹²³ te da je poezija ovog autora bila temeljnim korpusom jedne doktorske teze¹²⁴ i jedne magistarske radnje¹²⁵ odbranjene na Filozofskom fakultetu u Sarajevu, i naknadno objavljenih u izdanju Orijentalnog instituta u Sarajevu. Hatem je bio zanimljiv i turskim istraživačima, tako da je magistarski rad na temu Hatemova *Divana* uradio Mehmet Celal Varışoğlu, koji je na ovom korpusu istražio pitanje prisustva muzičkih termina u Hatemovoj poeziji i pitanje približavanja muzike i poezije u svjetlu filozofije tursko-islamskih umjetnosti, i o tome objavio opširan rad.¹²⁶ Dok neki autori kao mjesto njegovog rođenja navode Akovu (Bijelo Polje), koje će Varışoğlu locirati u blizini More (Peleponeza), a za njim se povesti i autori poput Ömür Ceylana, Bašagić, kao i naši kasniji autori tvrde da je Ahmed Hatem rođen u Bijelom Polju (Akova) u Novopazarskom sandžaku, da je bio kadija u Larisi (Grčka, osm.

119 Davud Fatin, *Hâtimetü'l-Eş'âr (Fatin Tezkiresi)*, 120-121.

120 Bašagić, *Isto*, prema *Sicill-i Osmani* prenosi podatke o Hatemu, 364.

121 Mehmed Handžić, *Teme iz književne historije I*, 320-322, 435, 447.

122 Šabanović, *Književnost Muslimana BiH...*, 467-469.

123 Dr. Fehim Nametak, *Pregled književnog stvaranja bosansko-hercegovačkih Muslimana na turskom jeziku*, 176; Fehim Nametak, *Divanska književnost Bošnjaka*, 75-76.

124 Sabaheta Gačanin, *Sve na zemlji sjena je Ljepote. Ontološka poetika jednog sufijskog divana: Šejh Hatemov Divan*, Sarajevo, 2011.

125 Mirza Sarajkić, *Gazeli Ahmeda Hatema Bjelopoljaka na arapskom jeziku*, Sarajevo, 2011.

126 Mehmet Celal Varışoğlu, *Hatem: Hayatı, Edebi Şahsiyeti, Divanı'nın Tenkitli Metni ve İncelemesi*, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1997; Mehmet Celal Varışoğlu, "Türk-İslam Sanatlarının Felsefesi Bağlamında Müzik-Şiir Yakınlaşması ve Hatem Divanında Musiki", *TÜBAR XIV/2003*.

Yenişehir), da je bio dobar poznavalac šerijatskog prava, te je pored *Divana*, jednog dužeg didaktičkoga spjeva, sačinio i komentare na Šahidijev rječnik *Tuhfe*, risalu *Elfaz-i Kufr* Bedrija Rašida, komentar na djelo *Multeka'l-abhur* od Ibrahima Halebija, komentar na matematičko djelo *Lum'a*, te se spominju i njegova predavanja na različite teme, koje je pod nazivom *Fevâid-i Hatemeiyye* sabrao Hatemov učenik Muhammed Seid-efendija poznat po nadimku Ibn Reyhan.¹²⁷ Mehmed Tahir navodi da je Hatem nakšibendijском tarikatu pristupio u časnoj Mekki pred velikanom nakšibendijского тариката Yekdest Şeyh Ahmedom Cevrîyanijem.¹²⁸ Hatema svrstavaju u pjesnike indijskoga stila (*Sebk-i Hindi*), pisao je paralele na znamenitog predstavnika poezije *Perioda lala* (Lale Devri), a također se smatra sljedbenikom Sabita kao istaknutog predstavnika trenda lokalizacije, budući da je i Hatemova poezija markirana obiljem lokalnih elemenata.¹²⁹ O popularnosti Hatema svjedoči i činjenica da je njegov *Divan* litografski štampan. Na ovom izdanju *Divana* koji sadrži 271 pjesmu na turskom, 35 pjesama na perzijskom i 32 pjesme na arapskom jeziku, nismo pronašli bilješku o mjestu i godini izdavanja; pjesme na arapskom jeziku nalaze se na stranicama 2-13, pjesme na perzijskom jeziku na stranicama 14-25, pjesme na turskom jeziku na stranicama od 26-102 (od stranice 97-102 nema paginacije).

127 Šabanović, *Isto*, 468-469; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri C. 2*, 175.

128 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri C. 2*, 175.

129 Fehim Nametak, *Divanska književnost Bošnjaka...*, 75.

1.12. MEHMED MEJLIJA GURANIJA

Mehmed Mejlija Guranija, Sarajlija rođen 1713. godine, mevlevijski derviš, kaligraf, slikar i vrstan pjesnik,¹³⁰ također je jedan od autora uvrštenih u naš korpus. Njegov nešto mlađi suvremenik Mula Mustafa Bašeskija, govoreći o svojim učenim suvremenici-ma, daje i značajnu bilješku o Mehmedu Mejliji spominjući ga kao “pjesnika kojemu nema ravnog”, kao kaligrafa i slikara.¹³¹ Premda u osmanskim tezkirama nema spomena ovom Bošnjaku, o Mejliji su pisali gotovo svi autori koji su se bavili istraživanjem književne i tesavvufske baštine Bošnjaka na orijentalnim jezicima, počevši od Kemure,¹³² Bašagića,¹³³ Handžića,¹³⁴ Šabanovića,¹³⁵ Alije Bejtića,¹³⁶

130 *Isto*, 71-75; Fehim Nametak, *Pregled književnog stvaranja bosansko-hercegovačkih Muslimana na turskom jeziku*, 181-185.

131 Bašeskija, *Ljetopis (1746-1804)*, prevod s turskog, uvod i komentar Mehmed Mujezinović, 248; XVIII. *Günlük Hayatına Dair Saraybosnalı Molla Mustafa'nın Mecmuası*, Haz. Kerima Filan, 146.

132 Mehmed Mujezinović u svom radu “Epigrafika i kaligrafija pjesnika Mehmeda Mejlije” (*Naše starine IV*, Sarajevo, 1957, 131-168.) spominje rad Sejfudina Kemure-Fehmija napisan na turskom jeziku i upućuje na izvor bosanskom latinicom, kako slijedi: “Kemura Sejfudin – Fehmi, Merhum derviš Mehmed Mejli-efendi, Kalendar Gajret za 1324 (1906/1907) godinu, str. 92-97. Ovaj članak je napisan na turskom jeziku.”

133 Bašagić, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*, 199-200; Bašagić, *Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj carevini*, Svjetlost, Sarajevo, 1986, 397.

134 Mehmed Handžić, “Sarajevo u turskoj pjesmi”, *Glasnik Islamske vjerske zajednice Nezavisne države Hrvatske*, g. XI, br. 10, Sarajevo, listopad 1943 (Mejljina pjesma o Sarajevu i bilješka o Mejliji na str. 248-250); Mehmed Handžić, *Književni rad bosansko-hercegovačkih muslimana*, Sarajevo, 1933, 57; Mehmed Handžić, *Teme iz književne historije*, 171, 376, 508-512.

135 Šabanović, *Književnost Muslimana...*, 496-499.

136 Alija Bejtić, “Spomenici osmanlijske arhitekture u Bosni i Hercegovini”, *Prilozi za orijentalnu filologiju i istoriju jugoslovenskih naroda pod turskom vladavinom*, III-IV, 228.

Saliha Trake i Lamije Hadžiosmanović,¹³⁷ Sulejmana Grozdanića,¹³⁸ pa do Fehima Nametka.¹³⁹ Najopširniji i najstudiozniji rad o ovom našem pjesniku sačinio je Mehmed Mujezinović.¹⁴⁰ S obzirom na to da je riječ o autoru čiji su biografija i pjesnički rad već poprilično poznati bosanskoj čitalačkoj publici, ovdje ćemo samo prenijeti da prethodno spomenuti autori navode kako je rođen 1125. (1713) godine u Sarajevu kao potomak ugledne sarajevske porodice porijeklom iz Gurana; umro je u Travniku, 1195 (1781) godine kamo je otišao zatražiti pomoć za popravku tekije od tada netom postavljenog vezira i svog prijatelja Abdullah-paše Tefterdarevića Bošnjaka. Hronogram njegove smrti spjevao je pjesnik Vehbija:

*Šejh derviškog reda, prvak pobožnih,
preuzvišeni Mejlija, uđe u svijet plemenitih.
Upravo u tekiji u Sarajevu našao je
mihrab Jedinstva i Istinu spoznao.
Dobrotom i ljubavlju na zikr je privlačio,
kao što voda teče, i njegova duša u raj odleće.
Božijom pomoći tarih smrti glasi:
"Duša Mejlije se u Božijoj blizini skrasi."¹⁴¹*

137 Mehmed Mejlija Guranija, *Izbor iz poezije*, prevod, priređivanje i predgovor dr. Lamija Hadžiosmanović i Salih Trako, Svjetlost, Sarajevo, 1989.

138 *Bošnjačka epigrafika*, priredio Sulejman Grozdanić, Preporod, Sarajevo, 1999, 16-17, 115, 116, 118, 146, 148, 149, 180-181, 207, 209, 210, 212.

139 Fehim Nametak, *Divanska književnost Bošnjaka*, 71-75.

140 Mehmed Mujezinović, "Epigrafika i kaligrafija pjesnika Mehmeda Mejlije", *Naše starine IV*, Sarajevo, 1957, 131-168; Mehmed Mujezinović, *Islamska epigrafika Bosne i Hercegovine*, Knjiga I – Sarajevo, U ovoj knjizi zastupljeno je preko četrdeset hronograma Mehmeda Mejlije Guranije; Mujezinović mahlas Gurani čita kao "Kurani", 15, i dalje.

141 *Bošnjačka epigrafika*, 215.

Autograf Mejljine *Medžmue* sačuvan je u GHB,¹⁴² a prijepisi nekih njegovih pjesama i u Kadićevom *Zborniku*.¹⁴³ Nametak Mejlju ističe kao izrazitog lirika, sufiju, kontemplativca koji svoje emocije najlakše iznosi kroz gazele, ukazuje na činjenicu da njegova zbirka ne predstavlja sređen divan, te potcrtava važnost njegovog sakupljačkog rada, budući da su u njegovoj *Medžmui* zabilježene pjesme klasika osmanske poezije, ali i naših pjesnika, što ukazuje i na Mejljin ukus, ali i na to “koji su to pjesnici i na neki način utjecali na formiranje samog Mejlje kao pjesnika”.¹⁴⁴ Premda je generalno naše opredjeljenje bilo da u traganju za elementima ljubavnih mesnevia u djelima bošnjačkih pjesnika koristimo osmanski (turski) izvornik i donosimo svoj prijevod (ili svoje razumijevanje pojedinih stihova), kad je riječ o Mejljinom djelu, napravili smo iznimku i poslužili se objavljenim prijevodima Saliha Trake i Lamije Hadžiosmanović.

142 Rukopis br. 2012; v. Fehim Nametak, *Divanska književnost Bošnjaka*, 72.

143 Nametak, *Isto*.

144 *Isto*, str. 74.

1.13. FADIL-PAŠA ŠERIFOVIĆ

Istu smo iznimku napravili i kod djela Fadil-paše Šerifovića, kojeg je otkrio i s čijim nas je životom i djelom u svojoj objavljenoj doktorskoj disertaciji podrobno upoznao Fehim Nametak.¹⁴⁵ Muhamed Fadil rodio se 1217. (1802/03) godine u Sarajevu; “Sin je Mustafe Nurudin-efendije, nakibul-ešrafa, nakšibendijskog derviša i manje plodnog pjesnika, i Ćamile, kćeri Omer-age Fazlagića”. Iz Nametkovih djela saznajemo da je Fadil-paša bio vrsni pjesnik, autor cjelovitog divana, mevlevijski derviš, potomak Muhammeda, a.s., imam i hatib sarajevske Careve džamije, sarajevski kadija i mutesellim, beogradski kadija, visokorangirani vojni zapovjednik, veliki legator, paša, komentator mevlevijskoga obreda, da je nakon dolaska austrijske vlasti odselio iz Bosne te posljednje godine svog života proveo u Istanbulu, u kojem je umro 1882. godine.¹⁴⁶

145 Fehim Nametak, *Fadil-paša Šerifović, pjesnik i epigrafičar Bosne*; Fadil-paša Šerifović, *Divan*, Uvod, prijevod, bilješke i rječnik sastavio Fehim Nametak, prepjev *Divana* Melika Salihbegović. Vidjeti i Fehim Nametak, *Divanska književnost...*, 76-84; Fehim Nametak, “Rukopisi Divana Fadil-paše Šerifovića”, *Anali GHB VII-VIII*, 35-39.

146 Šire vidjeti u knjigama i radovima spomenutim u prethodnoj bilješci.

1.14. ARIF HIKMET-BEG RIZVANBEGOVIĆ

Hronološki posljednji veliki bošnjački divanski pjesnik i jedan od posljednjih osmanskih divanskih pjesnika bio je Arif Hikmet-beg Rizvanbegović, sin Zulfikar Nafiz-paše. O ovom značajnom pjesniku, prozaisti, misliocu, vojniku, pravniku, na bosanskom jeziku prvi put je i s velikim ushićenjem pisao Safvet-beg Bašagić,¹⁴⁷ pozivajući se dijelom na predaju svog oca koji je osobno poznao Hikmeta, a dijelom na Ibnü'l-Emin Mahmud Kemalovo djelo *Kemalu'l-Hikme*,¹⁴⁸ koje će kasnije u skraćenoj varijanti biti objavljeno kao predgovor Hikmetovom *Divanu* litografski štampanom u Istanbulu 1334 (1915/16) godine.¹⁴⁹ O Hikmetu su kod nas još pisali Fehim Nametak,¹⁵⁰ te Lamija Hadžiosmanović i Salih Trako, koji su sačinili i objavili izbor iz Hikmetova *Divana*.¹⁵¹ Ovdje ćemo samo podsjetiti da je Hikmet rođen u Mostaru 1839. godine, kao jedanaestogodišnji dječak stupio u vojni red i dobio titulu miralaja, da bi po ubojstvu njegovog djeda Ali-paše Rizvanbegovića porodica doselila u Sarajevo, a potom u Istanbul, u kojem Arif nastavlja školovanje; 1855-56. postaje službenik predsjedništva vlade, nakon nekoliko godina traži razrješenje, na nekoliko mjeseci se vraća u domovinu, da bi u maju ili junu 1861. godine s nekolicinom prijatelja formirao pjesničko udruženje *Encümen-i Şü'ara*, te

147 Bašagić, *Bošnjaci i Hercegovci...*, 207-221.

148 Ibnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Kemalu'l-Hikme*, Tercüman-ı Hakikat Matbaası, Dersaadet 1327; kako u prvoj bilješci predgovora Hikmetovom *Divanu* veli da je nestalo njegovog djela *Kemalu'l-Hikme*, pa ga je odlučio ponovo prirediti i na tom mjestu objaviti; v. Hersekli Arif Hikmet Bey: *Külliyat-ı Âsâr, I, Dîvan*, 3.

149 Hersekli Arif Hikmet Bey: *Külliyat-ı Âsâr, I, Dîvan*, Matbâ'a-ı Amire, İstanbul, 1334.

150 Fehim Nametak, *Divanska književnost Bošnjaka*, 84-91.

151 Arif Hikmet-beg Stočević, *Iz Divana*, Prijevod sa turskog Lamija Hadžiosmanović, Salih Trako, Predgovor (5-21) Lamija Hadžiosmanović, biografija pjesnika, 112-118.

je gotovo punu godinu bio domaćin okupljanja utorkom u svom domu na Laleliju (Çukurçeşme). Hikmet je bio jedan od najmlađih članova ovog društva na čijem čelu je bio Leskofçalı Gâlib.¹⁵² Ovdje se nećemo baviti bogatim životnim i profesionalnim iskustvom Arifa Hikmeta Rizvanbegovića, jer o tome su pisali naši prethodnici – od njegovog prijatelja i biografa Mahmuda Kemala İnala, preko turskih historičara književnosti poput Tanpınara, Metina Kayahana Özgüla,¹⁵³ Tefvika Sütçüa,¹⁵⁴ kao i spomenuti bosanskohercegovački autori, već ćemo ukazati na naslove njegovih prozних djela *Levâyhü'l- Hikem, Levâmiü'l-Efkâr, Sevânihü'l-Beyân, Misbâhü'l-İzah*, čiji su jedini rukopisni primjerci sačuvani u kolekciji İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnala u rukopisnoj zbirci Istanbul Üniverzitesi. No, na osnovu naslova litografski štampanog Hikmetovog djela *Külliyat-ı Âsâr, I, Dîvan* – pretpostavljamo da je İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnâl imao namjeru štampati i njegova prozna djela. Budući da u ovoj zbirci nema gazela koji završavaju na grafeme غ, ع, ص, د, Hikmetov se *Divan* ne može smatrati potpunim, sredenim. Na prvih 78 stranica nalazi se već spominjana Hikmetova biografija. *Divan* sadrži sljedeće naslovljene pjesme: *Munadžat* (oda Bogu), *Tahlil* (spjev o tome da je samo Allah Bog), *Tazarru'* (usrdna molitva), *Tevhid-i Bari 'azze şa'nuhu* (Jednoća Boga, uzvišena je Njegova slava), *Na't-ı şerif* (Časni nat – oda poslaniku Muhammedu, a.s.), *Der vasf-ı mevlid-i Nebiyy a.s.* (O noći rođenja Poslanikova, a.s.), *Der sitayiş-i emirü'l-mü'minin Ali r.a.* (U pohvalu vladara

152 Şire o *Encümen-i Şü'ara* vidjeti u Metin Kayahan Özgül: XIX. Asrın Özel Bir Edebiyat Mahfeli Olarak Encümen-i Şuara, Kurugan Edebiyat, 2012, 292 ; Mehmet Korkut Çeçen: "Encümen-i Şuara'nın Tanzimat Birinci Dönem Sanatçılarına Etkisi" *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 15/2, 2006, 133-152; Ahmed Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, 1982, 5. Baskı, 639 .

153 Metin Kayahan Özgül, *Hersekli Arif Hikmet, Hayatı ve Eserleri*, Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, 183.

154 Tefvik Sütçü, "Eski Edebiyattan Yeni Edebiyata Geçişin Eşiğinde Önemli bir İsim Hersekli Arif Hikmet ve Divanı", *Turkish Studies* 5/2, 2010, 482-525.

pravovjernih Alija, r.a.), *Der sitayış-i şah-i şüheda Hüseyin-i Kerbela r.a.* (U pohvalu šaha šehida Husejna s Kerbele, r.a.), Kit'a iz 1291. (Ya Rabb beni bir pire esir eyle ki her dem can ü dilüm olsun ana kurban-ı muhabbet, çün zatumı hikmetle vesim eyledi lütfün, namumla yazılsun dile 'unvan-ı muhabbet – Gospodaru, učini me sužnjem jednome piru, da svakog trena moja duša i srce pred njim budu žrtve ljubavi, jer, Tvoja je dobrota moje biće mudrošću lije-pim učinila, neka se mojim imenom na srce ispiše naslov Ljubavi), Kit'a iz 1292. godine kad je pristupio kadirijском tarikat, *Der vasf-ı Muhyuddin Arebi k.s.* (O Muhidinu Arebiju, neka je posvećena njegova tajna), pjesma nastala iz nadahnuća za vrijeme druženja u Hasib-babinom dergahu godine 1283, Kit'a spjevana u bedevijskom dergahu, *Der vasf-ı Mesnevi* (O Mesneviji), *Der vasf-ı Hazret-i Mevlana* (O hazreti Mevlani), *Hasbihal* (Ispovijest), *Manzume* (pjesma, spjev), *Hasbihal beray-ı nefis-i natika* (Ispovijest o nefis-i natika), *Müseddes mütekerrir* (strofična pjesma sa šest stihova i ponavljajućim elementom: *Kadiriyüz dönerüz 'ışk ile devraniyüz – mest-i şuride serneşve-i geylaniyüz*), *Müseddes mütekerrir* (na bejt Hafız Kütbi Hadže Nusret-efendije s Nur-i Osmanije) ujedno je i posljednje što je napisao Hikmet, Neşide (nazira na Nailijev gazel), *Manzume* (pjesma, spjev), *Kasida* spjevana 1286. (1869/70) godine Yusuf Kamil-paši (umro 1293/1876-77)¹⁵⁵; *Kasida, Damad Halilpaşazade Mahmud Paşa'ya Mehabbetname*, 160 gazela,¹⁵⁶

155 Pjesniku i prevodiocu (preveo Fenelonovo djelo *Telemahove pustolovine*) koji je za vrijeme sultana Abdulaziza vrlo kratko bio veliki vezir.

156 Gazeli naslovljeni, s izuzetkom 82. gazela koji nosi naslov "Godine 1279. spjevano o ironiji", 98. gazel ima napomenu "Nazira na Nadži-efendiju", 99. gazel je zajednički gazel s Namik Kemalom, Haletom i Kazimom, 103. gazel Nazira Senih-efendiji (Bursalı Süleyman Senih-i Mevlevi, 1822-1900), 139. gazel je nazira na Galib-beya (Leskovçalı Galib, 1829-1867), 147. gazel zajednički je s Namik Kemalom i Halet-bejom, 148. zajednički gazel s Namik Kemalom, 153. je nazira na Lebib-efendiju (Mehmed Lebib Efendi, 1785-1867), 158 gazel je nazira na Nadži-efendiju (Muallim Naci, Istanbul, 1850-1893).

37 nedovršenih gazela, 6 kit'i, 18 distiha (dubeyt), 63 matla'a (stihovi s rimom unutar jednoga bejta) i 79 mufreda (bejt bez unutarnje rime). Priređivač stavlja napomenu da je na njegov 109 gazel u *Divanu* tahmis spjevao Namik Kemal.

Pored toga što i iz stihova, ali i iz Mahmud Kemalovih bilježaka, razaznajemo kako je, posebno u mladosti, vino prihvaćao i kao denotat u primarnoj denotaciji,¹⁵⁷ i iz sadržaja *Divana* jasno vidimo, Hikmet je nadahnuće tražio u tesavvufu: od stihova u kojim izriče želju da pronade šejha kojem će pristupiti, pjesme o pristupanju kadirijskom tarikatu, stihova za koje je nadahnut na tekijskim skupovima, stihova posvećenih sufijskim prvacima poput Muhiddina Arebija i Mevlana Dželaluddina Rumija, on u svojim pjesmama promišlja o Bogu, o Njegovom Jedinstvu, o Njegovom djelatnom svojstvu da stvara iz ničega (Hasbihal), o zadivljenosti Njime Koji Se pokazao svijetu, o zrcaljenju Njegovih imena i svojstava na stvorenome; on zadivljen pjeva poslaniku Muhammedu – nazivajući ga najvećim darom Božijim, lijekom za sve boli, dokazom za pripadnike tarikata, sultanom zemlje sreće. Ibnü'l-Emin Mahmud Kemal ističe kako bi stajao na kijam i činio sema kad bi čuo da se spomene poslanik Muhammed;¹⁵⁸ na više mjesta govori o njegovoj izrazitoj pobožnosti i privrženosti tesavvufu, osobito privrženosti najvećem vrelu duhovnosti – Muhjuddinu Arebiju za kojeg je smatrao da je najbolje spoznao vjerske istine i da mu je najviše koristilo sunce njegovog savršenstva;¹⁵⁹ pripovijeda i da je jedanput otišao u mevlevijsku tekiju na Yenikapi, i čuo kako nekolicina

157 "Kao i većina pjesnika, rano bi počeo piti, i kuću je pretvorio u mejhanu, danonoćno bi skupljao slučajne goste i pijanice." Hersekli Arif Hikmet, *Isto*, 55; "Jednog dana smo skupa otišli na Topkapi. Sjeli smo u kafani blizu greblja. Dok smo pili kahvu, izrekao je stihove: 'Iako Mahmud Kemal-bej kahvu popije – danas bej tim pićem ne može odagnat brige sve.' I dodao: 'Mevlana nije rekao da se za istinsku opijenost pije crna kahva, nego crveno vino'", *Isto*, 60.

158 *Isto*, 52.

159 *Isto*, 52.

mladića vježbaju *ayin* koji će se tog dana učiti, što ih je u potpunosti opilo, a zreli ašik, kakav je bio Hikmet, bijaše poblijedio, izgubio se, u potpunosti utonuo u ekstazu (džezbu). Iz njegovih riječi da se naslutiti da ga je smatrao bogougodnikom: “Sve je gledao u drugačijem obliku, svaku riječ i svaku melodiju slušao je drugačije. Čak je jedanput, kad smo se našli u časnoj Fatihovoj džamiji, pogledao u veliku skupinu okupljenih i rekao: “Da većina ovog naroda znade ono što ja znadem, u svijetu bi izbila revolucija.”¹⁶⁰ Iz Hikmetovih stihova, ali i iz biografije, znamo da je 1292. godine pristupio kadirijskom tarikatu. Međutim, on je generalno pronalazio duhovni mir i utočište na svim mjestima gdje se slavi Gospodar svjetova. “Hikmet je zapravo bio vjernik istinskog, čvrstog vjerovanja. U svakom svom djelu je radio za uzvišenu vjeru, i govorio kako za ljudski rod ništa ne može predstavljati veću blagodat od vjere Muhammedove. Poštovao je vjernike, nevjernike kritizirao. U posljednje vrijeme se prošao pića... Vazda je govorio o vjerskim istinama, i nije se odvajao od Kur’ana. Uvijek bi govorio: “Puno sam putovao. Vidio sam mnoge svjetove. Ušao sam u svaki tarikat, u svaki pravac, i izišao iz njega. Potrošio sam dosta para. Iskusio sam i milostivu i grubu stranu svijeta. I na kraju krajeva spoznao sam da se sreća sastoji u ove četiri stvari: Zdravlje, znati mjeru, imati lijep odgoj i srce okupirati zikrullahom (spominjanjem i sjećanjem na Allaha).”¹⁶¹ Mahmud Kemal, govoreći o njegovom intelektu i karakteru, ističe kako je bio kadar pisati u prozi i stihu na svaku temu i kako je bio jedan od najboljih poznavalaca književnosti te da su njegovi razgovori na književne teme predstavljali predavanja o književnosti; i na najozbiljnije teme znao je smisliti šalu i ispričati anegdotu, tako da je bilo mnogo onih koji su se žalili na njegov dug jezik i nerijetko upotrijebljene vulgarnosti; nije smatrao ljudskim bićima osobe prikraćene za spoznaju; bio je govorljiv i otvoren,

160 *Isto*, 52-53.

161 *Isto*, 60-61.

neke bi ga ideje i situacije toliko žestoko dojmile da bi uništio su-govornika; ni trunke nije mario za položajem i statusom; kad mu se neko ne bi svidio, makar bio na najvišoj poziciji, ne bi mario za njeg; on ni od kog nije prezao, a svi su prezali pred njim; ako bi nekog volio, onda je to iskreno pokazivao; nikad se nije pravio da mu je neko drag; po prirodi je bio slobodnjak, tako da ni pred kim nije savijao šiju; nije prezao da glasno govori o onom o čemu su svi šaputali ili samo – kao da su nijemi – pokazivali mimikom. Go-vorio je da je islam hrabrost na putu istine.¹⁶² Hikmet je umro 20. aprila 1903. (h. 1321.) godine. Ukopan je na greblju na Topkapiju u Istanbulu. Pored njegovog biografa i prijatelja Mahmuda Kemala, jednu pjesmu mu je posvetio i Mehmet Akif Ersoy.¹⁶³

162 Ibnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, Dergah, Istanbul, 1984, II/640.

163 Mustafa Kara navodi podatak da je Mehmed Akif, čuvši za Hikmetovu smrt, s prijateljima Nejzenom Tevfikom i Halilom Edibom iz Burse odju-rio u Hikmetovu kuću na Şehzadebaşı. Povodom Hikmetove smrti napis-ao je elegiju (mersiju) od 123 bejta, u kojoj između ostalog veli: *Bio je to-liko vrijedan učenjak Arif Hikmet, teško da će njemu ravnog dočekati um-met. Put njegov slavni samo njemu svojstven bijaše, za ummet uistinu on gotovo Sadi bijaše.* Kada je Mehmed Akif došao u kuću umrloga, gdje je očekivao da će zateći mnoštvo njegovih prijatelja, duboko se razočarava zatekavši svega nekoliko ljudi, derviša, činitelja zikra. U spomenutoj mer-siji Akif spominje i Hikmetovo osobito poštovanje prema Ibn Arebiju, a završava je stihovima: *Arife, ti si nam bio Bljesak Mudrosti Istinitoga, tije-san je postao ovaj svijet, pogledao sam u sjaj Tvoje vrjednote, Izdigao si se sa horizonta, nas si ostavio u tmici, Kad je morao doći dan kada ćeš otići, što si naša srca morao tugom sažgati.* Također, iz istog izvora saznajemo kako je Mehmed Akif za života Hikmetova u *Resimli Gazete*, marta 1898. godine, objavio pjesmu posvećenu našem Arifu Hikmetu. Upor. Mustafa Kara, *İstiklalimizin Bülbülü Mehmet Akif Ersoy*, 66-67.

2.

Priča zbijena u simbol

2.1. PRIZIVANJE *NAJLJEPŠEG KAZIVANJA: JUSUF I ZULEJHA*

Kur'ansko kazivanje o Jusufu, te predaje o ovom poslaniku koje donose tefsiri, kao i naslijeđe prethodnih svetih knjiga, kako smo već pokazali, bili su vrelom koje je motiviralo nastanak brojnih djela u klasičnoj književnosti. Brojnost mesnevijskih napisanih na ovu temu – bilo da je u centru odnos Jakuba i Jusufa, bilo da je u centru Zulejhina ljubav ili didaktička poruka sazdana na preslici Jusufove bogobožnosti – svjedoči koliko su sjevremeni svi sadržaji u ovom kazivanju. Baš kako je ova tema bila popularna za pisanje narativnih spjevova, izrazito veliki je broj stihova u kratkim poetskim formama kojima se referira na Jusufa i pojedine epizode iz Kur'anskog kazivanja o Jusufu; iako uvijek ne možemo jasno utvrditi priziva li autor sadržaj kazan svetim tekstom, tumačenjem svetoga teksta kroz tefsire, predajama ili autorskim interpretacijama o kojima smo opširno govorili. Ovdje želimo napomenuti da smo u pregledanim djelima uočili toliko stihova u kojima se referira na kazivanje o Jusufu, da bi njihova detaljna analiza tražila da se napiše obimno zasebno djelo; mi ćemo stoga samo ukazati na osnovne fenomene kazivanja o Jusufu, na koje u kratkim poetskim formama upućuju bošnjački pjesnici osmanskog perioda.

Kod nekih pjesnika moguće je pronaći čitave kratke poetske forme (gazele, rubajje, kit'e) koje referiraju na ovo kazivanje. Jedan

primjer je i Zijajin gazel od sedam bejtova, koji autor poredi sa sedam odaja / dvorova koje je Zulejha ukrasila za Jusufa:

*Gel ey Yûsuf-likâ lutfuñla bir gün beyt-i ahzâna
 Seni yullarca görmez merhamet kıl pîr-i Ken`âna
 Benüm yâr-ı `Azîzüm mâlik olmak vaslına bir kez
 Deger Ya`kûb u Yûsuf hakkı Mısr u Şâm u Ken`âna
 Nedür ey Yûsuf-ı gül-pîrehen bu cevr ü kahr u nâz
 Baña itdüklerüñ mahşer günü girmez mi mîzâna
 Sakın magrûr olup ihvân-ı dehrüñ iltifâtına
 Derûn-ı dil mekânuñdur senüñ meyl itme yabana
 Zenahdânındaki cân u dile dil-ber hitâb eyler
 İder ta`bîr-i rü'yâ sanki Yûsuf ehl-i zindâna
 Ziyâ'î `ayn-ı Ya`kûb oldı giryân olmada çeşmüñ
 Düşürdüñ Yûsuf-ı cân-ı `azîzi çâh-ı `isyâna
 Arûs-ı tab`umuñ bu heft beyti vasf-ı Yûsufda
 Zelîhâ Yûsufa zeyn eylemiş gûyâ yedi hâne*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 411)

Ti što ličiš na Jusufa, dođi sa svojom dobrotom na jedan dan u Kuću tuge
 Smiluj se starcu iz Ken'âna, koji te nije vidio godinama.
 Jedanput imati sjedinjenje s mojim Dragim Uzvišenim
 Za ljubav Jakuba i Jusufa vrijedi čitavog Misira, Šama i Ken'âna
 Jusufe s košuljom poput ruže, šta znači ovo nanošenje boli, tuge, gordost
 Zar ono što mi Ti činiš neće doći na vagu na dan Velikoga Skupa (Suda)
 Nipošto se ne ponesi zbog dodvoravanja sljedbe ovog svijeta i vremena
 Tebi je mjesto u najdubljem kutku srca, ne budi sklon strancima

Duši i srcu u tvojim ustima obraća se Krasotica
Tumači snove, poput Jusufa utamničenicima
Zijajijo, tvoje oko je po uplakanosti postalo okom Jakuba
Ispustio si Jusufa dušu dragu u bunar pobuna
Svadba (nevjesta) moje čudi je ovih mojih sedam stihova
opisa Jusufa
Kao da je Zulejha sedam odaja ukrasila za Jusufa

I Vahdetija pjeva jedan gazel s motivima kazivanja o Jusufu:

*Pertev-i hurşide ta'n eyler cemâli Yûsufuñ
Maha gâlib görinür rûy-ı celâli Yûsufuñ
Mısra sultan olmadan yegdür 'azîzüm Haq bilür
Kapusında kulluğ itmek ittisâli Yûsufuñ
Sînelerde nîzeden geçgin sinân gamzesi
Çesm-i mesti 'âsıka virmez mecâli Yûsufuñ
Deyr-i dilden naqs-ı gayrı çün Zelîhâ mahv kıl
Anda sâbit olmasun illa misâli Yûsufuñ
Hatt u hali fitnesinden bu dil-i zâr u nizâr
Olmadı çâre zenâhdanında hâli Yûsufuñ
'Akl başdan nûr gözden cân bedenden çıkısa ger
Çıkmaya ey Vahdetî dilden hayâli Yûsufuñ*

(Vahdetî, G. 75)

Jusufova Ljepota¹⁶⁴ sunčevu svjetlost zasjenjuje
Jusufovo lice veličanstveno¹⁶⁵ nad lunom nadmoćno je
Prije nego je postao vladar Misira, zna Bog (Istiniti),
jednom (dobrom) namjesniku
U službi biti sužanj, put je približenja Jusufova

164 Ime Džemal – označuje Božiju Apsolutnu Ljepotu.

165 Svojstvo Dželal pripadajuće imenu Dželil – Veličanstveni. Vidjeti <http://www.znaci.com/osnovi_vjerovanja/Bozija_Imena/BozijeIme_Dzelil.html>

Jusufov opijajući pogled zaljubljenom ne daje snagu
 Njegov pogled oštar kao vrh strijele kad se iz luka odapne
 Kad sliku drugoga (rivala) iz hrama srca Zeliha uništi
 Na njoj osim slike Jusufove ništa nije opstalo
 Ovo je srce uplakano i slabo zbog smutnje malja i madeža
 Lijek nije bio ni Jusufov madež na njegovoj nausnici
 Ako iz glave nestane pameti, ako iz oka ode svjetlost i duša
 iz tijela
 Vahdetijo, neka iz srca nikad ne izađe slika (priviđenje)
 Jusufa.

Na kazivanje o Jusufu referira nazivima retoričkih figura naslovljeno poglavlje 82. Poeme u formi mesnevi iz Šehdijina *Divana*, pod nazivom *Cilve-rîz-i Şebdiz-i Edhem-i Kalem-i Mu'ciz-dem Der-Safha-i Pehnâ-yı Sitâyîş-i Asaf A'zâm Sütûde-şiyem Hurşid-i 'İlm-i Cenâb 'Alî Paşa Damâd-ı Şehinşah-ı Kerem-bahşâ* – Samodokazivanje crnog dorata pera koje poražava druge u smislu opširne pohvale velikom veziru hvale vrijednog morala, uzvišenog sunca znanja, Ali-paše, zeta šahinšaha plemenitog i darežljivog.

Serzenîş ü Tevcîh ü İhâm u Telmîh Serzenîş¹⁶⁶, Tevcîh¹⁶⁷, İhâm¹⁶⁸, Telmîh¹⁶⁹

Rûz u şeb pîç-tâb ile yazdum

Danju i noću sam pun nemira pisao

Sûzen-i hâme ile çeh kazdum

Iglom književničkog pera bunar kopao

166 Semantička figura ironije.

167 Amfibologija; semantička figura dvosmislenosti gdje je u datom kontekstu uključenu polisemičnu leksemu moguće razumjeti u dva značenja: afirmativnom i negativnom.

168 Semantička figura simulacije; polisemična leksema koristi se u njenom najdaljem, transponiranom značenju.

169 Aluzija.

Nice çeh çâh-ı mâh-ı Nahşeb idi

Mnogi je bunar pun mjesec usred noći bivao

Eşk-i çeşmim sitâre-i şeb idi

I suze iz oka k'o zvijezde u noći sam livao

Yûsuf-ı bahtum anda itdüñ esîr

Jusufa moje sreće tada si sužnjem učinio

Bir 'azîz için oldu h'or u hakîr

Za jednog aziza on je ništavan, bijedan postao

Çar-sûy-ı emelde âhir-i kâr

Na tržnici nade posljednji posao

Eyledüñ anı zîver-i bâzâr

Ukrasom tržnice njega si učinio

Gerçi sevdâ-girânı genc-endîş

Zaljubljeni zamišljeni o riznici, zapravo

Müşteriyem o mâha cândur nîş

Duša je žalac, a ja bih tu lunu kupio

Nakd-i dil elde göz terazûda

U ruci gotovina srca, pogled na vagu ustremio

Cevher-i 'akl ise tekâpûda

A dragulj razbora posvud se razletio

Eyleme çâk dâmen-i emelüm

Nemoj da bi mi košulju nade strgao

İtme nev-mîd lutf idüp al elüm

Primi me za ruku, da me ne bi obeznadio

Hele ey meyl-i Nîl-i Mısr-ı emel

Još, o toku rijeke Nila u Misiru nade

Baňa parmak hisâbın eyleme gel

Hajde, nemoj da bi mi na prste sada zbrajao

İtme tefsîde-leb beni per-tâb

Mene s usnama što gore nemoj da bi odbacio

Kî zâr-ı merâmum it şâd-âb

Kako bi vapaj u mojoj žudnji u radost stvorio

Ratb u tâze nahl-i hurmâda

Što je na hurminu stablu mlado i zeleno

Görüne pîş-ger-i Süreyyâ'da

Kao mahrama na Mliječnom putu da bi se vidjelo

Nîş-ger gibi vir mezâk dile

Poput šećerne trske srcu slast da si pružio

Telh-kâm eylemek hüner diñle

Slušaj, zagorčavat, to je krvoločno

İtse Ya'kûb-ı dil aña şüyûn

Ako bi Jakub srca za njim suze prolio

Olsa beytü'l-hazen n'ola mesken

Šta bi bilo kad bi u Kući tuge boravio

2.1.1. Kazivanje o Jusufu, mesnevije o Jusufu i Zulejhi

Kimisi milket-i nazmı gezmiş

Kıssa-ı Yūsufı bulmuş yazmış

(Ziyâî, *Mesnevi*, b. 199)

Neko je teritorije poezije obišao

Kazivanje o Jusufu našao i zapisao

Sabit spominje Džamijevu mesneviju o Jusufu i Zulejhi:

Ceride-i gül-i sad-berg sanma Camı'nüñ

Çemen çemen okunur Yusuf ü Züleyhası

(Sabit, *Dîvân*, G. 323/5)

Ne misli da je Džamijevo djelo gül-i sad-berg (Ruža stolisnica)

Po svim tratinima čita se njegova Jusuf i Zulejha mesnevija

2.1.2. Jusuf u poslaničkom i bogougodničkom rodoslovu

U svom natu (hvalospjevu poslaniku Muhammedu) Zijaija uspostavlja vezu između Muhammeda kao krune poslanstva i osta-

lih poslanika; Poslanik Muhammed je osoba koja će se pojaviti kao pečat poslanstva, ali dio njegova bića sadržan je i u osobi svakog od njemu prethodećih poslanika, odnosno njegova duhovna pomoć bila je potreba i motivacija svakome od njegovih prethodnika:

Rif'atin seyr idüñ ol mahbūbuñ

Kurretü'l-'ayn idi Ya'kūbuñ

(Ziyâi, *Mesnevi*, b. 88)

Pogledajte veličine tog miljenika

Bio je očna zjenica Jakubova

Eyledi Yūsufa rüchān-ı 'ayān

Varsun ol Mısrda olsun sultān

(Ziyâi, *Mesnevi*, b. 89)

Jusufu je dao jasnu snagu (potporu)

Da ode u Misir i tamo postane vladarem

Şit ile İdrīs ü Nûh ü Lût ü Sâlih hem Şu'ayb

Geldi İbrâhîm ü İsmâ'il ü İshâk tutma reyb

Yūsuf u Ya'kûb ü Mûsâ Meryem 'İsî ehl-i gayb

Evvel âhirdür Muhammed âline gel tutma 'ayb

Şeyh 'Abdü'l-kâdir oğlu geldi Muhyi'd-dîn'imüz

Dü cihânda ayagı tozıdurur tezyînimüz

(Kâimî, *Dîvân*, 64)

Došli su Šit, Idris, Nuh, Lut, Salih i Šuajb

Ibrahim, Ismail i Ishak, ne sumnjaj

I Jusuf i Jakub, i Musa, i Isa Merjemin, iz svijeta tajnoga

Prvi je posljednji, Muhammed, hajde ne sramoti roda
njegova

Došao je naš Muhjuddin, sin šejha Abdulkadira

Prah sa njegovih nogu nama je ukras na oba svijeta.

2.1.3. Motiv sna: Jusufov san, Zulejhin san, san Jusufovih drugova iz tamnice, san egipatskog vladara

U kur'anskom kazivanju o Jusufu motiv sna javlja se u tri navrata: prvi put, to je Jusufov san o tome kako se pred njim klanjaju sunce, mjesec i jedanaest zvijezda i tumačenje sna – predskazanja da će Jusuf biti obdaren znanjem o tumačenju snova (Kur'an 12/4-6), drugi put kada Jusuf tumači san svojih drugova iz tamnice (Kur'an 12/36-42), te san egipatskog vladara o sedam pretilih i sedam mršavih krava, koji Jusuf tumači (Kur'an 12/43-49).

Motiv Zulejhina sna svakako nije preuzet iz Kur'ana, međutim on je, kako smo to vidjeli u mesnevijama o Jusufu i Zulejhi, pokretač radnje, odnosno prva tačka iz koje se duhovni putnik u stanju duše sklone zlu inicira na Put Ljubavi.

*Ezelden gönliüm ol Yûsuf-likâyı düşde görmüşdür
Beni `aşk ile ser-gerdân iden rü'yâyı seyr eyleñ*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 228/4)

U prabitku je moje srce u snu onu Jusufu nalik ugledalo
Gledajte sna što me zbog ljubavi izgubljenim učinio

Pored drugih motiva vezanih za Kazivanje o Jusufu, i u sljedećim Šehdijinim stihovima nalazimo motiv Zulejhina sna.

*Yine bir âsaf-ı Yûsuf-şiyem mâlik olup Mısr'a
Kul itdi hüsn-i hulki halkı teshîr eyledi gûyâ
Hayâliün 'âlem-i rüyâda görmüşdi Zelîhâ-veş
'Aceb midür aña dildâde olsa mâder-i dünyâ
Akup pâyuna yüz sürmek diler Nîl-i mübârek kim
Kudûm-i meymenet-bahşâ senüñ hükmün ider icrâ*

(Şehdi, *Dîvân*, 26/1-3)

Opet sam namjesnik poput Jusufa, postao sam vladar
Misira

Kao da je porobio ljepotu prirode i opčinio narod
Poput Zelihe je u svijetu snova vidio tvoj lik
Zar je čudo ako se u njeg zaljubi majka ovoga svijeta
Blagoslovljeni Nil želi teći, i pokloniti se pred tvojim
stopama
Koraci što sreću donose provode Tvoje odluke.

2.1.4. Motiv Jusufove ljepote

Jusufova nadnaravna ljepota, ljepota u kojoj se koncentrirano zrcali ljepota božanskog stvaranja vrlo je čest motiv u divanskoj poeziji, i predstavlja simbol klimaksa u gradaciji ljepote:

*Meger ki oldı yine sebze-zâr-ı bâğ-ı cihân
Nümûne-i çemen-i baht-ı Yûsuf-ı sâni*

(Mezakî, *Divân*, K. 23/15)

Čini se da je opet bašča ovoga svijeta zazelenjela
Primjerom tratine sreće drugoga Jusufa

*Ol şûh ile hiç bir mi olur gayrı güzeller
Bu hüsn ile ân ol meh-i Ken'âna virilmiş*

(Mezakî, *Divân*, G. 222/8)

Mogu li druge ljepotice biti jednake ovoj krasotici
Ovakva ljepota i privlačnost data je samo Luni iz Ken'âna

*Bu ra'nalıkla mektebde eger ey Yusuf-ı sâni
Göreydi mihr-i ruyun kaldururdi mah tâbâni*

(Sabit, *Divân*, Mfrd)

Svoju svjetlost podigla bi luna, da je Tvoga lica ugledala
sunce

Sa ovom ljepotom, u mektebu jošte, o drugi Jusufe
Jusuf je poredbeni korelat u gradaciji ljepote:

*Sen pâdişeh-i mülk-i hüsnün aña söz yok Yûsuf gibi ammâ
Görsem hele gâhîce gedâña keremiñ ne bu bezm ele girmez
(Şehdi, Dîvân, 109/2)*

Ti si poput Jusufa vladar zemlje ljepote, tome prigovora
nema
Kad bih još ponekad vidio šta je kako si plemenit prema
svom prosjaku, ova je čast (gozba) neosvojiva

*Göñül gayra sakın meyl itme ol Yûsuf-cemâli gör
Cihânda bende-i sultân-ı meşhûr olmamuz yegdür
(Mezakî, Dîvân, G. 70/7)*

Srce, nemoj drugom sklono biti, vidi onu Jusufove ljepote
Nama je na ovom svijetu bolje da budemo sužnji znanoga
sultana.

*Yûsuf-la o meh-rûnuñ farkı katı zâhirdür
Erbâb-ı mahabbetde bir ehl-i nazar yok mı
(Mezakî, Dîvân, G. 408/2)*

Vrlo je jasna razlika između Jusufa i one mjesečolike
Zar među velikanima ljubavnim nema niko čiji pogled u
suštinu prodire

*Nice alsun ele böyle şikeste-göñlümi cânân
O hüsn-i Yûsufa mâlik bu bir meksûr âyîne
(Mezakî, Dîvân, G. 400/4)*

Kako bi Voljena mogla uzeti u ruke ovo moje srce
slomljeno
Kad je ona vladarica Jusufove ljepote, a ono zrcalo
razbijeno

*Mekr ider zülfüñ meger ey dil-ber-i Yûsuf-cemâl
Ehl-i şevke renk ider la`l-i ruh-ı rengînüñ al
(Ziyâî, Dîvân, G. 266/1)*

Tvoj soluf pravi zamke i varke, krasotice jusufovske ljepote
Rubin crveni s Tvoga lica daje boju ljudima punim žudnje¹⁷⁰

Jusuf je stožer ljepote vidljive ljudskome oku, on je arhetip ljepote. I kako je sve na ovome svijetu samo metafora, samo ozrcaljenje Istinitosti, Apsolutne Ljepote, dakle, Božanskog Bića sa svim Njegovim svojstvima i Imenima, tako je i Jusuf simbol njegovog Gospodara, Stvoritelja na kojem se Njegova Ljepota zrcali. On je Voljeni, i zaljubljeni (sufija) žudi za sjedinjenjem još u zemnome životu, jer Susret u Vječnom (drugom) svijetu je neminovan.

*Hüsn-i Yûsuf gül cemâlünden senüñ bir şemmedür
‘Âlemi mecnûn ider leylâ-yı zülfüñ müşk-i çîn*

(Şehdi, *Dîvân*, 7/2)

Ljepota Jusufova samo je dašak tvoje ljepote što ruži
nalikuje
Kineski mošus Tvog lejlinskog (vranog) solufa svijet
u Medžnuna (ludaka) pretvara

*Ele aldukça ol Yûsuf-likâ billûr âyîne
Olur vahdet-nümâ-yı nâzır u manzûr âyîne*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 400/1)

Što više biće (lijepo) nalik na Jusufa biljurno ogledalo
uzima u ruke
To više i Ogledalo Jedinstvo gledanog i gledaoca pokazuje

*Sûretâ Yûsufdur ol gül lîk Ken`ânî degül
Pâdişâh-ı mülk-i cândur Mısr sultânı degül*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 257/1)

170 Sintagmu *ehl-i şevk* preveli smo u primarnom značenju, premda u tesavufskoj terminologiji to je skupina ljudi koji su prosvijetljeni i ushićeni s obzirom na to da su njihova srca ispunjena Ljubavlju prema Allahu i Ljubavlju koju je njima ukazao Allah.

Likom je ona ruža Jusuf, ali nije iz Ken'âna
Vladarica je zemlje duše, nije vladar Egipta

*Dünyâda beni Yûsufumuñ vaslîna irgür
Ey sufî gel ol âhîretüñ çün baña kardaş*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 196/4)

Na ovom svijetu me privedi susretu s mojim Jusufom
Dođi, sufijo, jer ovaj drugi svijet je meni brat

*Benüm yâr-ı `Azîzüm mâlik-i mülk-i bahâsın sen
O hüsn ile ko varsun Yûsuf olsun Mısırda sultân*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 322/3)

Moj Dragi Uzvišeni, Ti si Vladar blaga vrijednoga
Pusti, nek s tom ljepotom dođe, nek Jusuf postane vladar
Misira

Nekadapjesnikindividualnoiskustvoviđenja/osjećanjaGospo-
dara i Njegove Apsolutne Ljepote pretpostavlja arhetipskom do-
življenju ljepote iskazane kroz Jusufa.

*Be hey kardeş terâzû-yı ta`akkul birle vezn itdüm
Güzellikde benüm sultânuma Yûsuf berâber mi*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 473/2)

Hej brate, na vagi razuma sam ih izmjerio i uporedio
Zar je po ljepoti Jusuf jednak mome Vladaru.

2.1.5. Motiv bunara

Kur'an nam kazuje o Jusufovoj zavidnoj braći koja ga bacaju u bunar; naravno, slika kada braća bacaju Jusufa u bunar, iščekivanje nekoga ko bi ga spasio, simbolika poniranja (ili bacanja) u svijet tame (jer svako ljudsko biće u sebi posjeduje bunar u koji mu valja porinuti kako bi izašao na Put Svjetlosti) jeste motiv snažnog

značenjskog potencijala, kako ćemo to vidjeti i iz izbora stihova bošnjačkih divanskih pjesnika. Naime, ovo poniranje u svijet tame predstavlja poniranje u vlastiti svijet najnižeg stupnja duše – duše sklone zlu. Osvješćavanjem stanja bezizlazja, potpune tame u ovom stupnju duhovni putnik uviđa kako mora napraviti promjene, prelazi u stanje duše koja kori samu sebe, i samim tim napreduje ka Putu Svjetlosti. Pojam bunar u misaonoj cjelini u kojoj se spominje i Jusuf može imati i različite determinatore.

*Didi kim Yūsuf-ı tevfk 'ayān
Çāh-ı endiṣeye dūṣdi bu zamān*

(Ziyâî, *Mesnevi*, b. 406)

Reče da jasno Jusuf od pomoći Božije
U bunar bojazni u ovom trenu upade

*Kulluk eyler gayra gördüm sevgilü sultânımı
Çāh-ı kahra saldılar ol Yūsuf-ı Ken`ânum*

(Ziyâî, *Divân*, G. 469/1)

Svog Dragog Sultana sam vidio kako suparniku robuje
Tog Jusufa iz Ken'âna u bunar svladanosti (tuge) baciše

Sabit u jednoj svojoj rubaiji referira i na bunar, i na Jusufovu braću. Polazeći od svetoga teksta “U Jusufu i braći njegovoj nalaze se pouke za sve koji se raspituju”,¹⁷¹ on to kazivanje o Jusufovom iskustvu doživljava sjevremenim i primjenjivim na mnoštvo situacija – on na ovom iskustvu uči i poučava. Pretpostavljamo da Sabit u sljedećim stihovima pojmu “bunara” ne daje značenje puta poniranja u tamu koja izvodi na Put Svjetlosti, već se zaustavlja na značenju sadržanom u namjeri onih koji žele napakostiti. Također, on svojim kredom prihvaća i Jusufovo iskustvo pronalaženja utočišta u Bogu:

171 Kur'an, XII/7.

*Aldanma uyup her girive-i rubaha
Sabit sığın ol kerim olan Allaha
Gör vakı'a-ı Yusuf ü gürk-i çarhu
İhvan-ı zeman ipile inme çaha*

(Sabit, *Dîvân*, Rub. 1)

Ne varaj se, ne povodi za svakom stranputicom pakosnika
Već Sabite, utočište pronadi kod Plemenitoga, Allaha
Vidi šta se zbilo s Jusufom i čuj čegrtanje čekrka
Užetom bratije ovog vremena ti se ne spuštaj do bunara.

Ruđdi vlastiti usud poistovjećuje s Jusufovom braćom:

*Fütâde-i çeh-i gam itdi Yūsuf-ı dil âh
Felek benümler birâder midür nedür bilmem*

(Rüşdî, *Dîvân*, G. 109/2)

Avaj, Jusuf srca je upao u bunar patnje
Je li mi usud brat, ne znam šta mi je

Svijet tame u koji zaljubljeni mora porinuti kako bi došao do
Puti Svjetlosti nekada je prikazan slikom “otkrivenog detalja“ na
“Licu Ljubljenog“ kamo zaljubljeni uranja voljno, svjesno. I ovo je
ponavljajući motiv koji susrećemo kod Zijaije, Sabita i Šehdija:

*Görse Yūsuf ger o çâh-ı zekani
Kendüsi dirdi saluñ çâha beni*

(Ziyâî, *Mesnevi*, b. 480)

Kad bi Jusuf tu jamicu¹⁷² na tvojoj bradi vidio
“U jamu me vi bacite” sam bi tada kazao

*Çâh-ı Yūsufdur ey sanem zekanuñ
Hem Süleymân mühridür dehenüñ*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 245/1)

172 Çâh – bunar, jama, jamica, rupica na bradi.

O Idole, jamica na Tvojoi bradi je bunar Jusufov
A još su Tvoje usne pečat Sulejmanov

*Mülk-i Ken`ândur senüñ hüsnüñ
Zenahuñ anda Yûsufuñ çâh*

(Ziyâi, *Dîvân*, G. 490/4)

Tvoja je Ljepota Zemlja Ken`ânska
Tvoja je brada jama za Jusufa

*O malikler ki bir Yusuf-' izarı nur bulmuşlar
Zenahdanında çah-ı mihneti mahfur bulmuşlar*

(Sabit, *Dîvân*, G. 114/1)

Oni vladari što su svjetlost lica Jusufa pronašli
Na njegovoj su bradi iskopanu jamicu boli vidjeli

*Düşüp çâh-ı zenehdânında dilber Yûsûf-ı hüsnüñ
Anı sevdâ-gerân u âşıkâñ mecbûr bulmuşlar*

(Şehdi, *Dîvân*, G.111 /6)

Krasotica u jamicu na bradi Jusufa Tvoje ljepote upala
Morali su je pronaći oni što su sevdaha dopali, zaljubljeni.

2.1.6. Aluzije i reminiscencije na dražbu na kojoj se našao Jusuf

Događaj kada su Jusufa iznijeli na dražbu, kada ga je Zulejha kupila uloživši sav svoj imetak, također je motiv koji se može sresti u kratkim poetskim formama. U sljedećem Sükkerijinom stihu imamo dva elementa koja referiraju na Najljepše kazivanje: Jusuf kao simbol savršene ljepote i dražba na kojoj se Jusuf našao:

*Dil virme degme hûba sakın eyle kendüñi
Yûsuf olursa şâhid-i bâzârdan cüdâ*

(Sükkerî, *Dîvân*, G. 2/8)

Ne daji nipošto srce ljepotici, ne dotiči je, budi daleko
Od one što se dala na dražbu, makar i Jusuf bila

*Târ-ı şü'a' sanma kim rişte-i zerrîn ile
Eyledi bedr ü düçâ Yûsuf-ı Ken'ân-ı subh*

(Sükkerî, *Dîvân*, G. 13/3)

Ne misli da je trak svjetlosti zlatnom žicom načinio
Da se mjesec k'o i tama u jutro Jusufa Ken'anskog
pretvorio

*Âmed-şod-i hayâl-i ruhın dîde beñzedür
Serv-kadd-i Yûsufa ki Züleyhâ gelür gider*

(Sükkerî, *Dîvân*, G. 31/6)

Prizor Tvoga lica što se pojavi i ode za oko je slično
Jusufu čempresova stasa kad Zulejha pride, i nestane
dično

*Var kuvvetümi 'ışk ile bâzûya getürdüm
Bir Yûsuf-ı gül-çehre terâzûya getürdüm*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 299/1)

Ljubavlju sam svu svoju snagu pretvorio u moć
Jednog sam Jusufa s licem poput ružice postavio na vagu

*Ey Mîsr-ı hüsn-i Yûsuf rûz-ı hisâbda
Mîzânı yâd kıl yaşumu itme Nîl*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 267/3)

Hej Misiru ljepote Jusufove, na dan Velikog suda
Prisjeti se vage, nemoj da iz mojih očiju poput Nila
poteku suze

*Her dem ol Yûsuf-likâ gözüm terâzûsındadur
H'âce-i bâzâ-rı 'aşk ol sen de mîzânunî gözet*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 35/3)

Stalno mi je pogled uperen na vagu na kojoj je Onaj što
Jusufu nalikuje
Budi i ti prvak na tržnici Ljubavi, i gledaj svoje terezije.

*Sanma dellâlî ki ol mahbûb-ı dellâl gezdürür
Çârsû-yı 'aşk-ı Yûsufda hemân cân gezdürür*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 72/1)

Ne misli da glasnik šeće voljeno biće Glasnika (Istine)
On tako šeće život (dušu) po čaršiji ljubavi prema Jusufu.

Gdjekada se u jednom stihu mogu susresti aluzije i reminiscencije na više fenomena kazivanja o Jusufu. Pored prizora Jusufa kojeg važu na tržnici roblja, Zijaija u sljedećem stihu referira i na Jusufov san u kojem se pred njim klanjaju “sunce, mjesec i jedanaest zvijezda”, a gdje sunce simbolizira Jakuba:

*Gelse ger gözüm terâzûsına ol Yûsuf-cemâl
Fi`l-mesel eyler müşerref burc-ı mîzânı güneş*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 4/5)

Ako bi na teraziju moga pogleda došla ta ljepota Jusufova
Za primjer bi sunce učinilo radosnim Zvijezde Vage.

Postavili smo si pitanje da li je sam prizor dražbe dovoljan da asocira na Zvijezde Vage, ili u značenjskom raslojavanju možemo pronaći još dodatnih sadržaja.

Zijaija će nas do novih pretpostavki dovesti još jednim stihom u kojem će se poigrati i pojmom *müşterî*, čije je primarno značenje kupac, ali je i astronomski termin za Jupiter ili Zvijezde Vage, najveću, po udaljenosti od Sunca petu planetu Sunčevog sistema, s devet satelita. Pretpostavljamo da ovaj broj (9 + 1) simbolizira Jusufovu polubraču, te da je jedanaesta zvijezda iz njegovog sna njegov brat Benjamin:

*Çıksa Yûsuf gibi bâzâra ol Yûsuf-cebîn
Gün yüzine ol mehüñ bir hayli oldı müşterî*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 484/5)

Kad bi ona s licem poput Jusufa kao Jusuf na dražbu izašla
Ta bi luna s licem sunca imala mnoštvo mušterija

Još jedan prizor koji se u mesnevijama o Jusufu i Zulejhi vezuje za dražbu jeste prizor starice koja Jusufa želi kupiti za klupko konca. Upravo na taj prizor referira i Sabit jednom svojom rubajjom:

*Dil virmiş idi Yusufa ol avare
Hiç 'ışkını ketme bulmaz idi çare
Rişteyle haridarlığın anladılar
Heb çıkdı 'acuzun ipligi bazara*

(Sabit, *Dîvân*, R. 12)

Ona sirotica je Jusufu srce dala
Rješenje u skrivanju ljubavi nikako nije pronašla

Shvatili su da ga je za klupko konca kupiti kanila
Tako je pred svima baba noge otkrila¹⁷³

2.1.7. Jakubove suze, Jakubov dom nakon odvođenja Jusufa – Kuća tuge

Vrlo frekventno susreće se referiranje na Jusufovog oca Jakuba i njegovu silnu tugu u kojoj se našao nakon što je odvojen od sina – miljenika. Jakub je vječito u suzama, oslijepio od plača, a njegova kuća postaje *Kuća tuge*. Jakubova čežnja simbolizira silnu čežnju svakoga ko je doživio rastanak s Voljenim, njegove suze su suze koje tugujući proljeva, mjesto na kojem boravi jeste *Kuća tuge*, i takvo stanje traje sve do susreta s Voljenim.

*Âteş-i nazrası eser eyler
Çeşm-i Ya'kûb gibi ola meger*

(Sükkerî, *Dîvân*, Lugaz, 1/5)

Vatra jednog njegovog pogleda ostavlja trag
Izgleda da je poput Jakubova oka

*Yûsuf-ı mâhı yitirmiş şûle sanmañ görinen
Dem-be-dem ağlar nitekim pîr-i Ken'ânî güneş*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 4/2)

Ne misli da je Jusuf mjesečine izgubio sjaj, ono što se vidi
Je sunce starca iz Ken'âna koje svakoga trenu plače

*O Yûsuf-hüsn ile hem-sohbet olmağ kanda ben kanda
'Azîz-i Mısr kanda sâkin-i Beytül'-Hazen kanda*

(Sükkerî, *Dîvân*, G.120/1)

173 Frazem *ipligi bazara çıkmak* (doslovno: izaći čiji konac na pazar), globalnog značenja otkriti ono što ko o sebi skriva, pokazati se u pravom svjetlu otkrivši tajnu, opredijelili smo se prevesti semantičkim ekvivalentom u bosanskom: otkrila baba noge.

Gdje je govoriti s lijepim poput Jusufa, a gdje sam ja
Gdje je namjesnik Misira, a gdje onaj što Kuću tuge
naseljava

*Fürkat ile olalı benden cüdâ
Yûsuf-ı gül-pîrehen-i rûzgâr
Oldı gönül derd ile Ya'kûb-veş
Sâkin-i beytü'l-hazen-i rûzgâr*

(Mezakî, *Dîvân*, K. 27/4-5)

Otkako je zbog rastanka od mene daleko
Jusuf u košulji ružina mirisa iz ovog vremena
Srce je od boli postalo poput Jakuba
Stanovnika Kuće tuge iz ovog vremena

*Ne mümkün seyr-i bâğ ey Yûsuf-ı gül-pîrehen sensüz
Olur 'işret-serâ-yı gül-sitân beytü'l-hazen sensüz*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 181/1)

Bez tebe, Jusufe u košulji ružina mirisa, nije moguće
uživati u bašči
Bez tebe se u Kuću tuge pretvore dvori za veselu zabavu u
ružičnjaku

*Yûsuf gibi beytü'l-hazenüm eyledi pür-nûr
Kim evc-i sipîhr oldı hazîz-i bün-i çâhum*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 308/2)

Poput Jusufa je moju kuću tuge obasjala čistim svjetlom
Da je na vrh neba bilo tamno dno moga bunara

*Kudûm-i dil-ber-i ferhunde-makdem kanda ben kanda
O Yûsuf-çehre kanda kûşe-i Beytü'l-hazen kanda*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 383/1)

Gdje je pristupanje Krasotici što joj je pristup
blagoslovljen, a gdje sam ja

Gdje je ona što Jusufu nalikuje, a gdje kutak u Kući tuge

*Hazret-i Ya'kūba döndüm meskenüm Beytü`l-hazen
Gözsüz eyler korkarın āhir felek ben çākeri*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 11/22)

Pretvorio sam se u hazreti Jakuba, i Kuća tuge je moje
boravište

Da će mene roba ubogoga kasnije Nebo oslijepiti bojim se

*Bî-huzûr olur görenler derdüm ey Yûsuf-likâ
Hüzni Ya`kûbuñ elemdür cümle Ken`ân ehline*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 402/3)

Ti što Jusufu nalikuješ, ko vidi moju bol postaje
nespokojan

Tuga Jakobova patnja je svim stanovnicima Ken'âna

*Mîsr-ı dilde görmeyen can Yûsufın Ya`kûbvar
Ağlasun kan ağlasun Ken`âna irmez menzili*

(Vahdetî, *Dîvân*, G. 139/6)

Duša koja u Misiru srca ne vidi svoga Jusufa je poput
Jakuba

Neka plače, nek' krv isplače, al' njegovo stanište ne dopire
do Ken'âna.

*Seyr-i hüsn-i Yûsuf âmâle-i mir'at-i nigâh
Reng-i nûr-i dîde-i Ya`kûb hasretidir bana*

(Hikmet, *Dîvân*, G. 6/2)

Posmatranje ljepote Jusufove je nadnica za ogledalo
pogleda

Meni je čežnja svjetlost oka Jakobova.

*Hikmetâ hemhâl-i Ya'kûb-ı melâmetdür gönül
Olalı çeşmümden ol Yûsuf-ı şemâ'il nâbedîd*

(Hikmet, *Dîvân*, G. 33/5)

Hikmete, srce je sapatnik Jakuba poniženosti
Otkako mi je od očiju daleko onaj Jusufove naravi

Pojmovi “Jakub” i “Kuća tuge” gdje kada su tropi kojim se izražava klimaks u gradaciji pojma tužan i prostor na kojem se osjeća tuga. Za ovu figuru navodimo primjer Fevzijinog stiha iz njegove elegije u formi terkib-i benda (Mersiye Raizade Vehbi Ahmed Çelebi).

*Cihanı Beyt-i Ahzan itdi alem döndi Ya'kuba
O sengin dil de olmaz mı görüp bu matemî mahzun*

(Fevzî, *Divan*, Mersiye I/6)

Ovu je zemlju Kućom tuge učinio, čitav se svijet u Jakuba pretvorio
Zar je nemoguće da to kameno srce ni ovu žalost tužnu ne bi doživjelo

U jednom drugom stihu iste elegije Fevzija aludira na Jakubovo sljepilo prouzrokovano tugom. On umrloga po ćudi poredi s Jusufom, a sebi, kao tužnome, pripisuje gubitak vida kao Jakubovo obilježje:

*N'idem ömr-i azizi sensiz ey Yusuf-hisalum ben
Girse mihr-i enver çeşmüme gelmez yine ruşen*

(Fevzî, *Dîvân*, Mersiye VI/8)

Šta ću sa svog dragog života, moj prijatelju ćudi Jusufove
Ne bi se vid povratio ni da mi do oka dopre sunce
najsajnije

I u jednom tarihu smrti Fevzija rabi motiv “kuća tuge”:

*Nevha-ı mevte toldı şu resme alem
Sandılar beyt-i hazan oldı bu dar-ı hayret*

(Fevzî, *Dîvân*, T. 2.)

Svijet se pred tim prizorima tužbalicama zbog smrti ispunio
Pomisliše da se ovaj dom začudnosti u Kuću tuge stvorio

Kod Vahdetije primjećujemo i primjere u kojima se u istom stihu identificira i s Jakubom i s Jusufom, i to po obilježju njihovog najdominantnijeg stanja. Za Vahdetiju su to Jusufova izgubljenost u Misiru (prodaja na tržnici roblja, rob kojeg zavodi žena njegovog dobročinitelja, zatočenik) te Jakubova tuga.

*Gâh olur Mîsr-ı belâda Yûsuf-ı güm-geşteyin
Gâh olur Ya'kûbveş mahzun olup ser-geşteyin
Hâsılı 'ömr-i 'azîzüm geçdi damda hasteyin
Fikr-i tâb-ı kâkül-i dildâr ile dem-besteyin
Kılca kaldı çıkmağa canum üzülmiş rişteyin*

(Vahdetî, *Dîvân*, Muhammmes 3/1)

Nekad se dogodi da sam izgubljen poput Jusufa u Misiru
nedaća

Nekad se dogodi sa sam tužan, obezglavljen poput Jakuba
Riječju, dragi mi život prođe, u zamci bolan sam
Zanimemio od misli na lokne šiški što ima moja Voljena
O dlaku je duša u meni ostala, poput tužna končića

*Derd-i derûnum ey gönül Eyyûb olan bilür
Yûsuf gamında giryemi Ya'kûb olan bilür*

(Vahdetî, *Dîvân*, G. 35/1)

Aoj srce, ko je Ejjub, taj i znade moje teške, vel'ke jade
Moj plač u tuzi za Jusufom, ko je Jakub, samo znade

Sabit će na prizor u kojem se vraća vid Jakubu referirati jednim semantički prozirnim stihom.

*Sürünce pirehen-i Yusuf-ı güli yüzine
Açıldı dide-i Ya'kub-ı nergis oldı karır*

(Sabit, *Dîvân*, K. 11/9)

Kad je košulju Jusufovu što đulom miriše po licu potrao
Narcis oko Jakubovo je progledalo, i on je sretan postao

Kod istog autora susrećemo još jedno slično prizivanje Naj-
ljepšeg kazivanja, u kojem je ime Jakub metonimijski zamijenjeno
sintagmom *starac iz Ken'âna* (pir-i Ken'ân).

*Pir-i Ken'ân kadar şevk virür validine
Buy-ı gül-pirehen-i zade-i zî-şân geliyor*

(Sabit, *Dîvân*, K. 12/11)

Dopire ružin miris košulje sina slavnoga
İ tvome ocu pruža užitak kao i starcu iz Ken'âna

I kod Šehdije nalazimo sličan motiv:

*Ne müjde eyledi Ya'kûb dehrün dîdesün rûşen
Getirdi Yusuf-ı gümgeştesinden bûy-ı Ken'ânı*

(Şehdi, *Dîvân*, 19/4)

Kako se radovao Jakub svjetlosti njegova svijeta i njegova oka
Od njegovog izgubljenog Jusufa donijela je miris Ken'âna

Rušdi u jednoj kit'i nemarkiranoj mističkim sadržajima kori-
sti pojam *Beytül-Hazen*, međutim on ga ne vezuje za kazivanje o
Jusuflu, već ga koristi u primarnom značenju njegovih sastavnica.

*Âlemiñ irdi yine fasl-ı bahâr ü çemeni
Çıkalum seyre koyub gûşe-i Beytül-Hazeni
Şevk ile azm-i reh-i şehr-i Sitânbül idelüm
Yâd idüb mâ-hasal nükte-i hubbül-vatanı*

(Rüşdî, *Dîvân*, Nazm, 12/405)

U svijetu je ponovo nastupio period proljeća i tratine
Pustimo kutak u Kući tuge, hajmo u šetnje ugodne
Hajmo sa strašću obiće ulice gradske stambolske
Sjetit se svega i svačega, i “hubbü’l-vatan”¹⁷⁴ poruke

2.1.8. Zavist Jusufove braće

Dok je fenomen zavisti čije isijavanje pokreće lanac događaja u datome slijedu u vremenu stvorenih duša prikazan kao svojstvo Iblisa, koji se iz zavisti i oholosti nije htio pokloniti Ademu,¹⁷⁵ dotle je u divanskoj poeziji zemaljska slika zavisti prikazana kao svojstvo Jusufove braće, svojstvo koje će obilježiti braću – pripadnike ljudskoga roda živuće u bilo kojem odsječku vremena:

*Hased itse n'ola ebnâ-yı zamân câyizdür
N'eyledi Yûsuf-ı hûnîn-cigere ihvânı*

(Mezakî, *Divân*, K. 9/72)

Šta i ako mu pozavide sinovi (njegova) vremena, to je
dopušteno
Šta su rođena braća učinila Jusufu što mu (od tuge)
nutrine krvare

*Kâr-ı ihvân-ı zamân n'eydügini ister iseñ
Kıssa-ı Hazret-ı Yûsuf haber-i çâh yeter*

(Mezakî, *Divân*, G. 150/5)

Ako želiš vidjeti šta čine braća tvoga vremena
Dovoljno je da znaš za bunar iz Kazivanja o hazreti Jusufu

N'ola nakş-ı hased olsa nümâyân Mânî-i derân (ma'nidarane?)

174 Poznati i veoma često citirani hadis: “Ljubav prema domovini je dio imana.”

175 Vidjeti: Kur'an, 15/26-40.

Yine Yûsuf-nigâr itdi der ü dîvâr-ı ihvânı

(Mezakî, *Dîvân*, G. 430/2)

Šta bi bilo kad bi slika zavisti bila pojavna u značenjskom smislu
Opet bi Jusufova ljepota stvorila kapiju i zidove prema braći¹⁷⁶

Pored ukupne slike braće koja su zavidjela Jusufu, i kur'ansko kazivanje izdvaja, a i autori mesneviya posebno dramatično to opisuju, događaj s Benjaminom – najmlađim Jusufovim bratom, kojeg su polubraća, unatoč očevoj zakletvi, žrtvovali i napustili nakon varke – optužbe da je on odnio zlatni pehar. Aluziju na ovaj događaj prepoznajemo u sljedećem Zijajjinom stihu:

Cân-garîz oldugına bakmayup itdiler fedâ

Yûsuf-ı Mısra seni şâhum birâder sandılar

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 115/4)

Žrtvovali su te, ne obraćajući pažnju na to što si živo biće
Za tebe su, šahu moj, pomislili da si brat Jusufa iz Misira

2.1.9. Zulejhina ljubav

Zulejhinu ljubav možemo promatrati u više faza: ljubav / čežnju u fazi njene inicijacije na Put ljubavi (preko sna), odricanja od svijeta kojem pripada i odlaska u Misir, strast u fazi koja je trajala od Jusufova dolaska na dvor do odlaska u tamnicu, i perioda u kojem on boravi u tamnici sve dok Zulejha nije izgubila i vid, i imetak i ljepotu, i treću fazu čiste ljubavi realizirane u Sjedinjenju, koju prepoznajemo nakon njenog iskrenog pokajanja i pročišćenja. U

176 Ovaj stih možemo razumjeti i na sljedeći način: *Šta i kada bi odraz zavisti bio vidljiv na Manijevoj slici*, Opet je prelijepi Jusuf sačinio dom za svoju braću.

poeziji prepoznamo referiranja na ovu drugu fazu Zulejhine ljubavi – oslikanu njenom putenom željom, te razotkrivanjem njezina stanja:

*Çemende sarmaşık gördüm gül-i bûstâna sarmaşmış
Sanurdum kim Züleyhâ Yûsuf-ı Ken`âna sarmaşmış*
(Ziyâî, *Dîvân*, G. 195/1)

U tratini vidjeh lozu, oko ruže u ružičnjaku se obavila
Pomislih da je Zulejha Jusufa iz Ken'âna *obgrlila*

*Sakın ey Yusuf-ı dil bunda ismet sud virmez kim
Züleyha-veş o mest-i naz ahir keşf-i raz eyler*
(Fevzî, *Dîvân*, G. 50/4)

O Jusufe srca, ovdje nikako krijepost ne može donijeti
koristi
Ono pijanstvo od koketnosti poput Zulejhe na kraju će
tajnu otkriti

Iščitavajući mesneviaje o Jusufu i Zulejhi pažnju nam je privukao često previdani fenomen Zulejhinog iskrenog pokajanja, koje će biti prekretnicom u njenom ostvarivanju cilja. Ako je Jusuf Ljubljeni, Zulejha Zaljubljeni, onda je u sazrijevanja Zaljubljenoga nužna i faza pokajanja. Upravo na ovaj fenomen referira Sabit:

*İtdüm bela-yı cevri ile ey Yusuf-ı zeman
Dil virmege seniün gibiye tevbe-i nasuh*
(Sabit, *Dîvân*, G. 54/2)

O Jusufe ovog vremena, ja pun nesreće i patnje
Što nekom poput Tebe dadoh srce, učinih iskreno
pokajanje

2.1.10. Zulejhina palača

Palača koju je Zulejha dala izgraditi i oslikati kako bi u njoj osvojila svoga Ljubljenog i doživjela s njim sjedinjenje, u kratkim poetskim formama može simbolizirati vanredno, bogato, zavodljivo ukrašen prostor, bez transponiranoga značenja:

*Seyr idenler hak bu kim kasr-ı Züleyhâdur sanur
Anı teşrîf eyledükçe ol şeh-i Yûsuf-misâl*

(Mezakî, *Dîvân*, K. 6/19)

Ko je (palaču) vidi, pravo misli da je palača Zulejhina
Svaki put kad je onaj sultan poput Jusufa počasti svojim
prisustvom.

Zulejhina palača je u mesnevijama prikazana kao prostor u kojem su vizualizirani, materijalizirani prizori sjedinjenja Ljubljenog i Zaljubljenog, i to kroz viziju kakvu o Sjedinjenju ima Zaljubljeni; sve do potpunog zrijenja Zaljubljenog prizor o kojem mašta se ne može realizirati, ma koliko se Ljubljeni činio nadohvat ruke:

*Züleyhâ-yı neşât el virse de bir kasr-ı dil-keşde
Benüm Yûsuf gibi andan girîzân olduğum yirdür*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 120/3)

Sve i da Zulejha sreće pruži ruku u palači što srce slama
Bilo bi na mjestu da ja, poput Jusufa, pobjegnem od nje

*Sûret-i nâz-ı 'âşık u ma'şûkdur
Şekl-i Yûsufî Züleyhâ-yı musavverden garaž*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 225/8)

Cilj oslikavanja likova Jusufa i Zulejhe
Jeste odraz (paslika) kaprica Zaljubljenog i Ljubljenog.

2.1.11. Egipatski namjesnik i Jusuf na poziciji namjesnika

Sintagma *Azîz-i Mısr*, koju prevodimo kao egipatski / misirski namjesnik, rijetko u kratkim formama označava Zulejhinog muža Kitfira, koji je na Zulejhin nagovor kao roba kupio Jusufa. Na ovu referenciju smo naišli u jednom Šehdijevom stihu:

*Yûsuf-ı bahtum anda itdüñ esîr
Bir ‘azîz içün oldu h’or u hakîr*

(Şehdi, 82/74)

Tada si Jusufa moje sreće sužnjem učinio
Za jednog Aziza¹⁷⁷ on je ništavan, bijedan postao

Drugdje ova sintagma označava Jusufa koji je od sužnja i zatočenika postao namjesnikom:

*Hılâf-ı şer’-i enver sâlik-i râh olmasun kimse
‘Azîz-i Mısr-ı iķbâl olsa dahi anı h’âr eyler*

(Mezakî, K. 8/60)

Nek niko ne bude putnik na putu koji vodi suprotno od
sjajnog Šerijata
Makar imao sreće poput misirskog namjesnika, učinit će
taj put trnovitim

*Sütûde-mâlik-i ‘âlem ‘azîz-i Mısr-ı vüçûd
Medâr-ı saltanat-ı taht-ı mâh-ı Ken’ânî*

(Mezakî, K. 23/16)

Hvaljeni vladar svijeta, misirski namjesnik bitka
Oslonac vladavine na prijestolju Lune iz Ken’âna

177 I Šehdija se ovdje poigrava polisemijom pojma aziz: 1. Uzvišen, blagoslovljen, drag; 2. Svet; 3. Osoba koja je dostigla stupanj bogougodnika; 4. Svetac u kršćanskom vjerovanju; 5. Namjesnik Egipta; 6. Osoba koja svojim životom i svojom vjerom jeste uzor drugima; 7. Forma ophođenja: dragi, mili.

*Zihî te` sîr-i teşrîf-i kudûm-i mâh-ı Ken'ânî
Müşerref eyledi Mısırı yine bir Yûsuf-ı sâni*

(Mezakî, G. 430/1)

Kako je lijep dojam ostavilo to što je svojim dolaskom čast
ukazala Luna iz Ken'âna
Ponovo je Misir svojim dolaskom počastio jedan drugi
Jusuf

*Âkibet üftâdesi Yûsuf gibi sultân olur
Râh-ı 'ışkuñ teng ü tîre ka'r-ı çâhı böyledür*

(Mezakî, G. 139/4)

Onaj ko je predan konačnom cilju, postaje vladar poput
Jusufa
Na putu ljubavi su takvi uzani prolazi, tama i dubina
bunara

*Yûsuf-ı Mısır-ı melâhatsin eyâ cân-ı `azîz
İtseñ olurdı beni genc-i visâle mâlik*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 248/4)

Dušo uzvišena,¹⁷⁸ Ti si Jusuf Misira Ljepote
Ako me ti pokreneš (poguraš), bio bi posjednik riznice
sjedinenja

*Kul iken sultân ider Yûsufları
Zabtına Mısır'ı virür tekbîr-i 'aşk*

(Kâimî, *Dîvân*, 117)

Tekbir ljubavi još kao sužnje Jusufe čini sultanima
(vladarima)
Pod njihovu upravu i vlast Misir ostavlja

178 Vidi prethodnu bilješku.

*Virürdi Yusufını bu 'Aziz-i Mısr-ı dilün
Bakaydı hüsnine alur göz ile İsrâ'ıl*

(Sabit, *Dîvân*, K. 3/34)

Ovaj namjesnik Misira srca svoga bi Jusufa dao
Da je pogledao u njegovu ljepotu, pogledom bi Israil
zahvatio.

2.1.12. Motiv Jusufa u tamnici

Tamnica je za Jusufa prostor na kojem uzrijeva na svome duhovnome putu. Tamnica u kojoj Jusuf objedinjuje suprotnosti za njega je i kazna i zaštita: s jedne strane, on je tamnicom kažnjen jer je pomislio da se Zulejhinom zavođenju odupro vlastitom voljom, a ne božanskim nadahnućem, izravnom božanskom intervencijom, a s druge strane ona ga izolira od kušnji koje nosi vanjski svijet. Ova izolacija na višem stupnju duhovnog napredovanja (prilikom inicijacije izolacija je kratkotrajna – u bunaru, izolacija dozrijevanja je dugotrajna – u tamnici) nosi novo, drugačije, zrelije poniranje u svijet vlastite tame, ali i navješćuje svetim tekstom tri puta obećanu božansku istinu da “poslije tegobe dolazi last.”¹⁷⁹

*Ey vây o dil-i zâr-ı siyeh-rûza ki olmış
Yûsuf gibi üftâde-i zindân-ı tegâfûl*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 288/3)

Teško onom srcu uplakanom i nesretnom
Što se poput Jusufa obrelo u tamnici obmane

*Hayf ol dilbere kim 'âsık-ı nâdâna düşe
Yazuk ol Yûsuf-ı Ken'âna ki zindâna düşe*

(Vahdetî, *Dîvân*, G. 112/1)

179 Kur'an, 65/7; 94/5-6.

Teško onoj krasotici koja zaljubljenom nezalici dopade
Šteta za Jusufa iz Ken'âna koji tamnice dopade

*Pâ-beste-i bend-i ġam-ı zindân-ı felâket
Âhir yine Yûsuf gibi âzâd olacakdur*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 87/3)

Okovanih nogu u lancima patnje u tamnici strašne
nevolje
Na kraju će ipak, poput Jusufa, biti slobodan

Prisjetimo se kako je svaka Jusufova kušnja – ili svaki njegov pad – bila prouzrokovana nepokornošću ili uzdanjem u jastvo (ispričao san braći, unatoč očevom upozorenju; pomislio kako je sam toliko čvrst da se odupre Zulejhinom zavodjenju – a ne da je to bila izravna božanska intervencija, zatražio od svojih drugova u tamnici da ga spomenu kod vladara), i kako je svaki uspon bio rezultat njegovog potpunog uzdanja u Gospodara, pa tako i izlazak iz tamnice i dobijanje visoke pozicije u vlasti.

*Yâr işigini secdegâh idindi anuñçün
Baġlu kapular Yûsuf-ı Ken'âna açıldı*

(Vahdetî, *Dîvân*, G. 134/2)

Prag Ljubljenog učinio je mjestom na koje je padao ničice
I zato su se pred Jusufom iz Ken'âna otvorile zatvorene
kapije.

2.1.13. Središte Ljubavi

Najveći dio radnje Najljepšeg kazivanja lociran je na teritoriji Misira. To je mjesto na kojem Zulejha susreće Jusufa, mjesto gdje Jusuf postaje rob kako bi postao namjesnik, gdje biva bačen u tamnicu koja ga vodi do dvora, mjesto na kojem se ponovo susreće s braćom i ocem, mjesto gdje nakon minulih godina prepoznaje

Zulejhu i sjedinjuje se s njom. U više smo navrata isticali kako iz ovih tekstova zaključujemo da su sve stvari vezane za ovaj svijet, pa tako i prostor i vrijeme samo metafore, samo paslike stvarnoga svijeta Istinitosti, Jednosti, Onostranosti. Također, u izvansufijskom diskursu – Misir / Egipat simbolizira bogatstvo, plodnost, ali i golemo kulturno i historijsko naslijeđe. Otuda je u ovom topnimu sabijeno mnoštvo značenja motiviranih i ovim nemističkim sadržajima i kazivanjem koje se vezuje za ovaj fizički prostor, tako da on postaje metafora za mjesto na kojem se odigrava ljubavna priča; kod Mezakîje, determiniran pojmom ljubav (Misir Ljubavi) predstavlja opći prostor markiran snažnom ljubavnom pričom, a Nil kao rijeka koja protječe Egiptom i najduža rijeka poznata u Starome Svijetu simbolizira rijeku suza čije je vrelo u očima zaljubljenog:

*Aceb mi Misr-ı mahabbet olursa böyle harâb
Ki Nîl-i mihr ü vefâ izdiyâd üzre degül*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 225/6)

Zar je čudo što je Misir Ljubavi ovakva ruina postao
Kad Nil Ljubavi i Vjernosti nije nabujao.

Unutarnji, individualni Egipat u kojem se odigrava ljubavna drama duhovnog putnika i Zijaija prepoznaje i smješta u srcu, dok su suze duhovnog putnika uspoređene s rijekom Nil.

*Nîl-i eşküm korkarın dil Mısırını eyler harâb
Ey birâder Yûsuf-ı Ken`ânum incinmiş gibi*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 479/3)

Bojim se da će Nil mojih suza uništiti Misir srca
Brate, kao da je povrijeđen moj Jusuf iz Ken'âna

I kod Vahdetije pronalazimo sintagmu Misir srca:

Tapşurup dil misrını can Yûsufına Vahdetî
Hüsn-i hulḳ-ı ma'rifetden şâh-ı Ken'ânem bugün
(Vahdetî, *Dîvân*, G. 104/7)

Vehdetijo, predao sam Misir srca Jusufu duše
Zbog ljepote prirode spoznaje danas sam vladar iz
Ken'âna

Na drugom mjestu Zijaija determinira Misir pojmom nebeski:

Mısr-ı çerhüñ 'izzet ile oldı sultânı güneş
Hüsn ile g`üyâ ki oldı Yûsuf-ı sâñi güneş
(Ziyâî, *Dîvân*, G. 4/1)

S velikim počastima sunce postade vladarem Misira
nebeskog
Kao da po svojoj ljepoti sunce drugim Jusufom postade

Također, Zijaija na jednom mjestu koristi pojam Misir ljepote:

Sen Mısr-ı melâhatde sultân idügüñ söyler
Ken`ânda çeh-i Yûsuf g`üyâ dehen olmuşdur
(Ziyâî, *Dîvân*, G. 144/3)

Kao da se Jusufov bunar iz Ken'âna u usta stvorio
Što vele da si ti u Misiru ljepote sultan postao.

2.1.14. Motiv Jusufove košulje

Znano je da se u kazivanju o Jusufu motiv košulje javlja tri puta: kada braća donose njegovu zakrvavljenu košulju i kazuju ocu da ga je pojeo vuk, kada Zulejha podere njegovu košulju koja će biti objektivnim dokazom njegove nevinosti, i kada Jakubu u Ken'ân

iz Egipta donose Jusufovu košulju čiji miris Jakubu vraća vid. Već smo imali više primjera u kojim se spominje mirisna košulja Jusufova koja jeste navjestitelj susreta i objektivni dokaz o prisutnosti Voljenoga.

Meh-i Yûsuf-cemâlinden kişi dûr olmasun yohsa

Meşâm-ı cân-ı 'âşık kanda bûy-ı pîrehen kanda

(Mezakî, *Dîvân*, G. 383/4)

Čovjek ne smije biti daleko od Lune jusufovske ljepote
Inače, gdje je nos koji će namirisati dušu zaljubljenog, a
gdje miris košulje

Sarılmış Yûsufuñ pîrâhenine Hazret-i Ya`kûb

Açılmış yâsemen berg-i gül-i handâna sarmaşmış

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 195/2)

Hazreti Jakub se uz Jusufovu košulju priljubio
Ocvali jasmin list ruže kraljevske obgrlio.

Kako smo vidjeli iz prethodnog Zijaijinog stiha, ali i iz jednog Sabitovog stiha citiranog u poglavlju o Jakubovoj tuzi, Jusufovoj košulji pripisuje se miris ruže. Mi se ovdje možemo zapitati je li miris ruže proizvoljni izbor pjesnika ili je riječ o izboru ruže koja simbolizira poslanika Muhammeda, te se time referira i na predaju da je Jusuf bio karika u lancu prenosilaca Muhammedove svjetlosti (nur-i Muhammediyye). Riječ je o ponavljajućem motivu koji ćemo pokazati na još jednom stihu Sabita Užičanina:

Gelse zeman-ı devlet-i hüsn-i bedi'üne

'Âşık olurdu Yûsuf-ı gül-pîrehen sana

(Sabit, *Dîvân*, G. 7/3)

Da dođe vrijeme vladavine ljepote Savršenog stvaranja
U Te bi se zaljubio Jusuf što mu na ružu miriše košulja.

Referiranje na Jusufovu košulju koju je Zulejha poderala kada ga je pokušala zavesti i koja je bila objektivnim dokazom prilikom utvrđivanja činjenica o samom događaju, susrećemo u jednom Sabitovom stihu.

Dest-i tezvîr ile çok damen-i 'ismet bunda

Yırtılır pîrehen-i Yusuf-ı siddık gibi

(Sabit, *Dîvân*, G. 337/6)

Ovdje je mnogo odora¹⁸⁰ krijeposti s rukama u laži i smutnji

Poderat će se kao što se podera košulja što je nosio Jusuf iskreni.

I Šehdija u jednoj svojoj kasidi spominje ovaj motiv:

Nihân olmuşdı gözden nice demler ol perî-peyker

Anîñ çün mâder-i dünyâ iderdi âh-ı pinhânî

Hemîşe hayret-i nezzâresiyle ol şeh-i hüsnüñ

Zelîhâ-yı zamâne çâk çâk eylerdi dâmânı

(Şehdi, *Dîvân*, 19/5-6)

Ona vilolika je dugo bila od očiju skrivena

Zato je majka ovoga svijeta potajno uzdisala

Uvijek je šahu ljepote zadivljenošću svoga pogleda

Zeliha toga vremena košulju na komade trgala.

Motiv potrgane košulje susrećemo i kod Zijaije:

Dest-i hasret çekdi çâk itdi girîbānuñ dilâ

Kûy-ı dil-ber seglerinden bārî dāmānuñ gözet

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 35/4)

180 Ovdje smo pojam damen preveli kao odora, premda može biti i metoni-
mija za pojam uglednik, osoba kojoj se ponizno obraćaju, kojoj ljube skute.

Ruka je čežnje povukla, i na tvojoj košulji, srce, kragnu
potrgala
Makar pazi svoje skute od pasa iz sela krasoticina.

2.1.15. Motiv mudžize – kada je dijete u kolijevci u odbranu Jusufa progovorilo

Muttasil tıfl-ı dili ol mihr-i enver söyledür

Mu`cizeyle tıflı san Yûsuf peyamber söyledür

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 165/1)

Ono sunce najsajnije neprestano na govor novorođenče u
jeziku potiče
Pomisli da mudžizom (čudom) poslanik Jusuf na govor
novorođenče potiče.

2.1.16. Motiv oskudice u kojoj je Jusuf postavljen za nadzornika državne riznice

Na ovaj motiv, koji susrećemo i u svetome tekstu i u spjevovima koje smo obrađivali u jednom stihu svoje kaside, referira Sabit:

Kaht-ı Yusuf mu ki yabana gide mühr-i 'Azız

Var iken zat-ı şerefmendi gibi sadra seza

(Sabit, *Dîvân*, K. 17/7)

Je li oskudica iz vremena Jusufa, da tuđinu ode pečat
namjesnika
Premda ima ličnosti časnih dostojnih pozicije sadriazama.

2.2. DVA KARAKTERA LJUBAVI: U ŠIRIN ZALJUBLJENI FERHAD I HUSREV

Gotovo da nema niti jednog divanskog pjesnika koji u svom djelu ne referira na ovu priču, čije historijsko uporište susrećemo još kod Taberija, Muhammeda b. Hevned Šaha i Gijaseddin Hand Mira, u književnosti prvi put Firdusija, te u mnoštvu autorskih i anonimnih interpretacija u različitim žanrovima u književnostima perzijskog i turskog jezika. Kako smo već pokazali, sama kompleksnost ove priče nesumnjivo je predstavljala izazov za brojne divanske pjesnike (i njihove savremenike u narodnoj književnosti), i kako ćemo vidjeti na izboru stihova bošnjačkih divanskih pjesnika, koji su, referencijama na različite fenomene kazivanja o Husrevu, Ferhadu i Širin, kroz odnose junaka i situacije u kojima se nalaze, pokušavali izreći svoja veoma teško izreciva duhovna, emocionalna i intelektualna iskustva. Na osnovu fenomena na koje se u ovim stihovima referira, da se zaključiti da su pojedini prizori ove priče bili veoma često upotrebljavani, pa čak se može kazati da su vlastita imena junaka leksikalizirana kao opće imenice, te da su se pjesnici vrlo često služili igrom riječi, posežući za imenom junaka kao antroponimom i imenicom općeg značenja (Širin – glavna junakinja priče, primarna denotacija lekseme: slatka), ili toponimom i transponiranim značenjem toponima (Bisutun – stjenovita planina koju je prokopavao Ferhad, transponirano – nebo / uzvisina bez stupova). Također, detalji mesnevija na koje referiraju bošnjački divanski pjesnici (osobito Hasan Zijaija Mostarac) upućuju nas na pretpostavku da su oni veoma dobro poznavali sadržaj Şeyhîjeve mesnevije. Upravo smo zato u katalozima naših rukopisnih zbirki provjerili koliko su i da li su ovo djelo i ova tema bila popularni na našim prostorima. Utvrdili smo da je Fehim Nametak u Katalogu GHB registrirao tri rukopisa Şeyhîjeve mesnevije,¹⁸¹ jedan prijepis

181 Jedan primjerak u dva toma iz 1569. godine, drugi bez podataka o prijepisu, prije 1772. godine. Nametak, *Katalog GHB*, 212-214.

Nizâmîjeve mesnevije (u okviru njegove Hamse),¹⁸² te jednu kratku mesneviju o Ferhadu i Širin koji je na perzijskom jeziku sačinio perzijski klasik Urfi Širazi.¹⁸³ U zbirci Orijentalnog instituta nalazio se jedan prijepis Lamî'ijeve *Ferhadname*, sačinjen 1839. godine,¹⁸⁴ jedan primjerak prijepisa Şeyhîjeve mesnevije,¹⁸⁵ te jedan primjerak prijepisa Nizâmîjeva istoimenog djela.¹⁸⁶

Mesneviju o Husrevu i Širin na jednom mjestu u svojoj mesneviji o Šejhu San'ânu spominje Zijaija:

Kimisi Husrev Şîrîni dimiş
Kimisi Veyse vü Râmîni dimiş

(Ziyâî, *Mesnevi*, b. 201)

Neko je o Husrevu i Širin kazivao
Neko Vejs i Ramin ispričao

Na ovu priču kao arhetip referirat će i Mezakija:

Mezâkî tâ be-key bu dâr u gîr-i 'arsa-i heycâ
Cihân pür-ķıssa-i Şîrîn ü Ferhâd olduğın gördüük

(Mezakî, *Divân*, K. 19/31)

Mezakijo, sve do Keja ovo su ti bojna polja, i uzana i široka
Uvidjesmo da je svijet pun priča o Širinama i Ferhadima

Yâd eyle birez ķıssa-i Kays-ı dil-i zârı
Hengâme-i Şîrîn ile Ferhâdı görürseñ

(Mezakî, *Divân*, 29/8)

Prisjeti se malo priče o Kajsu srca ranjena
Ako vidiš (doživiš) kao buku Širin i Ferhada

182 Nametak, *Katalog GHB*, 421.

183 Nametak, *Katalog GHB*, 412. L. 52 b – 65 a.

184 S. Trako-L. Gazić, *Katalog...*, 91-92.

185 S. Trako-L. Gazić, *Katalog...*, 58-59.

186 S. Trako-L. Gazić, *Katalog...*, 181.

Dok u tekstovima na koje smo ranije skrenuli pažnju imamo Ljubljenog i Zaljubljenog koji se obostrano vole i pokušavaju prijeći prepreke kako bi ostvarili sjedinjenje, junake koji se uzajamno traže, dakle, jasne odnose ljubavnika koji se ne obaziru na prisustvo rivala (kojih je uvijek više oko Ljubljenoga), u ovom slučaju nam udara u oči “ljubavni trougao” Husrev-Širin-Ferhad. Naime, po ustaljenom modelu, Husrev uz podršku prijatelja Šavura napušta svoje carstvo kako bi pronašao Širin, a Širin se odriče svoga carstva kako bi se susrela s Husrevom. Međutim, mi ovdje imamo i karakter Ferhada, koji je po svojoj naravi lišen ovosvjetskih želja, okrenut umjetnosti i potpuno predan ljubavi prema Širin. Kako smo u našem korpusu pronašli najviše stihova u kojima se referira na Ferhada, i veliki broj stihova u kojima se zajedno spominju Ferhad i Medžnun, to nas je potaklo da se posebno pozabavimo ovim karakterom.

Pokušat ćemo pronaći odgovor na sljedeći način: pojam Širin zamijenimo pojmom Ljubljeni, a pojam Husrev Zaljubljeni 1 i pojam Ferhad Zaljubljeni 2, ime Šavur – Posrednik/ Savjetnik. Nakon što je Zaljubljeni 1 doživio “bljesak” kroz kazivanje Savjetnikovo – “izbacivši jastvo i ispunivši se Širinom” – on šalje svog Posrednika / Savjetnika kako bi uspostavio njihovu vezu. Posrednik upoznaje Ljubljenog sa Zaljubljenim 1 preko slike, i tada i Ljubljeni odlučuje krenuti prema Zaljubljenom 1. Vratimo se sada jednom vjerodostojnom kudsî hadisu koji prenosi Ebu Hurejre: “Uzvišeni Allah kaže: Ja sam ondje gdje Moj rob zamisli i Ja sam uz njega kad Me spomene. Ako me spomene u sebi, Ja ga spomenem u sebi; a ako me spomene u skupu, Ja ga spomenem u skupu odabranijem od njegovog. *Ako Mi se približi koliko jedan pedalj, Ja mu se približim koliko lakat. Ako Mi se približi lakat, ja mu se približim hvat. Ako Mi u susret krene idući, Ja krenem njemu trčeći.*” Mi kroz ovaj hadis čitamo u svim tekstovima našeg korpusa prisutno Putovanje Zaljubljenog, i kretanje Ljubljenog prema Zaljubljenom, odnosno prepoznajemo temeljni poticaj ovog Putovanja – čežnju

Zaljubljenog prema Ljubljenom i još intenzivniju čežnju Ljubljenog prema Zaljubljenom.¹⁸⁷ I u ovom tekstu postoji klišeizirana radnja, prisutna u gotovo svim tekstovima koji su bili predmetom našeg istraživanja: Ljubljeni odlazi prema Zaljubljenom, koliko god je Zaljubljeni nevičan i nestrpljiv u svom nastojanju dosezanja Cilja, Ljubljeni mu se sve više približava; u ovoj priči oni se u putu susreću, međutim, oko (oko srca) Zaljubljenoga još nije toliko izoštreno da u potpunosti prepozna istinski Susret. Jasno je da je prisutna obostrana ljubav koja se neće realizirati sve do potpunog sazrijevanja Zaljubljenoga. No, ovdje imamo još jedan veoma izražen i bitan karakter, karakter (Ferhada) Zaljubljenog 2 koji se potpuno predaje ljubavi prema Ljubljenom (Širin). Uvođenje ovog karaktera, čija je ljubav jednako intenzivna kao i ljubav Zaljubljenog 1, na samom početku nije nam bila jasna: prilično je jasan model kada je to, kao u drugim mesnevijskim pričama, rival koji smišlja spletke, rival koji pokušava na nečastan način doći do Ljubljenog. U ovom slučaju ljubav je jasna, bezrezervna, potpuna, a karakter je spreman učiniti i nemoguće kako bi ostvario Cilj; iako gubi vezu s realnošću, on djeluje, on ne ostaje pasivan, ne bježi u izolaciju, on se ne povlači pred poteškoćama. Njegovo gubljenje razbora vodi ga ostvarenju Cilja, i on time zavrjeđuje pažnju Ljubljenog. Ovo nas ponovo vraća na Ibn Arebijev tekst iz *Dragulja mudrosti* (v. 4.8), tako da razumijevamo kako je Zaljubljeni 2 u kategoriji onih na koje se odnosi hadis “Niko od vas neće vidjeti svoga Gospodara dok ne umre” iščitavan u kontekstu Ibn Arebijevih *Dragulja*. U ovoj kategoriji uočili smo tri tipa Zaljubljenoga, koji bi mogli biti modelima za opsežnu analizu iz perspektive psihologa, koje se mi ne možemo doticati. Ovdje ćemo samo navesti ta tri modela (tri tipa psihološke strukture ličnosti):

187 V.: Ibn Arebi, Muhjiddin, Eš-Šejhu-l-Ekber, *Dragulji mudrosti (Fususu-l-Hikem)*, Preveli: šejh Salih Ibišević i Ismail Ahmetagić, Ibn Arebi, Sarajevo 1428 g. po H./2008. 258.

- a) Pasivna ličnost, koja se pod izvanjskim utjecajima povlači u svoj svijet, u izolaciju, i prepušta sudbini (tip Medžnuna),
- b) Aktivna i kreativna ličnost koja se u potpunosti predaje svom nastojanju da ostvari Cilj (tip Ferhada),
- c) Aktivna ličnost koja se u potpunosti pokorava volji Ljubljeno- noga i djeluje kako bi ostvarila Njegove zahtjeve (tip Šejha San'âna).

S druge strane, karakter Zaljubljenog 1 (Husreva) građen je na onome što Ibn Arebi definira riječima: "Njegovo viđenje Boga u ženi je potpunije i savršenije, zato što Boga vidi i u aktivnom i u pasivnom obliku, dok Ga u sebi vidi samo u pasivnom obliku."¹⁸⁸

2.2.1. Ferhad

U našem korpusu iščitanih stihova bošnjačkih divanskih pjesnika nalazimo da je nesumnjivo najčešće spomenut Ferhad. Jedna od bitnih odlika jeste njegov predanost Bogu.

İşini iletđi başa Ferhad

Şimdi n'ola olsa hayr ile yad

(Yenipazarlı Vali, *Hüsn ü Dil*, b. 3449)

Ferhad je svoj posao prepustio Bogu
Pa sad nek se po dobru spominje.

Jedan od najčešće korištenih motiva je Ferhadovo prokopavanje planine Bisutun, o čijem ćemo mogućem pomjerenom značenju u daljem tekstu dati neke napomene.

Kod Kaimije se Put (Božanske) Ljubavi pred Zaljubljenim otvara zbog Ljubljenog (Boga) i On mu omogućuje, potiče ga, nameće mu i pomaže da nađi granice racionalno ostvarivoga:

188 Ibn Arebi, *Isto*, 261.

*Ferhâd'a Şîrîn yüzinden ulaşub
Hoş kayalar kesdürür tebdîr-i 'aşk*

(Kâimî, *Divân*, 117/8)

Put Ljubavi je Ferhadu zbog Širin prišao
I dobro ga na prosijecanje stijene poticao

Identifikaciju sa Ferhadom Mejlja postiže kroz izricanje bola i čežnje, a njegovo brdo koje ima prohoditi jeste „brdo preživljavaja vrijednosti“:

U bolu i čežnji sam u brdu preživljavanja vrijednosti
Jer ja sam Ferhat, moja slatkorječiva Širin, dobro li je ili nije
(Mejlja, *Semaije* 86)¹⁸⁹

I na drugom mjestu Mejlja Širin karakterizira kao slatkorječivu, koja ga je svojim govorom učinila Ferhadom, i poredi je s papagajem milozvučnog govora:

O ti slatkorječiva Širin, Ferhada od mene učini
Ko ti glas čuje – papagaj milozvučnog govora, pomisli
(Mejlja, *Semaije* 89)

Kako smo već rekli, mjesto i vrijeme, kao i likovi jesu metaforički, tako da je stijena kroz koju valja napraviti prolaz najprije unutar samog subjekta Zaljubljenog. Mi ovim Bisutunom u svakom Ferhadu možemo smatrati otvrdlo, okamenjeno, ogrubjelo srce, ali i prizemnu strast, prizemno biće na razini primarne egzistencije. Prosijecanje stijene predstavlja kreativni napor izvediv samo po volji i uz poticaj Ljubljenog.

189 Prijevodi Mejlje zastupljeni u našem radu preuzeti iz: Mehmed Mejlja Guranija, *Izbor iz poezije*, Sarajevo, 1989.

*Bu Şîrîn kesdürür Ferhâd'a sengi
Sebeb câzû idüb öz nefse kıyan*

(Kâimî, *Dîvân*, 211/26)

Ova Şirin tjera Ferhada da planinu prosijeca
Ko jastvo uništi, njemu je samo posrednik vještica

U djelovanju na putu ka ostvarenju Cilja, koliko god taj put bio težak, Zaljubljenome poteškoću ne predstavljaju prepreke i težina postavljenog zadatka, već je njegov primarni problem što taj Cilj još nije ostvario:

*Keserken Bî-sütûnı derd-i dilden eyleyüp feryâd
İşitdüm kim dem-i âhirde Şîrîne dimiş Ferhâd*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 3/7)

Dok je planinu Bisutun prosijecao, od bolje na srcu je
ječao
Ja sam ga slušao kad je u posljednjem času Şirini kazao

Divanski pjesnici nerijetko opisuju stanje očaja u kojem se Zaljubljeni osjeća napuštenim od Ljubljenoga, odnosno u kojem mu ponestaje snage za izdržati kušnju razdvojenosti, kada mu se Ljubljeni ne odaziva (ili kada mu se čini da mu se ne odaziva) kako bi se potvrdila njegova istrajnost na Putu:

*İki eli taşuñ altında kaldı Ferhâduñ
Terahhum itmedi Şîrîn gelüp yazuklar aña*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 28/4)

Na Ferhada se kamenje svalilo, teška ga nevolja snašla
Sram neka bude Şirin, nije se smilovala, nije mu došla.

No, na ovom putu prisutne su smjene stanja očaja i stanja nade, kako to na drugom mjestu izriče i Zijaija:

*Gel insâf idelüm hîç böyle olmaz `âşık-ı Şîrîn
Keserken Bî-sütûnı kesmedi ümmîdini Ferhâd*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 51/4)

Smilujmo se, jer zaljubljen u Širinu nikad takav ne bi bio
Kad je Bis'tun pros'jeca, Ferhad nadu nije bio izgubio.

Kreativnost, nastojanje, neposustajanje kakvo nalazimo u karakteru Ferhada predstavljaju motivaciju onima koje hvata stanje beznada:

*Kâr-ı Ferhâdı begenmez niçeler yetmez mi kim
Kûh-ı gamda itdügi `âşıklara gayret virür*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 63/3)

Mnogim se ne dopade Ferhadovo djelo, pa zar je ovo malo
Da snagu zaljubljenima daje što je na Brdu Patnje učinio

*`Âşk-ı Şîrîn ile kazandıñ ad
Kânîyem şimdi saña ey Ferhâd*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 55/1)

Zbog ljubavi prema Širin slavu si stekao
A sad sam i ja, Ferhade, na te nalik postao

Ferhad je kao i svaki drugi zaljubljeni u našim pričama, vječito uplakan:

*Derd ile rûz-ı ezelde bile giryân oldılar
Çeşmümüñ Ferhâd ile iki yaşdaşıdur*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 167/3)

Moje su oči Ferhada vrsnice
Čak u Prabitku od bola plakale

Zijajja će na više mjesta potcrtati univerzalnost, sveltremenost stanja Ferhadova, kao stanja koje je “javno dobro” pripadajuće svim duhovnim putnicima:

*Dildür çeken belâsın Şîrîn-i bî-vefânuñ
Ferhâd-ı kûh-ı `aşkuñ ancak bir adı vardur*
(Ziyâî, *Dîvân*, G. 151/2)

Srce pati od nevolje zbog Širine, nevjernice
Ferhadu s brda aška ostalo je samo ime!

Bajezidagić vlastitu patnju pretpostavlja Ferhadovoj, tako da veli:

*Duysa derd-i derûnümi Ferhâd
Dökünüb taş ile kıla feryâd*
(Bajezidagić, *Muradnama*, b. 751)

Da je Ferhad bol na mojoj duši osjetio
S kamenom bi s' rascijepio, snažan krik bi ispustio¹⁹⁰

*Nâle vü feryâdumu gûş eyleyenler didiler
Kûh-ı ğamda itdigüñ feryâdı Ferhâd itmedi
Tâ ezelden böyledür resm-i mahabbet Rüşdîyâ
Yâr için cân virmegi Ferhâd icâd itmedi*
(Rüşdî, *Dîvân*, G. 171/6-7)

Svi što su kako plačem i ječim čuli, ti su i kazali
Krik što ga na Brdu boli ispusti, ni Ferhad ne izusti
Rušdija, od prabitka je takav zakon ljubavi
Davanje života za Dragu Ferhad ne izumi

190 Kadrićev prijevod glasi: “Da je Ferhad Dert / kušnje pročišćenja / duše moje čuo s kamenom se rasipajući krik bi pustio”, *Muradnama*, 255.

Sukkerija referira na sliku Ferhada, koji, čuvši da je Širin mrtva, baca svoje oruđe koje ga pogađa u grudi, i umire:

*Ne sūd itmiş hevâya atduğundan tîşesin Ferhâd
Çün âhır Sükkerî evvel ser ü sâ mâna inmişdür*

(Sükkerî, *Dîvân*, G. 46/5)

Koju je korist imao Ferhad kad je u zrak bacio svoje oruđe
Jer na koncu se Sukerija prvi spustio do pročelja i
blagostanja

2.2.1.1. *Ferhad i Bisutun*

Kada je Ferhadovo stanje “javno dobro“ i kada je Bisutun – brdo patnje na kojem posrću zaljubljeni – tada se može dogoditi preokret u odnosu na sadržaj na koji se naslanja, odnosno, tada se u slatkorječivog (ili o Širini zbornećeg) Husreva Dehlevîja pretvara i Perviz (Husrev) koji je u našim tekstovima mesnevlja, kako ne bi ispunio obećanje i Ferhadu dao Širininu ruku, osmislio okolnosti koje će dovesti do Ferhadove smrti.

*Acurdı Bî-sütûn-ı gamda düşmiş haste Ferhâdı
`Aceb Şîrîn-sühandur Hüsrev-i Dehlû gibi Pervîz*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 179/2)

Smilovao bi se na Ferhada što bolan pade na Bistunu patnje
Perviz poput Husrev-i Dehlua,¹⁹¹ što čudesno slatkorječiv je

191 Ovdje Zijaija poredi Husreva Perviza s njegovim imenjekom, sufijskim pravakom s Indijskog poluotoka, Emir Husrevom Dehlevijem, koji se rodio 1252. godine iz braka jednog od prvaka tog vremena, Sejjeddin Emira Mahmuda i kćerke indijskog državnika Imadulmulka. Predaje ga spominju po izuzetnoj pobožnosti i kazuju da je četrdeset godina postio svaki dan osim prvog dana Ramazanskog i Kurbanskog bajrama kada je zabranjeno postiti. Pisao je na perzijskom jeziku. Autor je pet divana: *Tuhfet-üs-Sıgâr*, *Vasat-ül-Hayât*, *Gurret-ül-Kemâl*, *Bakıyye-i Nakiyye*, *Nihâyet-ül-Kemâl*, *Hamse* koja sadrži sljedeće mesnevlje: *Matla-ul-Envâr*, *Şîrînü Hüsrev*, *Mecnun u Leylâ*, *Âyine-i İskenderî*, *Heşt Behişt*, mesnevlja historijskog sa-

Pored identifikacije zaljubljenog s Ferhadom, u Zijaijinim stihovima možemo otključati i pojam Bisutun kao “Uzvisina / brdo bez stupova”, odnosno nebo koje poput Fehadova pijuka probija uzdah zaljubljenoga. Pretpostavljamo da je ovom Bošnjaku dobro bilo poznato Şeyhîjevo djelo, jer on u svojim stihovima referira i na brze mitske konje Husreva i Širin. Zaljubljeni pjesnik je kao “teški bonik” u poziciji da se poistovjeti s Ferhadom:

*Gamuñdur Bî-sütûnum tîşem âhumdur benem Ferhâd
Lebüñ Şîrîn ruhuñ Gül-gûn saçuñdur Hüsrevâ Şeb-dîz*
(Ziyâî, *Dîvân*, G. 179/3)

Bol za Tobom moj Bi-sutun, ja sam Ferhad, oštar pijuk mi je uzdah
Usne su Ti slatke (Širin), a lice ti krilat Gulgun, kosa mrka kao Šebdiz.

*Degüldür Bî-sütûn ol kesdügi kûhsârı Ferhâduñ
Ki deldi tagları tag-ı derûn-ı Şîrînem ben*
(Ziyâî, *Dîvân*, G. 325/3)

Nije Bis'tun ono brdo što ga Ferhad nekad b'ješe pros'jekao
Ja sam onaj što j' planine teških rana za Širinom prokopao

*Külüngüm tîşe-i âhumdur ey şîrin-dehen şimdi
Baña Ferhâddan kalmış teberüñ tag başıdur*
(Ziyâî, *Dîvân*, *Kit'a 2/2*)

Oruđe mi sada pijuk-uzdah, moja slatkousna (sa ustima kao Širin)

držaja: *Kırân-ı Sa'deyn*, *Duvalrân-ı Hıdır Hân*, *Tuğluknâme*, *Nüh Sipihir*, te tri prozna djela: *İ'câz-ı Hüsrevî*, *Târih-i Alâî*, *Ef'âl-ül-Fevâid*. Među Dehlevijevim djelima spominju se i *Cevâhir-ül-Bahr*, *Bahr-ul-Ebrâr*, *Enîs-ul-Kulûb*, *Mir'at-üs-Safâ*, *Menâkıb-ı Hind*, *Delhi Târihi* te *Makâlât-ı Cihâr-ı Yâr*. Emir Husrev Dehlevi umro je 1325. godine.

Od Ferhada ostao mi na dar vrh planine

*Hasret-i Şîrîn ile kûh-sâra `azm itdi seher
Yâd idüp derd-i derûnın dilden âh itdi meger
Âhı bünyâdı serây-ı `âleme virdi zarar
“Görđi kim her dem sûtûn-ı hâne sûzından yanar
Bî-sûtûn itdi varup Ferhâd-ı miskîn meskenin”*

(Ziyâî, *Dîvân*, Muhammes-i Gazel-i Emrî Çelebî/5)

U čežnji za Širin zora se u planine uputila
Svog bola na duši se sjećala, tužno uzdisala
Uzdasima je temelje dvora ovog svijeta poljuljala
Stupove kuće kako gore od njenog plama stalno gledala
Ferhad je došao i svojim staništem učinio Bisutun-
-planinu bez stupova

Prizivajući Ferhadov odlazak u brda, Rušđi će ukazati na nemogućnost bijega od usuda:

*Kûy-ı dildârı koyub dağlara çıkdı Ferhâd
Olmadı yine seri kayd-ı belâdan âzâd*

(Rüşđî, *Dîvân*, Mfrđ. 58)

Napustio je selo Draganino, i u planine se Ferhad ispeo
Al glavu opet nije od nesretna usuda spasio

Na drugom mjestu Rušđi se postavlja u opreci s Ferhadom:

*Nola Ferhâdveş geşt eylemezsem tâğdan tâğa
Beni ol serv-i âzâdum düşürđi bâğdan bâğa*

(Rüşđî, *Dîvân*, Mfrđ. 343)

Šta ako, poput Ferhada, ne skačem po planinama
Moj me je Čempres bez mahane bacio da hodam po
baščama.

Motiv zrcaljenja duhovnog u pojavnom svijetu Zijaija oslikava kroz sliku Ferhada od čije vatre iskri kamen:

*Seng-i hârâdan çıkan nârı cibillî sanmañuz
Sûzı Ferhâduñ ezel hârâya olmuş mün`akis*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 185/4)

Ne mislite da po sebi bije vatra iz kremen-kamena
Na iskonsko tvrdo stijenje oslika se vatra Ferhadova.

Prizor u kojem Ferhad baca svoje oruđe kojim je ostvario nemoguće (prokopao planinu) i ubija se, još je jedna slika iz Şeyhîjeve mesnevije, koja u Zijaijinom djelu dobija opći karakter:

*Ziyâ`î tîşe-i gamla sıyam Ferhâd-veş başum
Er ol baş yar diyü Şîrîn-edâ eylerse cânânum*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 271/5)

Zijaijo, glavu mi je, k'o Ferhadu, pijuk patnje rascijepio
Ako draga što se kao Şirin vlada kaže: razbij glavu, budi muško!

Bisutun je za Zijaiju Brdo patnje, i ponovo, identificiran s Ferhadom, Zaljubljeni ga prosijeca, poredeći Şirininu ljepotu s ljepotom mitskih konja iz spomenute mesnevije.

*Ziyâ`î kûh-ı gamda Hüsrevâ Ferhâduñ olmuşdur
Ruh-ı Gül-gûn ü Şeb-dîz külâleñ vasf ider Şîrîn*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 337/5)

Zijaija se na Brdu Patnje, Husreve, u tvoga Ferhada stvorio
Gulgun lice ko ružica, kovrdže k'o Şebdiz-tmica – tako Şirin opisao.

Ferhad je model aktivnog zaljubljenog, i svaki drugi, slijedeći kojega snađe stanje zaljubljenoga osuđen je da na najteži način u vječnosti isklesa vlastiti pečat:

*Her ki Ferhâd gibi 'aşka düşer
Lâ-cerem sikkeyi mermerde kazar*

(Ziyâî, *Mesnevi*, b. 1118)

Svako koga k'o Ferhada ljubav snađe
Bez sumnje u mermeru put (pečat) isklesat će

*Hüner 'âşık bir eserle yâd olmakdur
Kör olmuş kûh-ken-i nâ-bûd u nakş-ı Bî-sütûn peydâ*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 13/5)

Vještina je kad se ašik po nekome djelu pamti
Osljepio prosjecatelj planine nestali, iščezla klesarija na
Bisutunu

*Rakam-keşân hüner-i dest-i bürd-i Ferhâdî
Kitâbe-i kemer-i Bî-sütûna yazmışlar*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 123/6)

Pisari čija je ruka vješta tajnama Ferhadovim
Ispisali su natpis na svodu Bisutuna

*Bî-sütûn-ı felegi rahne-ger itsek ne 'aceb
Biz de Ferhâd gibi kâr-güzâr-ı 'ışkuz*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 174/2)

Kakvo je čudo ako rascijepimo Bisutun nebeski
I mi smo, poput Ferhada, vješti majstori ljubavi

*Ferhâd gibi tîşe-i gonçe ile efendi
Kasd eyledi kûhsârı gelüp kaza benefşe*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 424/3)

Kao Ferhad, sva gosposna, s pijukom od pupoljka
Prokopati vrh brijega namjerila ljubičica.

Sučeljen s ljubavnom patnjom, s patnjom duhovnog ili intelektualnog traganja, ili bilo kojim drugim životnim iskušenjem,

čovjek se može identificirati s Ferhadom kojemu unatoč naporima i darovitosti usud nije sklon, tako da ne uspijeva ostvariti cilj:

*Bîsutûn üzre hemân Kûh-ken oldum gûyâ
Cân-ı Şîrînden usandurđı beni çerh-i kühen*

(Ziyâî, *Dîvân*, Kasîde-i Seng-istân/5)

U jednom trenu kao da sam na Bisutunu prosjecatelj
planine postao
Od (kola usuda) neba oronulog život mi je slatki¹⁹² dodijao
(Kasida kamenjaru)

U jednom stihu Rušđi referira na samu pogibiju Ferhada:

*Umarken tîşeden bir çâre âhir
Belâ oldı ser-i Ferhâde geldi*

(Rüşđî, *Dîvân*, G. 191/5)

Dok se nadao da će mu oruđe konačno izlaz dati
Nesreću donese, u glavu Ferhada pogodi

Vodimo li se za ovim Rušđijevim stihom, kada se vratimo na sadržaj priče, uviđamo da to oruđe u Ferhadovim rukama i jeste bilo ključ raspleta radnje, sredstvo njegove borbe i ključ njegove kapije Vječnosti.

*Sanma Ferhâdı ki bîzâr ola ol cânından
Dil degül cânı dirîğ itmedi cânânından*

(Rüşđî, *Dîvân*, Mfrd. 256)

Ne misli da je Ferhadu život bio dodijao
Ne samo srce, on ni život od Drage nije čuvao

192 Ovdje se Zijajja poslužio igrom riječi: sintagma *Cân-ı Şîrîn* može se tumačiti kao Širinina duša, Širinin život, ali i duša koja diše i živi zbog Širin, ali i kao slatki život. Naime, zaljubljenom je život drag i sladak samo zbog Ljubljenog, a Ferhadu (metonimijska zamjena sintagmom *Kûh-ken* – prosjecatelj planine) je Ljubljena Širin.

Ruđi stvarnom vještinom smatra ustrajavanje u patnji za Ljubljenim, i stoga u Ferhadu prepoznaje uzor:

*Bu hüner midür ola yâr gamından âzâd
Her neyi var ise çeksün gam-ı ‘aşkı Ferhâd*

(Rüşdi, *Dîvân*, Mfrd. 59)

Zar se vještina patnje za Dragim osloboditi
Što god da bude Ferhad će ljubavne boli podnijeti

Princip da nije dovoljno samo izricanje patnje, bez aktivnosti, bez truda koji će voditi Cilju, Šehdija će izreći kroz sljedeće stihove:

*Ko te’sîr itmez ol sengîn-dil şîrîn-lebe feryâd
Niçün Ferhâd olmuş Kûhken eyâ urup tîşe*

(Şehdi, *Dîvân*, 131/4)

Pusti kad ne djeluje jauk na onu kamenog srca i slatkih usana (usana poput Širin)
Zašto je Ferhad postao prosjecatelj brda, i udarao pijukom

Bisutun, obilježen Ferhadovim nastojanjem da ostvari cilj postaje temeljem ljepote, za kojim će posegnuti daroviti trudbenici kako bi ostvarili vlastiti cilj:

*Bulup neşv ü nemâ bu âb u tâb-ı ‘âlem-ârâdan
Olur bâğ-ı İrem mânend-i deşt ü kûh-ı Ferhâd’ı*

(Şehdi, *Dîvân*, K. 81/3)

U ovoj vodi i prirodi što svijet ukrašava nalazi život i bujanje
Vrt poput Iremskog nastaje iz Ferhadove planine i pustinje

*Sinimmârân-ı ‘âlem tarz-ı şîrîn tarhına hayrân
Hezarân tîşe-ger olmuşlar anda kûhken-i Ferhâd*

(Şehdi, *Dîvân*, K. 90/34)

Sinimari¹⁹³ ovog svijeta zadivljeni su postavljanjem
temelja u stilu Širin
Tada je na hiljade ljudi s oštrim sjekirama postalo kopač
planine poput Ferhada

*Kesüb taşdan çıkarmış yâr-i şîrîn la'lini Ferhâd
Ne itmiş zûr-ı dest ü himmet-i bâzûyı gördüñ mi*

(Sükkerî, *Dîvân*, G. 133/6)

Isijekao je Ferhad i iz kamena izvukao rubin slatke (Širin)
družice
Jesi li vidio šta je učinila snaga ruke i pomoć (tajnog
svijeta) u mišice

Poistovjećući se s Ferhadom u želji da dostigne sjedinjenje
sa svojom Ljubljenom, zaljubljeni (pjesnik) se poistovjećuje i u
spremnosti žrtvovanja imetka, pa čak i života:

*Şîm ü zer harc itmek ister vuslat-ı Şîrîn için
Bî-sütûnda var ise ma`den arardı Kûh-ken*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 314/3)

Za sjedinjenje slatko (sa Širin) srebro i zlato bi htio
potrošiti
Kopač planine bi, da je tamo, na Bisutunu rudnik htio
tražiti

*Kûh-ken gibi virürsem cân-ı Şîrînüm ne var
Oldı çün kim dostlar ol gözleri mest-âne şûh*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 49/2)

193 Veliki majstor arhitekture koji je podigao dvorac za Numan bin Munzira, da bi ga Numan b. Munzir nakon završetka gradnje dao pogubiti kako nikome više ne bi podigao takav dvorac.

Šta i ako slatki život¹⁹⁴ dam poput onog što brda prosijeca¹⁹⁵
Jer prijatelj, ona se u koketu pijana pogleda pretvorila

*Kûh-kenlike geçersem n'ola ben Ferhâdı
Şimdi şîrîn-ter-i Şîrîn-püserân sensin sen*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 332/3)

Što ako ja u probijanju planine nadmašim Ferhada,
Kad si ti, baš ti, sada najslade potomstvo svih Širina

*Hey, ne Şîrîn-kâr bir mekkâr imişsün gönliümü
Derde saldun Bîsütûn-i aşka Ferhad eyledün*

(Hikmet, *Dîvân*, 2. Bejt nedovršenog gazela s. 261.)

O kakva si ti zločiniteljka što kao Širin postupa,¹⁹⁶ moje si
srce
U bol gurnula, i Ferhadom ga za Bisutun Ljubavi učinila

2.2.1.2. *Ferhad i Medžnun*

Anikonični Zaljubljeni, obilježen određenjem da će nakon smrti, odnosno nakon istupanja iz paslike života koja predstavlja život na ovom svijetu, predstavlja arhetip s kojim se u svako vrijeme identificira osoba koja osjeća Istinsku Ljubav. Ferhad i Medžnun, kao modeli (aktivnog i pasivnog zaljubljenog), simboliziraju stanje koje zatiče univerzalnog duhovnog putnika, odnosno, u odnosu na vrijeme u koje se događaju priče o Ferhadu i Medžnunu, sve buduće duhovne putnike.

194 Dušu za Širin.

195 Metonimijska zamjena: Ferhad.

196 Igra riječi, moguće razumjeti i kao “zločiniteljka slađahna”.

*Benümdür şimdilik esbâb-ı derd-i `aşk-ı cânâne
Baña kalmışdur ol Ferhâd ile Mecnûndan mîrâs*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 42/3)

Razlozi patnje zbog ljubavi prema Dragoj sada pripadaju
meni
Od Ferhada i Medžnuna su mi u naslijeđe ostavljeni.

*Olur kimi Kays kimi Ferhâd
Her biri cihânda olunur yad*

(Yenipazarlı, Vali, *Hüsn ü Dil*, b. 52)

Neko Kajs biva, a neko Ferhad postaje
Na svakog na svijetu spomen ostaje.

Ovdje gdje kada uočavamo i gradaciju u kojoj pjesnik svoje stanje predstavlja jednakim ili čak intenzivnijim od poznatog stanja Ferhada i Medžnuna.

*Getürmeñ yanuma Ferhâd ile Mecnûnı lutfeyleñ
Bular sadr-ı mahabbetde degül emsâlüm akrânüm*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 295/4)

Smilujte se, Medžnuna i Ferhada ne prikućujte meni
Oni su meni ravni, nisu tek uzori na tronu ljubavi.

*Meded bir dahı añmañ baña Ferhâd ile Mecnûnı
Yazılmış defter-i `uşşâkda zen-pâreler gördüm*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 293/4)

E Boga vam, vi Ferhada i Medžnuna meni viš' ne
spominjite
U spisima ispisanim o ljubavi vidjeh mnoge ženoljupce.

Ferhad i Medžnun su gdje kada poistovječeni i predstavljaju sinegdohu za Zaljubljenoga, dok su Lejla i Širin sa svojim obilježjima sinegdoha za Ljubljenog:

*Ey dil-i Kays ruh-ı Leylâdan olduñsa cilveger
Çeşm-i Ferhâd ile kılduñ vech-i Şîrîne nazar*

(Vahdetî, *Dîvân*, G. 27/1)

Ti što imaš srce Kajsja, ako si zbog Lejlina obraza doživio ukazanje¹⁹⁷

Onda si okom Ferhadovim bacio pogled na lice Širinino

*Ser-i kûyına giden ‘âşık-ı üftâde kalur
Gelemez gelse yâ Ferhâd u yâ Mecnûn gelür*

(Sükkerî, *Dîvân*, G. 28/2)

Ko odlazi na rub tvog sokaka, ostaje sirotan zaljubljeni
Dođe li onaj ko doći ne može, ili dolazi Ferhad, ili
Medžnun

*Boynuna almazdı dûh u deşti Ferhâd ile Kays
Bâr-ı ‘ışkı çekmede anlarla hem-dûş olmasam*

(Sükkerî, *Dîvân*, G. 95/4)

Ferhad i Kajs sebi na pleća nisu natovarili golet i pustinju
Makar da s njima rame uz rame nisam u tereta ljubavi
nošenju

*Añılsun bir zamân ol kûh u sahrâ-yı mahabbet kim
Gehî Kays-ı belâ-keş gâh Ferhâd oldıgum yirdür*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 121/6)

Neka se ponekad spomene ono brdo i pustinja ljubavi
Jer to je mjesto na kojem sam nekada bio Ferhad, a nekad
Kajs nesretni

197 Pojam *cilveger* može značiti koketan, gord; međutim može imati značenje pojma *tecelli*, koje označuje pojavljivanje Božije blagodati, objelodanjenje koje se ukazuje Bogu bliskim ljudima (veli, evlija) iz nepoznatog svijeta. (Upor. Nametak, *Pojmovnik*, 241.)

Çekilmiş Kays ile Ferhâd kûh u deşt-i 'âlemden
Cihânda râz-ı 'ışka yâr-ı mahrem kalmamış gitmiş
(Mezakî, *Divân*, G. 215/2)

Povukli su se Kajs i Ferhad s pustara i planina ovog svijeta
Odani prijatelji tajne ljubavi s ovog svijeta zauvijek su
nestali

Ey ğam yine cân u dil-i nâ-şâda mı geldiñ
Sad-derd ile Mecnûna mı Ferhâda mı geldiñ
(Mezakî, *Divân*, G. 259/1)

Tugo, jesi li opet došla u dušu i srce nesretno
Zar si sa stotinu tegoba došla Medžnunu i Ferhadu

Zînet-i bâğ u bahârın gül-sitân-pîrâ-yı 'ışk
Bîd-i Mecnûn nâr-ı Ferhâd eylesün nev-rûzdur
(Mezakî, *Divân*, G. 117/4)

Ukras bašče i proljeća ružičnjak što ljubav kras
Nek žalosnu vrbu (Medžnunovu) u Ferhadov nar pretvori,
nevruz je

Kajsova želja bila je sjediniti se s Lejlom, Ferhadova – dobiti
Širininu ruku. Stupanj iznad ovoga je stupanj predanosti u kojem
nestaje želje koju u sebi prepoznaje Sukkerija:

Ârzû-yi bezm-i vasl-ı şâhid-i kâm eylemem
Kays u Ferhâd itmemiş bir fenn-i mümtâzum budur
(Sükkerî, *Divân*, G. 26/2)

Nemam želje za mjestom sjedinjenja s Ciljem za kojim
žudim
Ovo je umijeće vrhunsko, kakvo nisu imali Kajs i Ferhad

Svoje individualno iskustvo pjesnik će pretpostaviti “poznatom iskustvu”:

*Gerçi kim âleme çok 'aşık-ı meftûn gelür
Bir benüm gibi ne Ferhâd u ne Mecnûn gelür*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 102/1)

Uistinu su se na ovom svijetu pojavili mnogi zaljubljeni
opsjednuti
Ali poput mene ni Medžnun ni Ferhat nisu bili

*O vâdî-i mahabbet kim dil-i nâ-şâd ayak basmış
Ne Kays-ı bî-hûde gerdûna hod Ferhâd ayak basmış*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 218/1)

Ona dolina Ljubavi na koju je stupilo srce nesretno
Još niko na (takav) svijet, ni Kajs nesretni, ni Ferhad siroti
nije stupio

Gdjekada, pak, pjesnik poznata iskustva vidi iznad vlastitog:

*Ne Ferhâd ile hem-seng ü ne Mecnûn ile hem-pâyum
Ser-i kûh u gam u deşt-i melâmet kanda ben kanda*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 384/5)

Nit sam mjera s Ferhadom, niti sam drug s Medžnunom
Gdje je Planina Patnje i Pustinja Melameta (Poniženosti),
a gdje sam ja!

2.2.1.3. *Ferhad i Husrev*

Husrev simbolizira moćnog vladara, neustrašivog junaka, zaljubljenoga koji se podjednako hvata u koštac s preprekama prividnog i stvarnog svijeta, koji pokušava i uspijeva razriješiti probleme svog prividnoga (zemaljskog) svijeta i tako ostvariti svoje mjesto u stvarnom (vječnom) svijetu. U liku Husreva prepoznajemo karakter o kojemu Ibn Arebi govori kao o onome koji “Boga vidi u ženi”, tako da je njegovo viđenje Boga “potpunije i savršenije, zato što Boga vidi u aktivnom i u pasivnom vidu”. On

je karakter koji “voli ženu onako kako Bog voli njega”. On voleći svoju Širin, “voli svog Gospodara na čijem je liku”. S druge strane, Husrev na Širinjin poticaj kreće u borbu da vrati tron, poziciju koja mu u prividnome svijetu pripada, kako bi ostvario svoju zemaljsku misiju. Otuda je njegova borba drukčija, po našem sudu mnogo kompleksnija od borbe koju ima aktivni i kreativni Ferhad, junak koji se odriče svega u svijetu privida, svoju zemaljsku misiju poništava pred jedinim ciljem – ostvarenjem veze sa Širin. Dok se Ferhad bori svojom kreativnošću, Medžnun iz mesnevia o Medžnunu i Lejli – kako smo već spominjali – u potpunosti se odriče svega, gubi svaku vezu s realnošću prividnoga svijeta, gubi razbor i odlazi u pustinju. Ljubav sve trojice ovih junaka podjednako je intenzivna, međutim, ovakav njihov put je više određen njihovom osobnošću, psihološkom strukturom arhetipskog junaka, negoli mogućnošću njihovog svjesnog izbora. Otuda nam se – ma koliko težak i bolan – najlakšim putem čini Medžnunov put, u kojem se naš junak u potpunosti predaje svojoj opsjednutosti, napušta društvo ljudi, potpuno se prepušta usudu, odustaje od svake borbe, odustaje čak i od molitve za ozdravljenje, iako bi mu povratak razbora mogao otvoriti put do Lejle. Ferhadov put nešto je teži, jer se naš junak trudi iskoristiti svoju kreativnost, učiniti nešto u ovom prividnom svijetu kako bi postigao svoj cilj. Ni Medžnun ni Ferhad u ovom svijetu privida ne ostvaruju svoj cilj – njihovo sjedinjenje ostvareno je u njihovoj smrti na prividnome svijetu. Najteži put je Husrevov, on se na tom putu susreće s najviše prepreka i kušnji, uspijeva ih prevladati i kada ostvari sve zahtjeve njegove Ljubljene, ostvaruje svoj cilj. Otuda Sukkerija ovako referira na ove junake:

*Bî-Sütûn-ı ‘ışkı ber-bâd eyledük ammâ çîşûd
Hüsrev-i bezm-i visâl-i la’l-Şîrîn olmaduk*

(Sükkerî, *Dîvân*, G. 77/2)

Uzalud sam Bisutun Ljubavi srušio
Kad Husrev na mjestu sjedinjenja s rubinom Širininim
nisam postao.

Ako na ovaj način promatramo likove, odnosno, ako vidimo Husreva kao junaka koji uspijeva ostvariti svoj cilj, u jednom Zijaijinom stihu u kojem referira na epizodu iz osmog pjevanja Şeyhîjeve mesnevia – kada Širin odlazi vidjeti šta Ferhad radi, razgovara s njim – vidimo da je Ferhadov domet razgovor s Voljenom, da je to trenutak njegova, barem trenutnog, ostvarenja želje. Pada nam u oči koliko je Zijaija obratio pažnju na detalje priče na koju se poziva, na detalj kad Ferhad čuje Širinine riječi – “rubine Širinih usana” – kada ga Širin poji ružinom vodicom (b. 4778-4789), a on joj izjavljuje ljubav, da bi potom nogu povrijedio konj na kojemu je Širina dojahala, budući da njen Gulgun nije bio opremljen u trenutku kada je kretala iz svog dvora, i Ferhad konja Gulguna skupa sa Širin odnio do njene palače.

*Ferhâduñ oldı ay yüzi Gül-gûn Ziyâî gör
Mülk-i sühandâ Hüsrev-i Şîrîn-zebân iken*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 345/4)

Dok je u kraljevstvu razgovora bio Husrev (vladar)
slatkorječivi (što o Širini govori)
Zijaijo, pogledaj Ferhad mjesečoliki u (rumenog) Gulguna
se pretvori

Gdjekada su i vanjska obilježja ne samo glavnih likova već i njihovih jahalica simbolima, kao u ovom stihu Hasana Zijaije:

*Güzellik mülkine Hüsrevdür ol Ferhâdı ol ey dil
Lebi Şîrîn saçı Şeb-dîz ruh-ı cânânedür Gül-gûn*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 349/4)

On(a) je Husrev (vladar) u Zemlji Ljepote, a ti Ferhad
postani, srce
Dragine usne slatke (Širin), kose joj mrke (Šebdiz), a lice
joj poput ružice (Gulgun)

Kod Sabita također pronalazimo jedan spomen Gulguna,
premda ne možemo tvrditi je li riječ o Širininom ili o konju perzij-
skog junaka Rustema:

Rahş-ı Gülgun-ı sebük-tazına meydan virse
Nice ferseng alikoydı felek-i gerdanı

(Sabit, *Dîvân*, K. 39/22)

Kad bi mejdan sa rasnim Gulgunom, lahka i hitra koraka
podijelila
Koliko bi ga fersaha zadržala prevrtljiva nebeska kupola

Opreka karaktera i pozicija Husreva i Ferhada susreće se i u
ovim stihovima:

Nice Husrevleri ider Ferhâd
Leb-i şîrîn ile o la'lin-fem

(Mezakî, *Dîvân*, 5/35)

Mnoštvo je Husreva u Ferhade pretvorila
Ona rubinskih ustiju (Širin) svojim slatkim usnama

Olurđı Bî-sütûnda dîde-i Ferhâddan cârî
O mey kim Husrev ü Şîrîn içerdi kasr-ı Mînûda

(Mezakî, *Dîvân*, G. 368/2)

Na Bisutunu bi iz oka Ferhdaova poteklo
Ono vino što bi ga Husrev i Širin ispijali u dvorcu Minu

*Göñül fikr-i lebüñle sînedede bir 'âlem eyler kim
O zevki itmedi Şîrîn ü Husrev kasr-ı Mîñûda*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 369/3)

Mišlju na Tvoje usne srce u prsima tako uživa
Da Husrev i Širin u dvorcu Minu nisu osjetili takva
uživanja

*İltifât itmez baña ol Husrev ü Şîrîn dehen
Her ser-i mû Bî-sütûnda kâr-ı Ferhâd itse de*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 379/2)

Na me ne bi pogledao onaj čija usta o Husrev i Širin
govore
Čak kada bi Ferhadov posao na Bisutunu sve vlasi moje da
obave

*Şâh-ı hûn-rîz-i bana eyleme yâd
Havf-ı Pervîzi çekdi mi Ferhâd*

(Bajezidagić, *Muradnama*, b. 867)

Ne spominji ti preda mnom padišaha krvoločna
Zar se Ferhad preplašio car-Husreva Pervizova?

Nekad je i promjena stanja zaljubljenoga oslikana paradigma-
ma Ferhada i Husreva:

*Devlet ile 'işret itsün ta ki mah-ı idi çarh
Gah cam-ı Hüsrev ü geh tışe-i Ferhad ider*

(Sabit, *Dîvân*, K. XXXII/39)

Nek u sreći slavi, pije, dok se mjesec nebom vije
Nekad s čašom Husrevovom, nekad s pijukom
Ferhadovim

2.2.2. Širin – slatkousna ljepotica

U poeziji je veoma često rabljen motiv Širininih slatkih usta,¹⁹⁸ kako smo to vidjeli i u nekim od prethodnih stihova. Poljubac s tih slatkih usta ima čudotvornu moć, on oživljava. Širin je kroz usne / usta kao jedno od njezinih obilježja otjelovljenje bića kojeg odlikuje “govor koji dolazi iz prosvijetljene duše”,¹⁹⁹ i vrlo često se javlja s pojmovima kao što su “šekeer”, “kand”, “helva”, što simbolizira “slatkoću duhovne spoznaje”.²⁰⁰ Otuda pojam Širin, pa tako i pojam Lejle ili nenominirane Ljubljene (ili Ljubljenog Bića) može predstavljati Savršenoga Učitelja čiji poljubac – odnosno “govor prosvijetljene duše” – oživljava zamrlu ili zaspalu dušu duhovnog putnika. Za prototip “Husreva” (neustrašivog junaka koji mora ostvariti i svoju misiju namjesnika na zemlji) “Širin“ je savršeni duhovni učitelj, vodič, dok je za duhovne putnike, poput aktivnog i kreativnog umjetnika “Ferhadu”, “Širin“ otjelovljenje, manifestacija Savršenoga Božanskog Bića, od kojeg izravno dobija “slatkoću duhovne spoznaje”.

Zijaija će ukazati i na svestremenost i uopćenost ferhadovskog iskustva, i uopćenost lejlinske i širininske ljepote Ljubljenog Bića:

Ne lâzım okımak efsâne-i Ferhâd u Şîrîni
Benüm Şîrîn-kelâmum ben senüñ Ferhâduñam şimdi
 (Ziyâi, *Dîvân*, 449/3)

Čemu čitat te legende o Ferhadu i Širini
 Ja sam sada Ferhad tebi, ti mi Širin – slatke riječi

Bir gıce dünyâya gelmiş Leylîyle kâkûli
Ol şeker-leb yâr ile Şîrîn süd kardaşıdır
 (Ziyâi, *Dîvân*, G. 167/2)

198 Šire o pojmu *dudak* vidjeti: Nametak, *Pojmovnik...*, 81-82.

199 Vidi: A. Kadrić, *Muradnama*, 215.

200 *Isto*.

Njene se kovrdže rodile one noći kad i Lejla
Draga s usnama od šećera po mlijeku sestra Širinina

*Üç hokka devatında didi yar ne vardur
Didüm kim eya Hüsrev ü Şirin-i şeker-leb*

(Sabit, *Dîvân*, Kıt'a 27/1)

Pita draga šta to ima u tim tvojim divitima i mastila
bočicama
Ja joj velim: Ima bona, Husrev ima, ima Širin slatkousna

*Deheninden hele bir buseye aldum ikrar
Bir şeker çignedi ol Hüsrev-i şîrîn-güftar*

(Sabit, *Dîvân*, Ebyatlar)

Čak s tvojih usta ja sam dobio potvrdu (pečat) poljupca
Šećerku je žvakao Husrev što slatko (o Širin) govori

Kako bi pjesnik pokazao da je njegovo individualno emocionalno ili duhovno iskustvo ili patnja nadmašila ono opće, poznato, već opisano, primjerice kroz “slatkoću Širininih usana” ili “kovrdže Lejline kose”, on poseže za gradacijom postavljajući svoju percepciju Ljubljenog iznad poznatog:

*La`lüñ yanında bûse-i Şîrîn telh olur
Zülfüñ yanında gîsû-yı Leylâ kara kazâ*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 14/2)

Spram Tvojih rubina (rubinskih usana) gorki su slatki
poljupci (Širinini)
Spram solufa Tvoga duge kose vrane (Lejline) crna su
nevolja

Širini su – kao Voljenom Biću – prisposobiva Božija svojstva,
pravednost i milosrđe.

*Bilmem niçün ta`addî kılur o şâh-ı hûbân
Şîrîn-leb olanuñ hod elbetde dâdı vardur*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 151/3)

Ne znam što se uzdušmani ta kraljica ljepotica
Slatkousta (s ustima kao Širin) sama ima nužno pravde,
milosrđa.

*Âb ü tâb-ı sûret-i Şîrîni seyr it kim henüz
Cilve-bahş-ı zîb-i nakş-ı Bî-sütûndur ğamzesi*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 437/5)

Posmatraj ljepotu i blještavost odraza Širinina
Čiji pogled još daje živost ljepota klesarije na Bisutunu.

I Širinina palača je motiv koji susrećemo kod Sabita.

*Yazılsa hall ile benzer murassa' kasr-ı Şirin'e
Olup hatt-ı sefid-i hançere mızab-ı şır-asa*

(Sabit, *Dîvân*, K. 38/9)

Da se madežu sličan ornament na Širininu palaču nariše
Bijele konture na grlu bile bi poput luka kojim mlijeko
dotiče

Lejla i Širin su gdje kada spomenute kao sinegdoha ljepotice,
odnosno Ljubljenog Bića:

*Görmedüm Leylâ ile Şîrîni
Seni ammâ iñen güzel bilürin*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 361/3)

Ja Lejlu i Širin nisam vidio
Al tebe sam kao najljepšu krupnooku poznao

*Şöhret-i Behçeti unutturdu
Nâm-ı Şîrîn ü hüsn-i Leylâyı*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 424/6)

Učinila je da se zaboravi slava Behdžetova
Da se zaboravi gordost Širinina, ljepota Lejlina

2.2.3. Husrev

Husrev je snažni junak koji unatoč svim preprekama konačno uspijeva ostvariti svoj cilj. Međutim, uvjet za ostvarenje cilja jeste i da povрати svoj uzurpirani zemni tron, i tako prođe kroz mnoge prepreke, kako smo to već u samom Şeyhîjevom djelu vidjeli. On postupno prevladava prepreke, zrije na svom putovanju, odnosno u svojoj borbi, bez obzira na to što je predodređen za ljubav i za tron, njegov karakter ga obavezuje na potpuno poštivanje zemnih zakona. Pokuša li preskočiti koju prepreku, potraži li prečicu, to komplicira njegov put ka ostvarenju Cilja.

*Urinup hâk-i rehin başumuza Vahdetîya
Husrevâne yine bir tâc-ı sa'adet bulduk*

(Vahdetî, *Dîvân*, G. 67/6)

Vahdetijo, na glavu si nam stavio prašinu taoca (zaloga)
Poput Husreva smo ponovo pronašli krunu sreće

*Ulu begdîir o şeh-i bende-nevâz
Bezmine Husrev anuñ âteş-bâz*

(Ziyâî, *Mesnevî*, b. 224)

Veliki je plemić onaj šejh što robove pazi
Husrev je igrač vatrom ondje gdje se on nalazi

*Mest-i bî-pervâ-yı bezm-i Hüsrev-i 'işkum ki hiç
Eylemem endîşe bîm-i sahne-i bâzârdan*

(Sükkerî, *Dîvân*, G. 107/3)

Pijanstvo i neustrašivost je ondje gdje je Husrev moje
ljubavi

Da nemam nimalo bojazni od strahote pozornice na kojoj
se trguje

Husrev kao junak koji u ovom svijetu uspijeva (barem u jednom
periodu) ostvariti svoju vezu s Ljubljenom spomenut je ovako:

*Almakda bûse-i leb-i Şîrînüñi rakîb
Ben görmedüm dahu ola mı Hüsrevâ revâ*
(Ziyâî, *Dîvân*, G. 29/2)

Još nisam vidio nikog da bi Husrevu dostojan mogao biti
Rival što više će puta usne slatke (Širinine) poljubiti

*Her kim ki Ziyâ'î-veş vasf itdi leb-i la`lün
Hüsrev gibi `âlemde Şîrîn-sühan olmuşdur*
(Ziyâî, *Dîvân*, G. 144/5)

Svako ko je rubinske usne Tvoje opisivao poput Zijaije
Ko Husrev na ovom svijetu o Širin slatko kazuje

*Dem-i vuslatda bu Şîrîn kelâmı söylemiş Hüsrev
Leb-i cânâneye nisbet halâvet yok `asellerde*
(Ziyâî, *Dîvân*, G. 397/4)

U trenu sjedinjenja ove je riječi slatke (o Širini) Husrev
kazao
Da se ni jedan med s usnama Drage ne bi poredit mogao

Husrev je i u Şeyhîjevom djelu prikazan kao neustrašiv junak,
koji ne preza uništiti svakoga ko mu se nađe na putu:

*Zihî şehbâz-ı dest-i Husrev-i `âlem ki nahşîrîn
Berîn çengâline alduğça gayrı târmâr eyler*
(Mezakî, *Dîvân*, K. 8/5)

Svaki put kad soko iz ruke Husreva ovoga svijeta neslatka
U visinama u svoje kandže uhvati rivala, rasparča ga

*Sen ol Sâhib-ķırânsın kim dem-i heycâda iķdâmuñ
Ne Rüstem itdi ne Husrev gibi bir şeh-süvâr eyler*

(Mezakî, *Dîvân*, K. 8/94)

Ti si onaj vječito pobjedonosni što u trenutku boja
napreduje
Kako to nije uspio ni Rustem, ni dobar konjanik poput
Husreva

Gdjekada je Husrev sinegdoha za neustrašiva ratnika, čvrstog i
moćnog državnika:

*Eyledi ‘azm-i sefer şevket ile Husrev-i Rûm
Bu ‘azîmetle ziyâd oldı ‘uluvv-i şânı*

(Mezakî, *Dîvân*, K. 9/2)

Husrev od Rumelije donese čvrstu odluku o vojnom
pohodu
Zbog ove odluke mu je slava i veličina postala još veća

*Nice şeh Husrev-i zî-şân-ı Felâtûn iz’ân
Kim odur vâķıf-ı sırrü’l-hikemi Yunânî*

(Mezakî, *Dîvân*, K. 9/18)

Šta je vladar Husrev slavni, šta je Platon mudri
Koji znade tajne mudrosti što su je kazivali Grci

*Husrev-i dîn ü düvel pâdişeh-i mülk ü milel
Mâh-ı hurşîd – mahal ‘İsî-i mu’ciz-güftâr*

(Mezakî, *Dîvân*, K. 10/37)

Husrev (car) je vjere i države, sultan blaga i naroda
Mjesec s mjesta žarkog sunca, Riječju obdareni Isa

*Mezâkî-veş n’ola tertîb-i dîvân eyleseک şimdi
Bu dârü’l-mülk-i nazmuñ Husrev-i devrânıyuz cânâ*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 1/7)

Šta ako sada uredimo divan poput Mezakije
Draga, mi smo Husrev našeg vremena u prijestolnici
poezije

*Mezakî var ise sen Husrev-i mülk-i ma'nîsin
Senüñ eş'âr-ı rengînüñ cihânı cümleten tutdı*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 411/7)

Ako ima Mezakije, Ti si Husrev (vladar) u Zemlji
duhovnosti (značenja)
Tvoje su pjesme šarolike čitav svijet zahvatile

U potpunoj opreci s Husrevovom neustrašivošću, državni-
čkom snagom i zemnom moći jeste to što se osjeća slabim pred
duhovnjacima, nježnim i ostrašćenim pred Voljenom:

*Benüm ol Husrev-i endîşe ki benden gayrı
Her varan meclis-i ehl-i dile mülzem geldi*

(Mezakî, *Dîvân*, K.11/21)

Ja sam onaj Husrev pun bojazni da je svako osim mene
Koji je došao na skup duhovnjaka došao s opravdanjem.

*Husrev-i tab'umı bülbül gibi pür-şevk eyler
Bikr-i fikrüm gibi bir gonca-leb-i şîrîn-fem*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 17/67)

Moju narav husrevovsku k'o slavuja strašću puni
Jedna poput Prve misli, s usnama kao pupoljak, ustima
poput Širin.

*Husrev-i tâc-dâr-i'ışkuz biz
Mülk-i dilde medâr-i'ışkuz biz*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 172/1)

Mi smo Husrev (vladar) što posjeduje krunu ljubavi
U zemlji srca mi smo fokusna tačka ljubavi.

Kako smo i kod Şeyhija vidjeli, Husrev je više puta zaslužio Širinin prijekor. Na to referira i Mezakija:

*Husrev gibi meclis n'ola keç-külele olsam
Ol âfet-i şîrîn-lebi Meşkûya getürdüm*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 299/5)

Šta ako sam kao Husrev na skupu kapu nakrivio
Krasoticu slatkousnu (Širin-usta) na žalbu bih ja naveo

Još jedna odlika Husrevova jeste i njegova sklonost skupovima na kojima se pije i zabavlja. Na ovu odliku referirat će i Mezakija:

*Bezme ol Husrev-i ferhunde-kadeh gelmez mi
Câm-i mey der-kef iken meclise Cem gelmez mi*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 417/1)

Husrev s čašom veselice zar da na skup neće doći
Dok se čaša vina pjeni, zar Džem neće na skup doći

Gdjekada se u poeziji susreće Husrevovo ime, ali kako smo to i u nekim citiranim stihovima vidjeli, ono se odnosi na Husreva Dehlevija, kao u sljedećim Zijaijinim stihovima:

*Şi`r-i pür-sûzumu seyr itse Ziyâ`î Hüsrev
Odlara yakmaga dîvânın iderdi ikdâm*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 307/5)

Zijaijo, da Husrev pogleda moje pjesme vatrene
Pohitio bi u ognju spalit divan svoje poezije.

2.2.4. Referencije na sporedne junake iz mesnevia o Husrevu i Širin

Pored ovih općih elemenata, koji odlikuju sam karakter likova, a koje uočavamo u osnovnoj priči i u stihovima ostalih osmanskih

autora, pa i u stihovima bošnjačkih divanskih pjesnika, nisu rijetke ni aluzije na detalje priče o Husrevu i Širin, kako ju je ispričao Şeyhî. Primjerice Zijaija i Kaimija će u svojim stihovima referirati i na događaj kada vještica – Husrevova dadilja – Ferhadu dolazi saopćiti da je Širin umrla, što će biti povod zemaljskom okončanju Ferhadova života. Također, napominjemo da je “vještica“ iz Zijaiijina stiha, odnosno Husrevova dadilja iz osnovne priče, jedini sporedni lik ovih mesneviya na koji se referira u tekstovima naših autora. Iako smo očekivali da bi Šapur, Mehin Banu, Perviz, Behram, Šeker, Marija ili Širuje kao karakteri koji unose preokrete u radnju mesneviye mogli biti zanimljivi za uključivanje u drugi tekst, odnosno njihov asocijativno-konotativni potencijal u izvorniku (mesneviyi) toliko je snažan da bi u drugim tekstovima vrijedilo referirati na ove likove i radnje koje se za njih vezuju, na spomen ovih likova i događaja vezanih za njih nismo naišli.

Tatlu tatlu dirilürdüm ol leb-i Şîrîn ile

Âkîbet acitdi ben Ferhâdı câdû-yı zamân

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 354/4)

Tako bih rado oživio od Širin-slatkih usana

Al mene-Ferhada rastuži usud-vještica (ovog) vremena

Dimeñ zulm itdi câdû-yı felek Ferhâd-ı miskîne

Kîşi hayrân öliceğ cân virür helvâ-yı Şîrîne

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 417/1)

Ne recite jadan Ferhad, jer je žrtvom zuluma vještice
sudbine postao

Za Širininih slatkiš (slatku halvu) čovjek bi život dao, i
zadivljen s ovog svijeta otišao

Referiranje na sporedne junake i dijelove sadržaja priče koje ovi junaci pokreću potvrđuju našu pretpostavku da su osmanski, pa tako i bošnjački pjesnici osmanskog perioda, dobro poznavali sa-

držaje mesneviya, ali i narodnih priča o Husrevu i Širin, kao i uloge koje u ovim djelima imaju i sporedni likovi, pa čak i poimence poznati ljubimci (konji) glavnih junaka. Kod Zijaije nailazimo na spomen Širininog i Husrevovog konja:

Ziyâ'î kûh-ı gamda Hüsrevâ Ferhâduñ olmışdur

Ruh-ı Gül-gûn ü Şeb-dîz külâleñ vasf ider Şîrîn

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 337/5)

Zijaija se na Brdu Patnje, Husreve, u tvoga Ferhada stvorio Gulgun lice ko ružica, kovrdže k'o Šebdiz-tmica – tako Širin opisao.

2.2.4.1. Ko je Behzad?

Mi u stihovima bošnjačkih autora osmanskog perioda nailazimo i na spomen Behzada (ili Bihzada). U ljubavnim mesneviyama na ovo ime nailazimo u nekolicini djela: u Cemalijevom *Gülşen-i Uşşak* (Ružičnjak zaljubljenih) to je najbliži prijatelj i vjerni pratilac i savjetnik glavnog junaka, Humaa. Također, u mesneviyi o Mihr i Müşteri, Behzad je dobrodušni nećak vladara Šapura, Mihrovog oca. I glavni lik u drugoj po redu priči Atayîeve mesneviye, *Heft-han* Behzad, sin se zlog i pokvarenog vezira kineskog vladara Hûrşîda. Međutim, kako se u stihovima ime Behzad dovodi u vezu s vizualnim umjetnostima (minijatura, iluminacija, slika), uočili smo da u našem korpusu na spomen iluminatora Behzada nailazimo u priči o Ferhadu i Širin sačuvanoj u turskoj narodnoj književnosti; Behzad je ovdje Ferhadov otac kojega je vladarica Mehin Banu pozvala da sa sinom dođe oslikati dvor. Najvjerojatnije je ovaj karakter u narodnoj priči pučko očuvanje spomena na ličnost heratskog iluminatora i minijaturiste iz 15. i 16. stoljeća. U rječnicima termina divanske poezije pronalazimo da se pojam Bihzad (sinegdoha za majstora iluminacije – vjernog oslikatelja savršene ljepote) odnosi na Bihzada (ili Behzada) – minijaturistu, slikara kojeg

Pala etnički svrstava u Turke i navodi da je živio u Heratu i bio pod zaštitom Huseina Bajkare i Ali Šir Nevaija, znamenitog umjetnika za kojeg isti autor tvrdi da mu djela i danas krasi muzejske zbirke, umjetnika koji je stoljećima bio oponašan.²⁰¹ Fehim Nametak ovaj pojam u književnosti vezuje za Kemaluddina Bihzada (1450?-1537?) za kojeg veli da je bio “čuveni perzijski slikar i minijaturist. Najranije njegove minijature potječu iz 1479. godine. Slikao je najčešće ratne prizore. U poeziji se spominje da bi se u njegovoj prisutnosti divilo nekoj ljepoti. Vrlo često se spominje zajedno s Manijem, kineskim slikarom koji je živio čitav milenij prije Bihzada.”²⁰² Nametak u svom *Pojmovniku* navodi primjer jednog Sabitovog stiha: “Gerçi gazet de latif eyledi nakşın Bihzad – Sana benzetmedi tu suretine Bihzad’ın – Iako je Bihzad veoma lijepo naslikao svoju sliku, Tebi nije ni nalik, fuj Bihzadovoj slici.”²⁰³ Bihzad je vrhunski majstor slikarstva, njegova vještina predstavlja krajnje domete ljudske kreativnosti. Otuda je Bihzad poredbeni korelat prema kojemu se uspostavlja gradacija kreativnosti u oslikavanju ljepote. Gdjekada je kreativnost koja nadmašuje Bihzadovu vještinu izravno pokazana kao Božija. Mi kod Fevzije nailazimo na sljedeći stih:

*Kodî püşt-ı yed-i ‘aczin zemîne Mânî vü Bihzâd
Ki nakş-ı levh-i hüsnî dest-i sun’u’l-laha kalmuşdur*
(Fevzî, *Divân*, G. 53/2)

Mani i Bihzad su na zemlju spustili izvrnutu ruku
nemoćnu
Tako da je ruci Božanske kreativnosti ostalo oslikati sliku
Ljepote

Sabit Bihzada spominje i u sljedećem stihu:

201 V. Pala, *Ansiklopedik...*, 86.

202 Nametak, *Pojmovnik...*, 58-59.

203 *Isto*.

*Ben o nakkaş-ı suver-ı pıra-yı deyr-i ma'nîyüm
İtdügüm nakşı ne Mânî vü ne hod Bihzâd ider*

(Sabit, *Divân*, Bajramska Kasida XXXII/19)

Ja sam onaj slikar što slikama ukrašava hram manihejski
Sliku koju ja načinim, ni Mani je, ni sam Bihzad, ne umije
načiniti

U jednom Sukkerijinom tarihu nalazimo stih u kojem spominje Bihzada:

*Nakş-ı rengînini seyr itse eger ömründe
Kilk-i müşkînini elden düşürirdi Bihzad*

(Sükkerî, *Divan*, T. 4/5)

Da je ikad u životu raznobojne slike na njoj vidio
Iz ruku bi Bihzad svoj kist mošusni ispustio

I u Mezakijinom Divanu na dva mjesta spomenut je Bihzad:

*Ta'âla'llâh zihî çetr-i hümayûn-ı münakkaş kim
Ne Behzâd u ne Mânî böyle bir nakş u nigâr eyler*

(Mezakî, *Divân*, K. 8/76)

Neka je Uzvišen Allah, što je ovaj svod carski ukrašen, jer
Ni Bihzad ni Mani ne mogu naslikati takvu sliku i ljepotu

*Kilk-i Behzâd ile bir taze gülistân olmuş
Suver-i gonca ile nakş-ı gül-i handânı*

(Mezakî, *Divân*, K. 9/49)

Behzadovom kičicom nastao je ružičnjak mladi
Pupoljaka slike, i crtež ruže vesele

I kod Osmana Šehdija pronalazimo brojne stihove u kojim spominje Bihzada:

*Hayâl-i nakş-ı mûyının hâmesi sihr-i helâl ancak
Olurdu görmüş olsa Mânî vü Bihzâd hayrânı*

(Şehdî, *Dîvân*, K. 33/8)

Kičica za slikanje Njegova lika je dopuštena vradžbina
Da ju je vidio Bihzad i Mani, i njih bi zadivljenim učinila

*O deñlü zîb ü fer virdi aña hüsn-i nizâm ile
Göreydi tarz-ı nakşın reşk iderdi Mânî vü Bihzâd*

(Şehdî, *Divan*, 39/18)

Lijepim uređenjem joj (građevini) je dao toliko ukrasa i
sjaja
Da su vidjeli stil oslikavanja, pozavidjeli bi Mani i Bihzad

*Mûyın kalemlle Mânî vü Bihzâd Şehdîyâ
Tasvîr eylemek o perî peykeri muhâl*

(Şehdî, *Divan*, 76/18)

Šehdijo, Mani i Bihzad s kistom od tanke dlake
Ne mogu naslikati ljepotu one vilolike

*Hep tufeylindir ey hüner icâd
Deyr-i 'âlemde Mânî vü Bihzâd*

(Şehdî, *Divan*, 82/20)

O ti što si vještinu izmislio, sve su tvoja sitna djeca
U hramu ovoga svijeta Mani i Bihzad

*Feyz-âb olmaga bi'z-zât gerek isti'dâd
Suver-i dil-keş-i Bihzâd'a dinilmez âdeme*

(Şehdî, *Divan*, 80/33)

Da bi se postiglo potpuno dozrijevanje posebno je
potreban talenat
Čovjeku se ne može kazati o Bihzadovim slikama što srce
plijene.

*Saçup çil-pâre etfâl-i çemen-zâre bu dem bâdâm
Ki tâsayd ide bir bâdâm-çeşm-i şûh-ı Bihzâd'ı*

(Şehdî, *Dîvân*, 81/15)

Ovog trena badem sipa sjajne pare sitnoj djeci s tratine
Bihzadova djeva krasna, badem-oka da ih grabi, da ih bere

*Ne görmüşdür Sinimmâr-ı cihân tarh-ı nev-tarzi
Ne Bihzâd eylemişdir böyle nakş-ı dil-nişîn inşâ*

(Şehdî, *Dîvân*, 84/28)

Nit Sinimmar²⁰⁴ ovog svijeta vidje ukras novog stila
Nit je Bihzad načinio ovakvu sliku što srce osvaja

*Bu resm-i dilnişîn reşk-i çinidir 'âlemde
Ne Erjenk ü ne Mâni eylemişdir anı ne Bihzâd*

(Şehdî, *Dîvân*, 90/38)

Ova slika koja srce plijeni na svijetu je porcelan što zavist
budi
Ni Erženk je, niti Mani, a ni Bihzad ne načini

*Her ne tasvîr eylese Bihzâd-veş
Şâhid-i ümmîd ider cilve bekâm*

(Şehdî, *Dîvân*, 105/6)

Sve što god naslika poput Bihzada
Zanosno, kako poželi, svjedokom nade učini

*Kemal-i hüsn ü hâl-i hadd ü serv-i kadd-i yârı gör
Hayâl-i nakş-ı mûyîn hâme-i Bihzâdı neylersin*

(Şehdî, *Dîvân*, 129/6)

204 Bizantinski graditelj koji je podigao grandiozni dvorac Havernak za Numana b. Munzira, da bi ga vladar pogubio bacanjem s krova njegove građevine, kako nikada više nikom ne bi podigao tako lijepu građevinu. (Upor. Pala, *Ansiklopedik...*, 442; Nametak, *Pojmovnik...*, 225).

Vidi savršenstvo ljepote, mladež na licu i čempresov stas
Drage
Šta bi s tanahne kičice Bihzadove, što slika samo odraze

Anı tasvîr idemez Bihzâd
San'at-ı şîşe-bâzî-i üstâd

(Şehdî, *Dîvân*, 146/6)

Ne bi mogao naslikati Bihzad
Umjetninu vrhunskog majstora u oslikavanju stakla.

2.3. KAJSA/MEDŽNUN I LEJLA

Çok olur 'âşık u ma'sûk cihânda ammâ

Bir gelür Leylâ vü Mecnûn mahabbet bir olur

(Mezakî, *Dîvân*, 137/3)

Na svijetu ima mnogo zaljubljenih i ljubljenih, ali
Jedanput se pojave Lejla i Medžnun, i ljubav bude
jedinstvena

Priče o Kajsu (Medžnunu) i Lejli, Ferhadu, Husrevu i Širin i Jusufu i Zulejhi možemo istaći kao tri priče na čiji sadržaj i motive referiraju gotovo svi pjesnici. Zanimljivo je to što smo u većini ljubavnih mesnevia koje smo čitali pronašli stihove u kojima se glavni lik – zaljubljeni – u određenom momentu identificira s Medžnunom. Njegovo stanje je stanje ludila (opsjednutosti), a njegova aktivnost svodi se na odlazak u izolaciju, lutanje po pustinjama i planinama. Već je znanstvenoj javnosti poznato arapsko porijeklo ove priče i njeno kretanje unutar različitih žanrova književnosti Islamskog Parnasa,²⁰⁵ tako da možemo sasvim slobodno kazati da je popularnost ove priče doprinijela da gotovo nema divanskog pjesnika u čijem se djelu ne referira na njene junake, njihova stanja i epizode u priči. Kako bi ova tema za sebe sasvim slobodno mogla obuhvatiti mnogo više negoli je to obuhvatljivo našom knjigom, naglašavamo da ćemo se ovdje samo ovlaš dotaći prisustva elementa mesnevia (ili priče) o Medžnunu i Lejli u djelima bošnjačkih divanskih pjesnika. Na osnovu toga što smo kod svakog pjesnika u čije smo djelo ostvarili uvid pronašli stihove u kojima se referira na Kajsa / Medžnuna i Lejlu, ili na pojedine prizore priče, možemo

205 Npr. Mesnevia Nizamija iz Gendža, Ali Šir Nevaija, pa do gotovo stotine osmanskih autora koji su se u ovoj tematskoj vrsti okušali, suvremene književne forme – roman, drama, adaptacije u izvanknjiževnom umjetničkom izrazu (pozorište sjenki, teatar, film, opera).

pretpostaviti da nije bilo pjesnika koji nije poznao sadržaj ove priče, odnosno koji nije ostvario uvid u prijepis neke mesnevice na ovu temu. No, brojnost prijepisa mesnevice na ovu temu u katalozima naših rukopisnih zbirki ne potvrđuje našu pretpostavku: tako je, naprimjer, u zbirci Orijentalnog instituta spaljenoj u srpskoj agresiji na BiH (17. maja 1992), postojalo više prijepisa mesnevice o Medžnunu i Lejli različitih autora: Hamdullaha Hamdija²⁰⁶ i Celilija²⁰⁷ dok se u Gazi Husrev-begovoj biblioteci i danas čuvaju prijepisi azerijske²⁰⁸ Fuzulijeve,²⁰⁹ perzijske Nizâmîjeve, te Džamijeve mesnevice o Lejli i Medžnunu.²¹⁰

Zijaija u uvodnom dijelu *Mesnevice o Šejhu San'ânu*, između ostalih mesnevice spominje i mesnevicu o Medžnunu i Lejli:

*Kimisi –Vâmîk u 'Azrâyi dimiŝ
Kimi Mecnûn ile Leylâyi dimiŝ*

(Ziyaî, *Mesnevî*, b. 200,)

Neko je kazao o Vamiku i Azri
Neko je pripovijedao o Medžnunu i Lejli

*Gülŝen-i Kissa-i Mecnûni iden tâze hemîn
Ŗurta-ı âh-ı dil-i Fevzî-i dîvâne imiŝ*

(Fevzî, *Dîvân*, G. 75/6)

206 S. Trako, L. Gazić, *Katalog rukopisa*, 87-88.

207 Trako, Gazić *Katalog rukopisa*, 89. Iako u *Katalogu* nije navedeno ime autora, na osnovu datuma nastanka djela i broja stihova možemo pretpostaviti da je riječ o Celilijevoj mesnevisi.

208 Fuzuli je pjevao na azerijskom dijalektu, međutim njegovo djelo se izučava u okviru osmanske književnosti, tako da se ponekad nalazimo u nedoumici da li određujućim obilježjem smatrati jezik ili dijalekt na kojem je autor pisao, ili se opredijeliti za državu na čijoj teritoriji je djelovao; otuda nam je najbliže opredjeljenje ovu književnost promatrati kroz njeno – za nas najbitnije obilježje – civilizaciju unutar koje je nastalo.

209 Nametak, *Katalog*, IV, 208-209.

210 *Isto*, 422-424.

Onaj koji je skoro učinio svježim ružičnjak kazivanja o
Medžnunu
Povoljan je vjetar uzdaha iz srca divanije Fevzije

*Nice bin dâsitân-ı Kays u Ferhad söylensün
Biraz da kıssa-ı can-ı belâ-mu'tâd söylensün*

(Fevzî, *Dîvân*, G. 111/1)

Koliko hiljada spjevova Kajsu i Ferhadu treba da se spjeva
Neka se malo i priča o duši svikloj na nevolje pripovijeda

*Hep Leylâ vü Mecnûn diyü erbâb-ı mahabbet
Efsâne-tirâz olmada efsâne görünmez
Mâdâm olacak böyle siyeh-mest-i tegâfûl
Dâğ-ı dil-i bülbül gül-i handâna görünmez*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 203/3-4)

Sve za Lejlu i Medžnuna kazuju da su prvaci u ljubavi
U ukrašavanju legende, legenda se i ne vidi
Uvijek će postojati ovako crno pijanstvo ignorancije
Rana na slavujevom srcu kraljevskoj se ruži neće pokazati

*Beni ol saçları leylî idelden böyle dîvâne
Cünûnum dâsitân-ı Kays-ı şeydâyı unutturdu*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 418/4)

Kako je crnokosa (Lejlokosa) učinila da ovako siđem s
uma
Moje je ludilo potaklo da legenda o Kajsu sirotom bude
zaboravljena

*Felekde kıssa-ı Mecnûna belki rağbet iderdüm
Fesâne-gûşî-i 'ışka dil ü dimâğum olaydı*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 431/5)

Možda bih na ovom svijetu priči o Medžnunu sklonost
iskazivao

Da sam za slušanje ljubavnih bajki srca i uma imao

Gdjekada čitava kratka poetska forma poput gazela može biti motivirana sadržajem mesnevija o Lejli i Medžnunu:

*Benüm ol gözleri fettân meftûn oldugum bilmez
Meded ol saçı Leylâ kara magbûn oldugum bilmez
Benüm agladugum âh itdügüm budur ki `âlemde
Henüz ol zülfi Leylâ böyle Mecnûn oldugum bilmez
`Aceb mi mâ'il olsa kîssa-i Mecnûn u Leylâya
Çün ol vahşî gazâlüm Kays-ı hâmûn oldugum bilmez
Sipîhr-i bî-vefâ-âsâ cefâ eyler meger ol şûh
Ezelden pâ-y-mâl-ı kahr-ı gerdûn oldugum bilmez
Ziyâ'î acıdugum bu ki her bir tâlib-i ma`nî
Belâgat kulzümüñden dürr-i meknûn oldugum bilmez*
(Ziyâî, *Dîvân*, G. 168)

Djeva oka zavodljivog ne zna da sam lud, zaljubljen
Djeva s kosom poput Lejle, ne zna da sam sav pometen
Što ja plačem i uzdišem na ovome svijetu prašnom
Kad još ona sa solufom poput Lejle ne zna da sam ovako
Medžnun
Zar je čudo ako je sklona priči o Medžnunu i Lejli
Jer ona moja divlja gazela ne zna da sam ja Kajs pustinjski
K'o da ona zavodnica čini nepravdu poput neba nevjerna
Na zna da me od iskona gazi srdžba svijeta ovoga
Zijaijo, žao mi je što onaj ko smisao traži
Ne zna da sam biser štice iz mora retorike.

U nastavku ćemo pokušati razjasniti odraze mesnevija o Medžnunu i Lejli u djelima bošnjačkih divanskih pjesnika. Naime, i ovdje je jasno da pjesnici referiraju na glavne likove mesnevijske, Medžnuna i Lejlu, dok nema spomena sporednim likovima poput Zejda, Nefvela, Ibn Selama, Lejline majke, Kajsova oca. U tekstovima

bošnjačkih, a tako i drugih autora sa svih osmanskih teritorija, uočili smo brojne primjere u kojima se referira na glavne likove kroz njihovu karakterizaciju iz osnovne priče, te na pojedine prizore i događaje u mesnevljama o Lejli i Medžnunu.

2.3.1. Junaci mesnevlja o Lejli i Medžnunu kao figura simulacije u stihovima bošnjačkih divanskih pjesnika

U ovom potpoglavlju želimo ukazati na semantičke figure *simulacije*²¹¹ (tur. *tevriye*, ar. *al-tawriyya*, *al-îhâm*) za kojom su pjesnici veoma često posezali, odnosno, primarnog značenja lekseme *mecnun* – participira arapskog glagola *gunna* – biti opsjednut (od demona), biti lud, bezuman, poludjeti, biti bijesan, odnosno značenje participira: lud, bezuman, opsjednut, bujna biljka, Medžnun,²¹² i imenice *leyli* – vrlo duga, teška, mračna noć, početak djelovanja (vina), Lejla, odnosno pridjeva *leyliyy* u značenju noćni, večernji, ili participira u značenju koji voli noću putovati.²¹³ Iako se figura simulacije susreće i u mnogim drugim stihovima koji su predmet našeg istraživanja,²¹⁴ mi ćemo u ovom kratkom odjeljku tek ukazati na primjenu ove semantičke figure i višestruke mogućnosti razumijevanja teksta:

211 Šire o ovoj semantičkoj figuri i njenoj subkategorizaciji vidjeti: A. S. Levend, *Divan Edebiyatı*, 485; Menderes Coşkun, “Tevriye ve Çeşitleri Üzerine Düşünceler”, *Turkish Studies*, Volume 2/4 Fall 2007, 248-261; Munir Mujić, *Tropi i figure u arapskoj stilistici*, Orijentalni institut u Sarajevu, 2011, 156-161.

212 Vidi: Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 1997, 244.

213 *Isto*, 1377

214 Mesnevlje u kojima glavni likovi imaju imena u značenju Sunce, Mjesec, Jupiter, Slavuj, Ruža, Imaginacija, Prijatelj, Leptir, Svijeća, Ljepota, Ljubav i sl., odnosno imenice koje predstavljaju simbole u divanskoj književnosti, građa su na koju potonji pjesnici mogu referirati.

*Baňa efsâneñi efsûn itdüñ
Leylî zülfüñe Mecnûn itdüñ*

(Ziyaî, *Mesnevî*, b. 1089, s. 172)

Omađijala si me legendom o sebi
Učinila si me opsjednutim za solufom tvojim garavim

Ili:

Legendom o sebi si mi vradžbinu napravila
Medžnunom me za solufom Lejlinim učinila

*'Aşk-ı cānān anı mecnûn eyler
Düşürür alçağa maħzûn eyler*

(Ziyaî, *Mesnevî*, b. 1111, s. 174)

Ljubav prema Dragoj njega ludim čini
Nisko ga baca, i tužnim ga čini

Ili:

Ljubav prema Dragoj čini ga Medžnunom
Sve ga nisko spušta, čini ga žalosnikom

*Bir saçı Leylāya olmuş Mecnûn
Bağrı derd ile dem-ā-dem pür-hûn*

(Ziyaî, *Mesnevî*, b. 1209, s. 182)

Postao je lud za kosom vranom
Od boli mu grudi uvijek krvlju oblivene

Ili:

Postao je Medžnun za Lejlinom kosom
Od bola mu krv iz grudi lije stalno

*Derdüñ ile taglara düşsem gerek didüm şehâ
Yüri hey Mecnûn didi ol saçları Leylâ baňa*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 4/1)

Rekoh: Vladarice, od boli za tobom trebao bih otići u planine
A ona s kosom vranom (poput Lejle) mi reče, Idi, budalo
(Medžnune)

2.3.2. Arhetip zaljubljenoga – Kajs koji postaje Medžnun (lud, opsjednut)

Već smo dosta govorili o Medžnunu kao jednom od najvažnijih karaktera ljubavnih mesnevia, i kojega s obzirom na učestalost spomena u djelima brojnih autora, možemo nazvati arhetipom – praslukom zaljubljenoga – na što izravno ukazuje Zijaija:

*Mecnûn-ı ezel `aşk işini başa iletđi
Nevbet bize degđi sanemâ kâr-be-nevbet*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 41/2)

Medžnun iz iskona čin je ljubavi na početak vratio
Sad je na mene došla reda, idole, da po redu obavim
posao

I Fevzija kazuje kako je sva sljedba Kajsova, iskazana kroz prostor “pustinje ljubavi” prepuštena njemu:

*Fezâ-pey-mây-ı nâ-budı olup Kays-ı bela tıynet
Beyâbân-ı cünûn heb Fevzî-i güm-râha kalmışđır*

(Fevzî, *Dîvân*, G. 53/5, 247)

Po prirodi su Kajsu nesretnome prostranstva iza voda i
gora nestala
Pustinja ludila sva je Fevziji zalutalom ostala.

Kajs je postavljen kao mjera zaljubljenosti, mjera ludila, i sve potonje zaljubljenosti su tu kako bi se mjerile, ili bile sljedbom Kajsova “pomijeranja uma” u zaljubljenosti:

*Beyâbân-ı cünûn k'ana dil-i nâ-şâd ayak basmış
Ne Mecnûn-ı cünûn-peymâ ne hod Ferhad ayak basmış*

(Fevzî, *Dîvân*, G. 76/1, 264)

Na ledinu ludila na koje je noga srca nesretnog stupila
Niti je došao Medžnun koji je mjera ludila, niti je noga
Ferhada kročila

*Beşâret ey dil-i şeydâ ki nâm-ı Mecnûni
Mu'âf-nâme-i ehl-i cünûna yazmışlar*

(Mezakî, *Divân*, 123/5, 356)

O radosti, srce ludo, što su ime Medžnunovo
Zapisali u muafnamu²¹⁵ svih ludih

*Mecnun sıfat idi Nefs olup zar
Divana getürdüler giriftar*

(Yenipazarlı, Vali, *Hüsn ü Dil*, 2138, 415)

Poput Medžnuna bijaše, Nefs tužan postade
Uplakanoga na Divan sprovedoše²¹⁶

Prije negoli se upustimo u recepciju “Medžnuna” kao junaka mesnevia, koju zatičemo u djelima osmanskih (pa tako i bošnjačkih divanskih) autora, osvrnut ćemo se na tumačenja Medžnuna u rječnicima i pojmovnicima divanske i tesavvufske književnosti, te u drugoj literaturi.

Fehim Nametak prenosi sažetak priče, navodi najbitnije autore mesnevia, te ukazuje na prisutnost aluzija na ovu priču kod većine pjesnika, pa tako i kod Bošnjaka, podupirući svoju tvrdnju s po jednim stihom Zijaije i Derviš-paše Bajezidagića.²¹⁷ Isti autor u svom djelu *Divanska književnost Bošnjaka*, govoreći o junacima ljubavnih mesnevia kao simbolima u poeziji Bošnjaka, ukazuje na činjenicu da su ovi junaci spominjani po svojim najznačajnijim karakteristikama.²¹⁸

Iskender Pala navodi primarno leksičko značenje pojma “mecnun”, te napominje da u poeziji najčešće referira na junaka mesnevia o Lejli i Medžnunu, za koji se lik smatra da je utemeljen na

215 Dokument kojim se osoba oslobađa određenih obaveza, krivice, kazne ili odgovornosti.

216 Prijevod A. Kadrić, Ahmed Vali Novopazarac, *Ašknama, Ljepota i srce*, 233.

217 Nametak, *Pojmovnik...*, str. 167-168; Nametak, *Fadil-paša Šerifović – Pjesnik i epigrafičar Bosne*, 270-271; Nametak, *Divanska...*, 173.

218 Nametak, *Divanska...*, 131.

historijskoj ličnosti Kajs b. El-Melevvahu'l-Amirija, arapskog ple-
mića koji je prema predajama živio u periodu Umajada.²¹⁹

Agah S. Levend ne daje tumačenje ovih likova kao simbola, već samo ukazuje na njihov spomen i njihovu karakterizaciju u stihovima izvan mesnevia na ovu temu: “Kajs koji iz ljubavi prema Lejli postaje lud i odlazi u pustinje, u pustinji druguje s divljim zvijerima. Ptice mu na glavi savijaju gnijezdo”, i oprimjerava Fuzulijevim stihovima koje mi donosimo u našem bosanskom prijevodu:

*Da je Medžnunov uzdah imao glasnoću moga jauka, zar bi
ptice mogle opstati u gnijezdu na njegovoj glavi.
Ne misli da je ptičije gnijezdo na glavi ludog Medžnuna,
vir okeana ludila je nakupio trnja i trunja.
Pri meni ima više prirodne sklonosti prema ljubavi nego
pri Medžnunu, Ja sam odani ljubavnik, Medžnun je samo
na takvom glasu.*

Medžnun i Ferhad junaci su ljubavnih priča. Jedan provodi mladost u pustinji, drugi zaludu gubi život u planini. Zbog toga se obojica spominju kao simboli, i to nerijetko zajedno. Najljepše primjere možemo pronaći kod Fuzulija:

*Na prostranstvu Njegove pustinje hiljadu Lejli i Medžnuna
zanosnih, na Njegovoj planini hiljadu Ferhada i Širin
pijanih.
Ponosi se što i Ti imaš mene – jedinog ljubavnika, ako već
Lejla ima Medžnuna i Širin Ferhada.
Ferhad ima užitak u slici, Medžnun ima putovanje po
pustinji, svako je spokojan, samo sam ja u nevolji.²²⁰*

219 Pala, *Isto*, 327.

220 Levend, *Isto*, 172-173.

O različitosti dva arhetipa zaljubljenih – Medžnuna i Ferhada – pjeva i Mezakî:

*İki 'âşık miyânında tefâvüt pek nümâyândur
Cünûn-ı Kays kanda saht-kâr-ı kûh-ken kanda*

(Mezakî, *Dîvân*, 383/5, 520)

Razlika između dva zaljubljena veoma je očigledna
Gdje je Kajsovo ludilo, a gdje teški posao onog što planinu
prokopava²²¹

Vali ne govori o njihovim odlikama, ali ih raspoznaje kako različite entitete vrijedne spomena:

*Olur kimi Kays kimi Ferhad
Her biri cihanda olunur yad*

(Yenipazarlı Vali, *Hüsn ü Dil*, 52, 208)

Neko postaje Kajs, neko Ferhad je
Svako se od njih spominje na svijetu ovome²²²

Premda ovi motivi koje spominje Levend variraju kod gotovo svih pjesnika čija su djela bila korpusom našeg istraživanja, u potrazi za recepcijom “Medžnuna” mi ćemo posegnuti za tumačenjem ovog pojma kao tesavvufskog termina. Kao primarno značenje ovog pojma S. Uludağ navodi njegovo leksičko značenje, potom junaka koji je postao legenda zbog njegove ljubavi prema Lejli, da bi, pozivajući se na Ša'ranija, dao veoma kratku definiciju ovoga pojma u tesavvufskom diskursu: “Istinski zaljubljeni koji se izgubio od Božanske Ljubavi, koji u tom stanju ima poremećenu ravnotežu uma.”

221 Onaj koji prokopava planinu – metonimijska zamjena za ime junaka Ferhada.

222 Prijevod A. Kadrić, Ahmed Vali Novopazarac, *Aşknama Ljepota i srce*, 84.

Ovaj autor će, pozivajući se na Ibn Arebija, skrenuti pažnju i na još jednu terminološku ustaljenicu *Mecanin-i Ukala* (Pametne budale), Ludi bogougodnik; to su ljudi koji su u konstantnoj ekstazi (džezbi) i kao takvi ne uspijevaju se kontrolirati niti si osigurati egzistenciju.²²³

Iako se na prvi pogled čini da je riječ o sintagmi koja je kao jezička figura po formi oksimoron, mi ćemo je prihvatiti kao prethodno pojašnjenu terminološku odrednicu – oznaku jedne kategorije duhovnih putnika. Medžnuna će Pametnim ludakom (*mecnun-i ukala*) okarakterizirati Zijajija, Sukerija i Sabit, kad kažu:

Mahabbet meclisinde bilürüz Mecnûnı `âkildür

Melâmet san `atında Kûh-ken üstâd-ı kâ mildür

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 101/1)

Poznajemo Medžnuna sa skupa zaljubljenih, on je pametan

U umjetnosti poniženosti prosjecatelj planine je majstor savršeni

İşk mîrâs olup ehl-i cünun-ı `âkilemüz

Tâ neseb-nâme-i Mecnûna çıkar silsilemüz

Nâhun-ı bî-hodi-ı `išk-ı sebük-dest gerek

Âkla sîgmaz gibi hall-i girih-i gâ'ilemüz

(Sükkerî, *Dîvân*, G. 60/1-2)

Ljubav je naslijede za nas od plemena pametne ludosti
Naš rodoslov seže čak do porodičnog stabla Medžnunova
Lahkoj ruci ljubavi potreban je nokat bezumlja
Kad pamet ne može pojmiti razvezivanje čvora naše
patnje

223 S. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, I, 352, 851.

*Tarık-i 'ışkda 'akil re'is lazımdur
Heb ittifak ile Mecnuni ihtiyar iderüz*

(Sabit, *Dîvân*, G. 151/2)

Na putu Ljubavi potreban je razuman vođa
Dogovorom ćemo izabrati Medžnuna

Pored referiranja na pasaže koje susrećemo u mesnevijama o Medžnunu i Lejli, Sabit u jednom stihu priziva i *Kazivanje o gazeli*, jednu od stihovanih legendi koje su se u osmanskoj književnosti javljale u više autorskih (Sadreddin, 95 bejtova; 14. stoljeće; Yusuf Meddah?, Kirdeci Ali?) i anonimnih varijanti. Naime, riječ je o romantiziranoj priči o mudžizama – nadnaravnim darovima poslanika Muhammeda – (za koju u životopisa poslanika Muhammeda nismo našli utemeljenje), po kojoj četrdesetorica konjanika dolaze tražiti Poslanika kako bi s njim raspravili zašto je njihovu vjeru nazvao krivom, te zahtijevaju da im Poslanik ponudi dokaze o onom što propovijeda. Oni dovode ulovljenu gazelu i Poslanik traži da gazela posvjedoči Istinu. Gazela progovara i moli da ode nahraniti mladunčad, obećava da će se vratiti, ashabi nude novac, blago, ali konjanici ne pristaju ni na kakvo jamstvo osim na Poslanika lično. Gazela odlazi, pronalazi mladunčad, nahrani ih i oprost se s njima – jer se mora vratiti kako Božiji miljenik ne bi stradao, da bi se spjev završio svjedočenjem gazele, nakon čega svih četrdeseterica konjanika prihvaćaju vjeru u Jedinoga Boga, te oslobađaju životinju.²²⁴ Ovo aludiranje na *Kazivanje o gazeli* potiče nas da se za-

224 Fabula prepričana prema sadržaju spjeva anonimnog autora, iz rukopisa (medžmue) koji se nalazi u Süleymaniye Kütüphanesi, kolekcija iz poklona Nuriya Arlaseza No 260 (na prvoj stranici pečat, u spomen na umrlog Raifa Yelkencija), u kojem smo utvrdili dvanaest različitih djela manjeg obima: V 1a-16b Salahijev *Mevlud* (u izvorniku nenaslovljen, u spjev uvrštene mevludske ilahije Niyazi-i Misrija), V 17a-24a Spjev o stanjima Smaka Svijeta nepoznatog autora (*Destan-i Ahval-ı Kıyamet* s 205 bejtova; kako Şeyyad Hamzin spjev s ovim naslovom sadrži 289 bejtova, a leksički djelomično izmijenjena varijanta Şeyyad Isaovog istoimenog spjeva sadrži i dodatnih

pitamo da li je u poeziji vrlo frekventan pojam gazele (geyik, ahu, ceylan) koja se poredi s Ljubljenim bićem motiviran spomenutom predajom, ili je pak nastanak ove predaje motiviran bogatim transponiranim značenjima pojma s primarnim značenjem gazela.

Navest ćemo neka tumačenja koja se u vezi s ovim pojmom sreću u pojmovnicima divanske poezije. Fehim Nametak tako navodi: "Ahu-gazela. Zbog krupnih i crnih očiju često je simbol koji se koristi umjesto riječi *çeşm* ili *göz* (oko); osoba krupnih očiju poput gazelinih. Kako ova životinja izlučuje mirisnu smolu, simbol je za sve što lijepo miriše. Zbog njene divljine, prisposobljuje se dragoj (dragom) koja (koji) je nedostupna."²²⁵ Nametak navodi i simbol *ahu-yi harem* (haremska gazela): "Simbolizira zabranu lova u haremu (Mekke i Medine); simbolizira ženu (u prenesenom značenju osobu koju je zabranjeno loviti), označava princa ili princezu koji su posebno zaštićeni na dvoru."²²⁶ Iskender Pala za ovaj pojam daje navod koji donosimo u našem bosanskom prijevodu: "Gazela, koja se zbog lijepih očiju, prijatna mirisa i plašljivosti poredi s Ljubljenim, u našoj književnosti motiv je koji se javlja u velikom broju stilskih figura. Krupnoća i izrazita crna boja njenih očiju podsjeća na oči Ljubljenog. Kada se Lice Ljubljenog poredi s Kabom, gazela

55 bejtova (343), pretpostavljamo da je riječ o različitim djelima; podatke o Şeyyad Hamzinom djelu v. Esra Durmaz, Şeyyad Hamza'nın *Ahvâl-i Kiyameti*, magistarski rad, Marmara Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 1994; V 24b –28b Spjev o Fatimi, kćeri poslanika Muhammeda (po sadržaju o smrti hazreti Fatime, r.a., 105 bejtova, V 28b- 32a Spjev o Džabiru Ensariji (koji se spominje i u Salahijinom Mevludu, 104 bejta), V 32a-34 b Spjev o gazeli nepoznatog autora (57 bejtova); sadržaj istog naziva pronašli smo i u jednom radu Muhammeda Kuzubaşa, "Manzum Bir Destan Kitabı (*Destân-ı Veysel Karânî, Vefât-ı Hz. Fâtıma, Vefât-ı Hz. İbrâhîm, Hikâyet-i Güğercin, Hikâyet-i Geyik*)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi. Vol. 1/2 (2008,)*, 304-340; transkripcija *Spjeva o gazeli* na str. 333-339, riječ je o tekstovima s mnogo sličnih elemenata, međutim, s obzirom na neke razlike u sadržaju rekli bismo da su to ipak različiti spjevovi.

225 Nametak, *Pojmovnik ...*, 25-26.

226 *Isto*, str. 26.

oka tu pronalazi utočište, jer je lov na svetom mjestu zabranjen. Kada se lice poredi s ružičnjakom, on izgleda ljepši s očima gazele. Gdjekada se pojavljuje kao simbol mjeseca – koji bježi pred suncem uspoređenim s lavom. Ponovo, oko je, u ovisnosti od pogleda, nekada lav, a nekad gazela. Najproduktivnija i najznačajnija upotreba pojma gazela motivirana je mirisom – miskom koji luči. Kosa Ljubljenog miriše na misk. Gazela proizvodi misk kako bi zavela, kako bi pobudila ljubav u zaljubljenome, ili kako bi izazvala ljubomoru, što rezultira time da se krv gazele pretvara u misk. Pojam “gazela” koristi se u prisposobnicama s determinatorima Hitaj (kitajski), čin (kineski), tatar (tatarski), zülf (soluf). Kako je izvanjezična realija ‘gazela’ lovna divljač, to se susreće i u kolokacijama s pojmovima *sayyad* (lovac), *dam* (stupica, zamka), *vahşi* (divlji). Posebno je karakteristično to što se spominje kako je Medžnun otišavši u pustinju uspostavio prijateljstvo s gazelama, i tada se govori o pustinji. Kako je Ljubljeni (koji se naziva gazelom) potpuno neuhvatljiv, to se gazela nerijetko poredi s vilom (*perî*). Jedan od razloga zašto se gazela poredi s vilom motiviran je bajkom o vladaru koji je krenuo u lov, pohitao za gazelom koja se sklonila u pećinu, a kad vladar uđe u pećinu gazela se pretvara u vilinsku kćer. Otuda se gdjekada spominje u istom kontekstu s pojmom čarolije (sahir).²²⁷

Imajući u vidu i *Kazivanje o gazeli*, i spomenute stilske i semantičke figure u čijem se središtu javlja pojam gazela, smatramo da ovaj simbol nije proizvoljno uveden u poetiku divanske poezije. Naime, sama činjenica da se gazela u spomenutom *Kazivanju* javlja kao “dokaz” Božijeg postojanja i vjerodostojnosti Muhammedova poslanstva, odnosno kao mudžiza – nadnaravni Božiji dar dat Božijem miljeniku – on predstavlja i ozrcaljenje Božije Ljepote, pa otuda se i poredi s Ljubljenim, bilo da je to poređenje izrečeno kroz poređenje Lica Ljubljenog s Kabom (kamo se okreću vjerni

227 Iskender Pala, *Divan...*, 25-26.

prilikom molitve). Moguće je da je Kazivanjem o gazeli motivirana i sintagma haremska gazela (budući da se događaj u Kazivanju zbiva u haremu i džamiji).

*Cünun-ı ʻišk ile Kays ʻakilane söylerdi
Heman ki ʻaklı gelürdi yabana söylerdi
Tasavvur eyleyüp ahu-yı çeşm-i Leylayı
Geyik fesanelerinden fesane söylerdi*

(Sabit, *Divân*, G. 331/1-2)

U ludilu ljubavnome razborito Kajs zborio
Čim bi razbor povratio gluposti bi govorio
Lejline oči kao u gazele on bi tako opisao
Iz legendi o gazeli epove bi ispjevao²²⁸

Na drugovanje Kajsa s gazelom u nekoliko stihova referira i Zijaija:

*Ey gazâlum seni yanumda görenler dirler
Tutdı Mecnûnla enîs ol gözi âhû n'oldı*

(Ziyaî, *Divân*, G. 474/4)

O gazelo, vele oni što te vide kraj mene
Šta bi s one krupnooke, uhvatila se prijateljstva s
Medžnunom

*Enîs idiñ ezel deşt-i mahabbetde bu Mecnûna
Neden kaçduñ benüm vahşî gazâlum niçün ürkersin*

(Ziyaî, *Divân*, G. 313/2)

228 U argou *geyik muhabbeti* znači prost, banalan razgovor. Naravno, kako ovdje ne zalazimo u etimologiju, vrijeme nastanka i motiviranost frazema, imamo li u vidu da je Sabit frazeološku građu često koristio u svojim stihovima, te globalno značenje frazema, stih je moguće razumjeti i na sljedeći način: *od običnih, glupih priča on bi bajke izrekao*.

U iskonskoj pustinji ljubavi bila si prijatelj ovom
Medžnunu
Zašto si pobjegla moja divlja gazelo, zašto si se prepala

Mezakija će se čak upitati i kakva bi bila svrha momenta lucidnosti kod Medžnuna:

*Kemîn-bâzîçe-i Mecnûn-ı mâder-zâd-ı 'îşk ancak
Ne kêr-ı bu'l-'aceb itse bu 'akl-ı zû-fünûn peydâ
Nice pinhân kalur sırr-ı mahabbet sînedede andan
Dil-i âşüfte-şeydâ serde hûd dâğ-ı cünûn peydâ*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 13/3-4, 288)

Samo sićušna igračka od Medžnuna koji je rođen u ljubavi
Kakva korist ako se kojim čudom razbor pun znanja
pojavi
Kako da skrivena ostane tajna ljubavna u prsima kad se
zbog nje
Pojavljuje ludo zaljubljeno srce i u glavi rane ludačke

I za Kaimiju je prvi znak inicijacije na Putu Ljubavi stanje Medžnuna – opsjednutost, ludilo:

*Bu 'aşk evvel ider Mecnûn
Gehî şâdî gehî mahzûn
Dil-i 'âşık olur meftûn
Sever 'aşkile Leylâ'yi*

(Kâimî, *Dîvân*, 147/2)

Ova ljubav prvo učini Medžnunom (opsjednutim)
Gdjekad srećom obasipa, a gdjekada tugom
Zaljubljenog srce biva ludo
Lejlu voli ljubavlju potpunom

Nerijetko dolazi do poistovjećivanja pojmova “medžnun“ i “medžzub“, s obzirom na to da je u pojavnome svijetu “poremećena ravnoteža uma“ po svojim vanjskim obilježjima jednaka i kod onih koji su izgubili um i kod onih koji su u ovo stanje dopali u ekstazi (džezbi), koju F. Hadžibajrić tumači kao “nadahnuće Premilostivog, moment kad Allah dž.š. privuče čovjeka sebi pa on od silnog oduševljenja bude zapanjen i ushićen skoro do ludila, usljed neposredne blizine Njegove sveobuhvatne ljepote, koja traje kao bljesak; privlačenje roba Allahu Allahovom voljom bez truda roba, privlačenje duše el-Hakku.” Osoba koja doživi džezbu je, kako to isti autor definira “osoba koju je Allah odabrao i koja bez bola, truda i muke, bude dovedena do svih stupnjeva tarikatskog napredovanja, i postaje osposobljena za privlačenje”.²²⁹ Na razloge poistovjećivanja i razliku između “medžnuna“ i “medžzuba“, ukazuje i E. Cebecioğlu prenoseći, kako sam ističe, “pojednostavljeno“ tumačenje Ayaşlı Şakir-efendije, kad kaže: “Sposobnost promišljanja kod svakog čovjeka čije je stanje izmijenjeno pada u odnosu na sposobnost promišljanja kod prosječne individue, tako da on zapada u stanje u kojem ne može dosegnuti smisao i uspostaviti veze između pojava, odnosno, njegova intelektualna sposobnost izdiže se iznad sposobnosti normalnog čovjeka i ide prema otkrivanju Istina. Premda u očima svijeta oboje izgleda kao “ludilo“, u prvom slučaju riječ je o ludilu, a u drugom o ekstazi.”²³⁰ Ayaşlı Şakir-efendijinu diferencijaciju ovih dviju kategorija na određeni način prepoznaje i naš Mezakija, kad kaže:

*Böyle Mecûn-ülfet ü sevdâ-perest olsa n'ola
‘Âşık-ı şûrîde-dil şûrîde-i dîvâne dost*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 31/3, 300)

229 V. Fejzullah Hadžibajrić, *Mali rječnik...*, str. 184.

230 S turskog A. Š.-J; V. Edhem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, <<http://www.akbilge.com/forum/f95/e-kitap-tasavvuf-terimleri-deyimleri-sozlugu-ethem-cebecioglu-49124/>>, 48.

Šta i ako su ovako prisni Medžnun i poklonik gorljive ljubavi
Zaljubljeni izgubljenoga srca i izgubljeni ludak su prijatelji

Kad je riječ o terminu “mecanin-i ukala“ (pametni ludaci) Cebecioğlu će ih definirati kao ljude poremećene ravnoteže uma koji su u stalnoj ekstazi, uskraćeni su za duhovnog učitelja, i nemaju sposobnost da si osiguraju egzistenciju. Pozivajući se na Akşemseddina, navodi kako sufija obuzet zikrom na osnovu Svojstava i Imena doživljava otkrovenja, koja osoba vođena nekim učiteljem može apsorbirati, dok osoba koja nema duhovnog učitelja, koja se samoinicijativno odluči na određeni zikr, u jednom momentu doživljava otkrovenje, i kako nema učitelja koji bi mu u tom momentu bio štitom, svjetlost njegova uma izgara, on gubi pamet, kontinuirano nastavlja živjeti onaj “momenat otkrovenja”.²³¹ Mi s ovakvim opisom možemo povezati karakter Medžnuna iz naših mesneviya. Naime, dok gotovo svi glavni junaci naših mesneviya imaju svog učitelja, savjetnika, Kajs napušta školu, odlazi u pustinju u kojoj vrijeme provodi s divljim životinjama (o čijem će pomjerenom značenju kasnije biti više riječi). On kao zaljubljeni pojedinac, bez (duhovnog) učitelja, kontinuirano živi trenutak ekstaze (prosvjetljenja, bljeska), odbija fizički se sjediniti s Lejlom. Cebecioğlu, naslanjajući se na Akşemseddina, ističe kako *medžzub* gubi svojstva muškarca (po njegovim tjelesnim potrebama), ne može biti duhovni učitelj, te se ne može skrbiti o sebi.²³²

Ako prihvatimo pravilo da osoba poremećene svijesti ne može biti duhovni učitelj, pitamo se možemo li Fevzijinu formulaciju “primio bejat od Kajs Ljubavi“ smatrati oksimoronom, ili je Kajs, ipak – i u osnovnoj priči – u poziciji duhovnog učitelja, muršida, i to u trenucima kada oko sebe okuplja životinje koje ne nasrcu

231 Upor. E. Cebecioğlu, *Isto*, 174.

232 *Isto*.

jedne na druge,²³³ čime stiče pravo da bude “skriveni učitelj” i ima svoju sljedbu:

*Ger hân-kâh-ı ‘ışkda şeyh olsam aceb mi
Bu tekyede ben Kays-ı muhabbetden el aldum*

(Fevzî, *Dîvân*, G. 109/3, 291)

Zar bi bilo čudo da u hanikahu ljubavi postanem šejh
Jer ja sam u ovoj tekiji primio bejat od Kajsja Ljubavi

Kajs je kao pročelnik “karavane Ljubavi” i pir – utemeljitelj pravca – spomenut i kod Mezakije:

*Biz reh-rev-i ‘ışkuz ki cünûn merhalemüzdür
Mecnûn-ı felâket-zede ser-kâfilemüzdür*

(Mezakî, *Dîvân*, Mûf 3, 563)

Mi smo putnici na putu Ljubavi, ludilo je naše konačište
A Medžnun što ga susreću nedaće na čelu je naše
karavane

*Cünûn-ı ‘ışk ile meşreb-pesend-i Mecnûn ol
Belâ-yı ‘âşık-ı şûrîde ‘akl u hûşîdur*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 152/6, 374)

Po ludilu ljubavnome ti budi uzorni sljedbenik pravca
Medžnunova
Nevolja za zbunjenog zaljubljenog je razum i racio
I Rušdi na putu ljubavi isključuje razum:

233 “U njegovo vrijeme sve divlje životinje njemu bijahu pokorne, i jedne su s drugima u miru i spokoju živjele. Divlji magarac panteru sapatnik postao, lisac s gazelom prijatelj postao, lavica se sa srnom sprijateljila, i srna majku lavicu dojala. Kraj njega mravi gnijezdo pravili, njegove suze u gnijezdo nizali.” Fuzuli, b. 2334-2237.

*Zene meyl itmez idi hüsn ile hûrşîd olsa
Kaysîñ olsaydı eger zerre kadar idrâki*

(Rûşdî, *Dîvân*, G. 178/3)

Makar bila lijepa kao sunce ne bi ženi naklonost dao,
Da je Kajs koliko trun zdravog razuma imao

Čini nam se da je karakter Medžnuna u mesnevijama koje smo obrađivali upravo izgrađen prema ovim odlikama, i kao takav postao prototipom zaljubljenoga, kojeg odlikuju trajna pomjerenost svijesti (u odnosu na prosječnog čovjeka), fizička zapuštenost, pasivnost (pokorenost sudbini – on se predaje, odlazi u pustinju, za razliku od Ferhada koji se svojim radom nastoji izboriti za sjedinjenje sa Širin), odsustvo /duhovnog/ učitelja (prisjetimo se važnih sporednih uloga prijatelja / učitelja junaka drugih ljubavnih mesneviya), odsustvo potrebe za fizičkim sjedinjenjem. Na obilježje odsustva duhovnog učitelja kod ovog tipa zaljubljenih ukazat će i Mezakija:

*‘Akla mağrûr olma kim Mecnûn gibi itmek olur
Reh-neverdân-i mahabbet reh-berinden ihtirâz*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 171/6)

Ne oholi se zbog pameti, jer može se desiti da poput
Medžnuna
Putnici na putu Ljubavi budu odbačeni od vodiča

Iako iskustvo trajne ekstaze koja je dovela do pomjerenosti svijesti jeste odlika Medžnuna, bez duhovnoga učitelja, odnosno, vodiča nije ostvarivo znanje o tom iskustvu. Mezakija to kaže stihom:

*Baňa sor vâdî-i ‘ışkı ne bilürmiş Mecnûn
Bir bilür yok bu yolu râh-berinden gayrı*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 439/8)

Pitaj mene, šta bi Medžnun o dolini Ljubavi mogao znati
Niko doli rehber-vodič neće taj put poznavati.

Kontinuirano stanje ekstaze Zaljubljenog – u kojoj svijet dobija sasvim drugačiju, pomjerenu sliku, Mezakija će prepoznati u liku Medžnuna:

*Yoklasaň 'âlemi Mecnûn-ı mahabbet olmuş
Kays-veş 'ışk ile hep hasta vü şağ âşüfte*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 382/5)

Ako pregledaš svijet, vidjet ćeš da se u ludog od Ljubavi
stvorio
Poput Kajsja, uvijek bolestan od ljubavi, i zdrav lud od
ljubavi

Jednostavno, Medžnun je kroz fabule mesnevia, a potom i kroz ostale književne forme, model ovakvog tipa zaljubljenoga, s čijim se stanjem – nekada u momentu ekstaze, a nekada trajno – poistovjećuje divanski pjesnik u svom traganju za ostvarenjem Istinske Ljubavi. Ovo tumačenje, za početak, možemo oprimiriti jednom kit'om Fadil-paše Šerifovića:

*Terâzû-yı hayâle gönliim aldı hâlet-i aşkı
Arar Leylâ'yi dâim Kays-veş sahrâ-yı âlemde
Vücûd-ı ma-sivâdan geçmişe 'âşık denir bil kim
Olamaz cezbe-i hâl-i hakikat gayrı ademde*

(Šerifović, *Kit'a IV*, 127)

Ljubavno stanje je obuzelo moje srce ka terazijama mašte
Tražeći vječno Lejlu po čitavom svijetu poput Kajsja.
Onome ko se prošao svega osim Boga znaj da se kaže ašik.
Kod drugačijeg čovjeka nema ekstaze prema pravoj istini²³⁴

234 Nametak, *Fadil-paša Šerifović*, str. 127.

Arif Hikmet-beg Rizvanbegović svoju recepciju Medžnuna, kao idealnog ljubavnika, izriče u sljedećim stihovima:

*Cihanı gark-ı feyz-i nûr ider endiše-i Mecnûn
Aceb mi şü'le-zar-ı 'aşk olursa bîşe-i Mecnûn
Kaldı bir nefes hâli hayâl-ı rû-yı Leyla'dan
İderdi çarhı sûzân âh u âteş-rişe-i Mecnûn
Sevad-ı sırr-ı Hüsn ü 'Aşkı idrâk etmedir yoksa
Değil sahrâ-neverd-i vahşet olmak pîşe-i Mecnûn*

(Hikmet, *Dîvân*, Nedovršeni gazel 26)

Medžnunova briga svijet uranja u spoznaju Svjetlosti
Zar je čudo ako je šuma Medžnunova svjetlosni oganj
Ljubavi
Iz imaginacije o Lejlinome licu trun snage bi uspio
sačuvati
Tada bi Medžnun što bolne uzdahe i vatru ispušta nebo
mogao spaliti
Medžnunova vještina je zasjenčeni ispis tajne o Hüsn i
Aşk (Ljepoti i Ljubavi) pojmiti
A ne biti lotalica po divljine pustinji

Slike Kajsa / Medžnuna iz izvorne arapske priče, ali i perzijskih i osmanskih interpretacija u mesnevijama javljaju se u nekoliko klišeja, na koje ćemo ovdje pokušati ukazati.

2.3.2.1. Kajsovo emocionalno i mentalno stanje

Neki će autori svoje emocionalno stanje i patnju kao neminovnost u ovoj zaljubljenosti usporediti s Kajsovom patnjom, zaljubljenošću, a gdje kada je gradirati kao intenzivniju od Kajsove:

– Kajsu zaljubljenom u Lejlinu kosu od boli iz grudi lije krv, Kajs je ranjen, bolan:

*Bir şacı Leylāya olmuş Mecnūn
Bağrı derd ile dem-ā-dem pür-hūn*

(Ziyaî, *Mesnevî*, b. 1209, 182)

Postao je Medžnun za Lejlinom kosom
Od boli mu krv iz grudi lije stalno
Tvoj mirisni soluf učini me potpuno smetenim,
Rana rastanka učini me Medžnunom, bonikom teškim
(Mejlja, *Izbor*, 50)

*Bu kadar silsile-cünbân-ı cünûn olmaz idi
İtmese Kaysı eger serdeki dâğ âşüfte*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 382/2, 519)

Ovakav slijed događaja koji potiče ludilo ne bi se desio
Da Kajsja nije do ludila dovela rana na njegovoj glavi

*Ben nice Mecnûn olub kendüm perîşân itmeyem
Aklumı yağmâ ider bakdukca çeşm-i sâhiri*

(Rüşdî, *Dîvân*, G. 170/4)

Kako ne bih postao Medžnun, kako se ne bih izgubio
Što više gledam u njeno oko očaravajuće, to mi više pamet
uzima

*Yine Mecnûn gibi ser-keşte olurđum andan
Kim ola silsile-cünbân-ı devârum bilsem*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 303/7)

Opet bih kao Medžnun zbog nje bio izvan sebe
Sve da sam znao da će potaći niz vrtoglavica

– Kajs je začaran, omađijan, opsjednut slikom vidljivog svojstva Ljubljenoga– Lejlinog solufa:

*Baňa efsâneňi efsūn itdüň
Leyli zülfüňe Mecnūn itdüň*

(Ziyaî, *Mesnevî*, b. 1089)

Medžnunom me za solufom Lejlinim učinila
Legendom o sebi si mi vradžbinu napravila

– Kajs je razdvojen od Ljubljenog Bića (Lejle), i njegova ludost je rezultat ove razdvojenosti:

*Ger beni yârân sorarsa firkat iklîminde diñ
Ol saçı Leylâ hayâliyle dahı Mecnûndur*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 156/2)

Upitaju li prijatelji za mene, u sferi je rastanka, recite
U maštanjima o onoj s kosom poput Lejle, još luđi je (još
Medžnun je)

– Usporedivost arhetipske (Kajsove) i individualne boli. Prihvatimo li Kajsovo stanje arhetipom stanja zaljubljenoga, ono je središte prema kojemu se gradira stanje drugoga zaljubljenoga:

*Derdümi itmeñ benüm Kaysa kıyâs
Baña âhûlar görüñ mûnis midür*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 113/3)

S Kajsovom moju bol ne poredite
Pogledajte jesu li se gazele svikle na mene

*Benüm sûz-ı derûnum añlamaz nâ-puhte ahmaklar
Gamum añlarsa ancak Kays-ı sahrâ-yı cünûn añlar*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 166/2)

Glupaci sirovi vatru u mojem srcu ne mogu razumjeti
Ako iko razumije moju patnju, razumije je Kajs iz pustinje
ludosti

*Getürmeñ yanuma Ferhâd ile Mecnûni lutfeyleñ
Bular sadr-ı mahabbetde degül emsâlüm akrânum*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 295/4)

Smilujte se, Medžnuna i Ferhada ne prikučujte meni
Oni su meni ravni, nisu tek uzori na tronu ljubavi

*Deşt-i ğamda Kaysa hem-sâmân olur mıydum eger
Hân mân-ı ‘aql u fikr ü sabri ber-dûş itmesem*

(Sükkerî, *Dîvân*, G. 94/3)

Da li bih mogao biti na istoj ravni s Kajsom u pustinji tuge
Ako kuću svog uma, mišljenja i strpljenja ne uprtim na
ramena

*Alup sâ mân-ı ‘aql u fikrîmi ey Leylî-i devrân
Beni Mecnûna hem-pâ eyledüñ sahrâ-nevred itdüñ*

(Sükkerî, *Dîvân*, G. 80/2)

Uzela si mi sav um i sposobnost razmišljanja, Lejlo ovog
vremena
Učinila me saputnikom Medžnuna, učinila me nomadom
pustinjskim

*Bir ‘aşık-ı şûrîde dil (ü) mahzûnum
Vâdî-i mahabbetde hemân Mecnûm
Ey şûh hemân hâsıl-ı ‘ömrüm sendin
El-minnetü li’lâh ki saña meftûnum*

(Sükkerî, *Dîvân*, Kit’a 10)

Ja sam zaljubljeni zbunjena srca, tužan sam
Sada sam Medžnun u dolini Ljubavi
Krasotice, u tom trenu ti si bila rezultat mog života
Hvala Bogu što sam u Tebe zaljubljen

*Biz de ey seng-i sitem-Kays gibi Mecnûnuz
Gel beri başımız üstinde yerüñ var senüñ*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 263/2, 445)

I mi smo, stijeno patnje, opsjednuti (medžnun) poput
Kajsa
Hodi ovamo, za tebe ima mjesta da te na glavi nosimo

*İderseñ gerçi her bir 'âşikuñ bir važ ile meftûn
Beni Mecnûn iden ammâ nigâh-ı dil-firîbüñdür*

(Rüşdî, *Dîvân*, G. 24/2)

Svaki je zaljubljenik u Te opčinjen kad čuje cvrkut, kad ga
pustiš
Ali ono što mene Medžnunom (opsjednutim) čini Tvoj je
pogled zanosni

*Farkında kızıl bayragıdır ateş-i ahı
Mecnun bu ocakda sürinür eski delidür*

(Sabit, *Dîvân*, G. 127/2)

Opaža da je zastava crvena vatre uzdaha
Medžnun se povlači na ovom odžaku, on je stara budala

Nerijetko susrećemo i gradaciju stanja – gdje, sasvim logično –
autor svoju situaciju doživljava dramatičnijom, intenzivnijom od
stanja Medžnuna:

*Halümi görse idi ger Mecnûn
Aglayub akıdurdı dîdesi hun*

(Bajezidagić, *Muradnama*, b. 750, str. 254)

Da je Medžnun stanje moje bio sagledao
On bi zaplakao, krv bi iz očiju prolio

*Habîbüm hüsn ile mümtâz u ben `aşk ile müstesnâ
Belâ bu bizden artuk Kays u Leylâ iştihâr ile*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 396/4)

Jedinstven sam po ljubavi, moja Ljuba po ljepoti
prvakinja,
Nevolja je to što se od nas Kajs i Lejla prikupiše više slave

*Kays benden gam-i hicrânuñi yigrek bilmez
`Âşikuñ çekdügi âlâmını mudhak bilmez*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 181/1)

Ne zna Kajs bolje od mene o patnji razdvojenosti
Ne zna luda kakav bol zaljubljeni može trpjeti

*Hem-pay olmaz Kays bize deşt-i belâda
Ol bâdiyede `işkla biz dûş-be-dûşuz*

(Fevzî, *Dîvân*, G. 64/2)

Ne može meni Kajs biti saputnik u pustinji nevolja
On je u prošlosti bio s ljubavlju, a ja rame uz rame

*Yandugum yakıldugum derdüñle görmezler benüm
Kaysı `âşıkdur sanurlar varsa sahrâ seyrine*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 391/4)

Ne vide mene kad ja u patnji za Tobom gorim i plačem
Kajsa smatraju zaljubljenim, makar da je u obilasku
pustinje.

*Kays mecnunlugumdan ister pay
Satdı guya deve dişi bugday*

(Sabit, *Dîvân*, Ebyat, 556)

Kajs od moga medžnunluka (ludila) traži da mu dio dam
Navodno je prodao pšenicu, i to najkrupniju

2.3.2.2. *Kajsov fizički izgled kao odraz njegovog mentalnog stanja, Kajsov odlazak u pustinju, druženje sa zvijerima*

U ekspersiji vlastitog stanja pometenosti u potpunoj ljubavi i lišenosti razuma pred predanošću Bogu, pjesnici često referiraju na Kajsov fizički izgled: zapuštenost, izgled prosjaka – referencija na sliku kada Kajs prurušen u prosjaka odlazi na Lejlinu kapiju, gnijezdo koje su na njegovoj glavi savile ptice, njegovo druženje s pustinjskim zvijerima. Gdjekada cijeli gazel biva motiviran elementima priče o Lejli i Medžnunuu, kao kod Zijaije:

*Niçün bir zerre mihrüñ görmez ey meh bu dil-i şeydâ
Niçün ahvâl-i Mecnûna terahhum eylemez Leylâ
Niçün cem`iyyet-i hâtır ola ellerde sultânum
Hevâ-yı sünbülüñle ben perîşân-hâl olam tenhâ
Baña ta`n eylemek yokdur benüm de var idi `aklum
Beni dîvâne kıldı `aklum aldı bir perî-sîmâ
`Arak-rîz olur ol mâhuñ yüzi gâhî hicâbından
Küsûf irse güne olur nücûm-ı âsumân peydâ
Ziyâ`î baş açık dîvânedür sahrâ-yı `aşkuñda
Başında tâc idinmez âşiyân-ı mürgı Kays-âsâ*

(Ziyaî, *Divân*, G. 5)

Mjesečino, zašto truna svjetla Tvoga srce ludo ne osjeća
Što na stanje Medžnunovo Lejla milost ne pokaza
Sultanijo, što pun razbor da kod drugih vazda biva
Ja omamljen, na osami, od mirisa tvog sumbula
Ne treba me crnit, grdit, uman nekad bijah i ja
Al m' izludi, um mi uze jedna djeva vilolika.
Sve u znoju iza vela katkad bude lice lune
Ako sunce zamrači se, ukažu se s neba zvijezde
U pustinji tvoga aška Zijaija – gologlava divanija
Ptič'je gnijezdo poput Kajsâ on u krunu ne savija.

*Devlet ireydi hemân Kaysuñ ezel başına
Başı eger Leylânuñ irse yolu taşına
Kâse-i Kaysı sıyup n'eyledi Leylâ görüñ
Hâtır-ı Mecnûnı sır eller üşerler aşına
Nâka-i Leylâ izi tozını bulsaydı Kays
Sürme ider idi hemân dîde-i hûn-pâşına
`Aynı ile gözlerüm dîde-i Mecnûndurur
Beñzemesün gözlerüm yaşı anuñ yaşına
Sanma Ziyâ'î ser-i Kaysdaki âşiyân
Mihnet-i Leylâ ile geldi belâlar başına*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 404)

Da je sreća u iskonu Kajsu bila dopala
Da je klekn'o pred kamenom nasred puta Lejlina
Vidi Lejle, šta učini, zdjelu Kajsu razbila
Tajne ruke vuku srce Medžnunovo do njegovog objeda
Da je Kajs pronašao i trag deve Lejline
On bi njime surmu met'o na dva oka krvava
Moje oči jednake su s Medžnunovim očima
Al dabogda ne ličile moje suze njegovim suzama
Ne misli Zijaijo da se na glavi Kajsovoj obikla
S iskustvom Lejle na glavu pala ti nevolja

*Âşık elif-i şerha vü dâğ-ı seri n'eyler
Mecnûn-ı falâket-zade bu zîveri n'eyler*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 125/1)

Šta bi zaljubljeni trebao činiti s elifa slomljena i glave
ranjene
Šta bi Medžnun siroti s ovim ukrasima

Sabitova predstava Medžnuna, u kojoj vidimo i njegov lik i njegovo stanje, ali i njegovo ostvarenje kroz sagledavanje ljudskome biću teško prihvatljive istine o ništavnosti jedinke pred Ukupnošću Stvoritelja i stvorenog, glasi:

*Eyleyüp gısu-yı jülideyi ser-puş-ı cünun
Başını torbaya koymışdı bu yolda Mecnun
Gark idüp seyl-i fena guşına dek nafesini
Devede Kaysu kulak gösterür ancak gerdun*

(Sabit, *Dîvân*, G. 255/1-2)

Od rasute duge kose ludu čalmu napravio
Na tom putu Medžnun glavu u torbu je stavio
U bujici utonuća svoje prizemno biće utopio
Samo nebo Kajsu ukazuje na iglu u plastu sijena / kap u
moru²³⁵

Ako deva / kamila u poeziji simbolizira dokaz Božije opstojnosti kroz Njegova svojstva djelovanja, te ako je nebo također simbol dokaza iz kojega tragaoci za Istinom mogu steći saznanja izvan svijeta nad kojim imaju moć, onda je sasvim logično da stanje oslobađanja od ograničenja ljudskoga uma (u poeziji ludilo, op-

235 U gornjim stihovima Sabit vješto upotrebljava frazeološki korpus u kojem se poigrava s globalnim značenjem frazema i primarnim značenjem njegovih sastavnica tako da frazem *Başını torbaya koymak* prevodimo našim frazeološkim ekvivalentom jednakih sastavnica (staviti glavu u torbu) s globalnim značenjem *upustiti se u opasnost / rizik*. Također, sam prizor “lude / ludačke čalme” u doslovnom značenju podsjeća na torbu na glavi, umjesto turbana / *čalme koja treba biti znak statusa nosioca turbana* (npr. turban šejhova koji izgleda različito u ovisnosti o pripadnosti redu, turban uleme, turban pripadnika državnih dužnosnika i sl.), tako da Medžnun u ovom slučaju predstavlja ne individuu, već kategoriju s određenim obilježjem. Drugi frazem *devede kulak (göstermek)* također smo preveli našom frazemom sličnog globalnog značenja, ali s drugačijim sastavnicama (pokazati / ukazati na iglu u plastu sijena / kap u moru). Međutim, prevedemo li doslovno sastavnice frazema izvornika, dobijamo: pokazuje / ukazuje (na) uho na devi. To što je Sabit u jednom misrau upotrijebio lekseme koje označavaju pojam “nebo” i pojam “deva”, ponukalo nas je na razmišljanje da nije riječ o proizvoljnom izboru jedinica u njihovom primarnom značenju, već o simbolima nastalim redukcijom kur’anskog teksta, gdje se pojam kamile i pojam neba navode dokazima Božijeg postojanja i umijeća stvaranja. “Pa zašto oni ne pogledaju kamile – kako su stvorene, i nebo – kako je uzdignuto...” (Kur’an, 88/17-18.)

sjednutost) i (barem djelimičnog) utapanja u Jednosti skida zastore s metafizičkog i otvara polja spoznaje – otkriva barem dio svjetla Istine (mali segment Cjeline – iglu u plastu sijena / kap u moru / uho na devi) i pruža dokaze o Božijoj Osobi, Svojstvima i Djelovanju, kako to svjedoči Sveti tekst. Podsjetimo da se i Lejlina deva u prototekstu – u Fuzulijevoj mesnevi – javlja kao Božija uputa i Božiji znak.²³⁶

Stereotipna predstava osobe pomjerena uma kao osobe zapuštena fizičkog izgleda, uplakane, gologlave, susreće se i u Mejljinim predstavama Medžnuna:

*A kad sretoh tvoju ljubav, pustinja posta boravište
Lutam poput Kajsja, rasijane pameti
U plaču, izbezumljen u očaju i ritama
Dođi, pomози mi moja tanka grančice, gdje si*

(Mejlja, *Izbor...*, G.1, b. 4-5)²³⁷

*Kao Medžnun koji ljubavlju planine stvara
Gologlav i uplakan lutam od mira do nemira*

(Mejlja, *Izbor...*, G. 8, b. 3)²³⁸

236 Kad Lejla odlučuje otići u pustinju i potražiti Medžnuna, ona izriče iskrenu molitvu (Fuzuli, *Leyla u Mecnun*, beyt 2537-2543, s. 454), a zvona najavljuju seobu. "Nomadi se podigoše, pokupiše šatore, mjesecolike djeve osedlaše deve, i sirota Lejla sjede u sedlo, a teret svojih briga golem poput planine natovari na devu. Njen plač i jauci nadjačaše zvona, vino njene ljubavi opi devu." (Isto, b. 2545-2548.) Lejla se povjerava devu (kao što Medžnun čini pri polasku na hadž). Moli devu da je odnese do njenog dragog i u mrkloj noći razdvaja se od svoje karavane. Noć je bila toliko tamna da vođa karavane nije mogao vidjeti kako se Lejlina deva izdvojila iz karavane, niti da je Lejle nestalo. Deva odvodi Lejlu do Medžnuna.

237 Mehmed Mejlja, *Izbor iz poezije*, prijevod, priređivanje i predgovor Lamiya Hadžiosmanović i Salih Trako, Svjetlost, Sarajevo, 1989, 41.

238 *Isto*, 49.

*Gologlav i uplakan zbog rastanka, život mi posta lutanje
Kao i Kajsu, dom mi postade grob plača i patnje*

(Mejlja, *Izbor...*, Semaija 2, b.3)²³⁹

2.3.2.3. *Slika gnijezda na Kajsovoj glavi*

Gdjekada se u stihovima mogu susresti blisko sučeljene referencije na više prizora iz izvorne priče, primjerice, slika Medžnuna s gnijezdom na glavi i slika Medžnuna koji odlazi na Lejlinu gozbu (također, prizor iz Celîlîjeve mesnevije kad Lejla siromasima dijeli jelo i Medžnun odlazi prerušen u prosjaka).

*Mecnûn başında sañma ki mürg âşiyânıdur
Leylâ velîmesine gelüpdür çanag ile*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 407/4)

Ne misli da je na Medžnunovoj glavi ptičije gnijezdo
On sa zdjelom dolazi na Lejlinu gozbu

*Kâse-i Kaysı sıyup n'eyledi Leylâ görüñ
Hâtır-ı Mecnûni sır eller üşerler aşına*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 404/2)

Vidi Lejle, šta učini, zdjelu Kajsu razbila
Tajne ruke vuku srce Medžnunovo do njegova objeda

S obzirom na to da ovaj prizor kada Lejla priprema gozbu nije spomenut u Nizâmîjevoj, kao ni u ostalim mesnevijama na temu Lejle i Medžnuna nastalim do 16. stoljeća, s obzirom na vrijeme nastanka Celîlîjeve mesnevije, na činjenicu da je do danas sačuvan jedan primjerak ovog djela u GHB (što nas navodi na pretpostavku da je ono bilo poznato na našim prostorima), te na vrijeme u kojem je živio i djelovao Zijaija, postoji velika vjerovatnoća da

239 *Isto*, 82.

mu je baš ova mesnevija bila dobro poznato i inspirativno djelo. Slika slavujeva gnijezda na Kajsovoj glavi, kako vidimo, javlja se više puta u Zijajinim stihovima:

*Mecnûnuñ oldı ey saçı Leylî ki başına
Mürg âşiyânın aldı gör âvâre nergisi*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 468/4)

Ti s kosom kao Lejla (crnokosa), na glavu Medžnuna pade
Gle narcisa sirotoga, gdje na njega gnijezdo stade

*Degüldür penbe-i dâgum görinen başum üstinde
Benem Mecnûn-ı `aşk ol mürg-ı mihnet âşiyânıdur*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 81/3)

To što mi se na glavi vidi, nije rana krvava
Ja sam (lud) Medžnun od ljubavi, i to je gnijezdo ptice
nevolje

*`Aşk-ı ve'l-Leylîsi başında idi Mecnûnuñ
Âşiyân eyledi yohsa gelüp mürg-ı belâ*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 19/2)

Ljubav prema ajetu ve'l-Leylî²⁴⁰ već bijaše u Medžnuna
glavi
Drugačije, ptica od nevolja zar bi mogla gnijezdo da
napravi

*Âşiyân-ı murg ile Mecnûn niçe fahr itmesün
Başına cem` oldı Leylâ kûyınıñ hâr u hası*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 435/4)

Što se Medžnun ne bi hvalio gnijezdom za ptice
Kad mu se na glavi sabralo trnje i slama iz Lejlina sela

240 Kur'an, 91/4.

*Kıssa-i hicrân-ı Leylâyı hikâyet kılmaga
Oldı Mecnûnuñ başında âşiyân gûyâ dehen*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 367/2)

Kako bi priču o rastanku s Lejlom kazalo
Gnijezdo se na Medžnunovoj glavi u usta govorljiva
stvorilo

Motiv gnijezda na Medžnunovoj glavi susrećemo i kod Vahdetije:

*Servi mecnûn ideli kıaddüñ aya Leyl-i hıram
Aşyan yapıdı anuñ başına mürgan-ı harem*

(Vahdetî, *Dîvân*, 86/4)

Otkako je čempresa izludio tvoj stas, Lejlo što njišući se
hodaš
Na glavi su mu gnijezdo napravile ptice iz harema

Celîlîjev “Slavuj” kod Zijaije soko:

*Bu şâh-bâz-ı tab`-ı bülendüñ Ziyâ'iyâ
Mecnûn başında mı büyüdi âşiyânede*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 405/5)

Zijaijo, da li je ovaj tvoj bijeli soko visoke prirode
Rastao u gnijezdu na Medžnunovoj glavi.

*Ben şâh-bâz-ı evc-i cünûnem Ziyâ'iyâ
Mecnûn başında yapıdum ezel âşiyânemi*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 461/5)

Ja sam soko iz najviših vrhova ludila, Zijaijo
Na Medžnunovoj glavi sam istinsko gnijezdo savio.

Nerijetko se kod naših pjesnika susreću i “autorske interven-
cije” u kojim kroz poznate likove poznate priče autor iznosi svoju
repciju ovoga odnosa.

*Başumda yuva derd-i serümdür didi Mecnûn
Üstâdlaruñ başı agrımaz didi Leylâ*

Ziyaî, *Dîvân*, G. 26/4)

Medžnun veli da ga glava boli od gnijezda na njegovoj
glavi

A Lejla će: Nema glavobolja ni učenjak, ni umjetnik pravi²⁴¹

Pored slike “gnijezda na Medžnunovoj glavi” u prethodnom stihu zanimljiva je i Zijajina recepcija Lejline perspektive (ili perspektive Savršenoga), po kojoj upotpunjeni umjetnik i učenjak nemaju osjećaj bola. Naime, ostvarenost ljudskoga bića u umjetnosti ili znanju – odnosno utopljenost u Apsolutnoj, Savršenoj Božijoj Kreativnosti i Znanju – dovodi do potpunog gubitka osjećanja svega ovozemnog, tjelesnog, pa čak i osjećaja fizičke boli.

2.3.2.4. *Medžnun – ludak u okovima*

Veoma česta je stereotipna predstava ludaka koji je svezan ili je u okovima. Medžnun je veoma često prikazan u okovima Lejline kose, Lejlinih kovrdži; a na samom značenju ovog motiva zadržat ćemo se u posebnom potpoglavlju.

241 Leksemu *üstâd* koja se u gornjem tekstu javlja u pluralnom obliku preveli smo u značenju pravi i potpuni učenjak i umjetnik; upotrijebili smo singular – budući da je riječ o kategoriji, a ne o konkretnim osobama; na ovakvo prevodilačko opredjeljenje odlučili smo se pozivajući se na značenja pojma *üstâd* dato u petotomnom rječniku *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Sözcükleri Ötügen Türkçe Sözlük* (Yaşar Çağbayır); značenja lekseme *üstâd*, za koju se navodi i njena perzijska etimologija, prema ovom izvoru su: 1. Osoba koja u bilo kojoj grani znanosti ili umjetnosti posjeduje vrhunsko znanje; majstor za primjer drugima. 2. Osoba koja određeni posao najbolje obavlja, najuspješnija osoba. 3. Izraz oslovljavanja među muškarcima u neformalnoj komunikaciji. 4. Mason III reda. 5. Adj. učen, sposoban (5059).

Ne bilsün kıymetini `âlem-i vasluñ bu `âlemde

Mukayyeddür saçuñ zencîrine dîvânedür Mecnûn

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 349/3)

Kako bi na ovom svijetu vrijednost svijeta sjedinjenja
mogao znati

Kad je Medžnun divanija, svezan je tvoje kose lancima

Beni leylâyı zülfüñ eyledi Mecnûn hey zâlim

Giriftâr-ı kemend-i kâfir bir ham-ı bed-kîşe

(Şehdî, *Dîvân*, 131/3)

Tvoj je soluf, zulumčaru, mene Lejlu (crnog mene)

Medžnunom učinio

Pred sirovinom slabe vjere zarobljen omčom

nevjerničkom

Gördüm ne imiş silsile-i gerden-i Mecnûn

Dil eyeyeli turre-i şeb-gîr ile ülfet

(Fevzî, *Dîvân*, G. 14/3)

Ja uvidjeh šta to znači lanac oko vrata Medžnunova

Otkako se srce približilo poput noći mrkim kovrdžama

Dîvâne dil ki silsile-i zülf-i yârda

Mecnûn olur da kendüyi âzâd olur sanur

(Sükkerî, *Dîvân*, G. 43/3)

Ludo srce okovano u lancima draginih solufa

Medžnun biva, a misli za sebe da je oslobođeno

O deñlü halka-i zencîr ile ser-germ-i ülfetdür

Dil-i 'âşk şikenc-i turrenden Mecnûn olur çıkmaz

(Sükkerî, *Dîvân*, G. 55/3)

Velika je radost biti vezan onom jakom karikom na lancu

Srce zaljubljenoga zbog loknavih šiški postaje Medžnun, i

hoće iskočiti

*Karâr itmez gönül zencîr-i zülfünden cüdâ olsa
Bu deştüñ biz de bir Mecnûn-i ser-gerdânyuz cânâ*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 2/4)

Da se srce razdvoji od lanaca tvog solufa, ne bi se smirilo
Draga, i ja sam u ovoj pustinja Medžnun zbunjeni

*Dil esîr-i silsile-cünbân-ı zülf-i yâr idi
Urmadın Mecnûn dahi ser-halka-i zencîre dest*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 35/5)

Srce je bilo zarobljenik u kretnji lanaca Draginih solufa
Ni Medžnunu bukaĝije lance jošte nisi na ruke stavila

*Sevdâ-yı zülf-i dil-ber-i Leylâ-revişle dil
Mânend-i Kays-ı silsile-cünbân olup gider*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 99/2)

U ljubavi prema solufu zavodnice koja Lejli sliči, srce će
Postati zauvijek poput Kajsas, u lancima što se kreće

*Mecnûn gibi zencîr-i melâmet bize n'eyler
Biz silsile-ber-pây-ı ham-ı zülf-i dü-tâyuz*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 200/2)

Šta nama kao Medžnunu mogu učiniti okovi poniženosti,
Jer noge su nam okovane u lancima solufa gustih,
kovrdžavih

Kako vidimo, “vrani Lejlini solufi“ metafora su okova na udovima ludaka; samo u tri primjera na koje smo naišli okovi nisu vezani za solufe (ili kakvu drugu pojavnu manifestaciju) Ljubljenog Bića:

*Mecnûn gibi zencîr-i melâmet-keş-i 'ışkuz
Dîvâneyyüz ammâ yine ĝayret-keş-i 'ışkuz*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 176/1)

Mi smo poput Medžnuna poniženi u lancima ljubavi
Mi smo ludi, ali se ipak trudimo na putu ljubavi

Cünûn-ı 'ışk-ı sahrâ-never-i bâd-peymâsum
Benüm Mecnûn gibi pâ-bend-i zencîr olduğum yokdur
(Mezakî, *Dîvân*, G. 153/6)

Ja sam nomad što besciljno luta po pustinji, lud od ljubavi
(ljubavnog ludila)
Ali nije da su mi poput Medžnuna noge okovane lancima

Cünûn-ı 'ışk ile Kays-ı melâme-dîdeyüz cânâ
'Aceb âşüfte-sâmânuz 'aceb şûrîdeyüz cânâ
Yine Mecnûn gibi pür-pîç ü tâb itdi bizi sevdâ
Bize zencîr ne eyler hod-be-hod pîçîdeyüz cânâ
(Mezakî, *Dîvân*, G. 18/1-2)

Draga, zbog ljubavnog ludila izgledam kao Kajs ništavni
Ali draga, čudesno sam bogat po ludilu, izuzetno sam
izgubljen
Ponovo me gorljiva ljubav povila i u vatru bacila
Šta mi mogu lanci, kad sam sam od sebe sav skrupčan,
draga

Öyle Mecnûn olmuşam sevdâ-yı zülf-i yâr ile
Keh-keşân zencîrüm olsa pâ-y-bend olmaz baña
(Rüşdî, *Dîvân*, G. 2/3)

Tako sam postao Medžnun (opsjednuti) od ljubavi prema
solufu Drage
Da imam lance Mliječnoga puta, ne bi me mogli zaustaviti
(okovati)

Yine Mecnûn gibi zülfîñ ucunda
Düşüb sahrâlara dîvâne oldum
(Rüşdî, *Dîvân*, G. 108/2)

Opet sam, poput Medžnuna u lancu Tvojih solufa
Ludakom postao, dopao sam pustinja

*Kaysı çün bend itmek için itdiler tedbîrler
Birbirine girdiler ol şevk ile zencîrler*

(Rüşdî, *Dîvân*, Mfrd. 124)

Da bi Kajsja okovali, sve su mjere poduzeli
Sa strašću su sve se lanci međusobno isprepleli

Ozrcaljenje Ljepote ne samo da plijeni i zasljepljuje oko zaljubljenog već je i Ljubljeni svjestan svojega svojstva.

Nema sličnog tebi međ' bićima zemaljskim
Nema čak ni među hurijama rajskim
Slabašno mi tijelo zanjeto tim solufom
I Lejla je izbezumljena tim uvojkom

(Mejlja, *Izbor ...*, Gazel)²⁴²

Što zaljubljeni više gleda u ozrcaljenje Lica Ljubljenog, to više gori u vatri ljubavi:

*Ateş ruhsârına baktıkça cânanın gönül
Hal-ı Mecnun'e girip sûz ü güdâz eyler bana*

(Šerifović, *Gazel III/5*, str. 110)

Što više gleda u vatreno Dragino lice, to srce
Ulazi u stanje Medžnuna, i pali me, sažgava me²⁴³

242 Mehmed Mejlja Guranija, *Izbor iz poezije*, 63.

243 Nametak ovaj stih razumijeva ovako: "Vatra ljubavi dok gledam u srce drage dovodi me u stanje Medžnuna i sagorijeva me." (Nametak, *Fadil-paša Šerifović, pjesnik i epigrafičar Bosne*, 111.)

2.3.2.5. *Medžnun u pustinji*

U osnovnoj priči mesnevija o Medžnunu i Lejli veoma je dojmljiv i nimalo slučajno naglašen prizor Medžnuna koji luta po pustinji i komunicira sa životinjama. Naglašenost ovog prizora u izvornoj priči, kao i često preuzimanje slike u kraćim poetskim formama, pa i u našem korpusu, potakla nas je na traganje za otkrivanjem simbola pustinje, odnosno, kako ćemo kod nekih bošnjačkih autora vidjeti, zamjenom pojma *pustinja* pojmom *planina*. Uludağ će pojam pustinje u tesavvufskom diskursu tumačiti kao duhovni svijet (ruhani alem),²⁴⁴ što je u izvjesnoj mjeri moguće logički povezati i sa svijetom izolacije u koju ulazi iskušenik na duhovnome putu, pa i sam Medžnun, kada doživi “bljesak” i počinje živjeti svoju trajnu ekstazu. No, da li je ovo tumačenje dovoljno, i da li je pustinja metafora za duhovni svijet u svim kontekstima gdje se spominje Medžnun, mi ćemo pokušati provjeriti kroz stihove našeg korpusa. Uvidjet ćemo da Medžnunova pustinja biva spomenuta s više determinatora: to je pustinja ljubavi, pustinja nedaća, pustinja razdvojenosti, pustinja ludila, i upravo ovakva određenja prisutna u stihovima bošnjačkih autora vraćaju nas na prototekst ili arhitekst, nanovo ga tumače, te unutar formalno i misaono zatvorene cjeline bejta metateksta otvaraju nove spoznaje o ukupnom razumijevanju života duhovnog putnika. Putovanje počinje osvješćenjem Putnika da je daleko od Ljubljene, da je odmakao od mjesta na kojem stoluje Bezmjesni Ljubljeni. On u pustinju odlazi sirov, i tamo treba doživjeti svoje duhovno dozrijevanje:

*Baş urdı beyabana misal-i Mecnun
Suzişle olup ruy-berah-ı hamun
Düşmiş heves-i saydına bir ahunun
Min-ba'd rakib ol seg-i sahra-yı cünun*

(Sabit, *Dîvân*, R. 24)

244 S. Uludağ, *Isto*, 450.

Kao Medžnun okrenu se pustinji
U vatri na put kreće sirovi
Krenuo u žudnji da jednu gazelu ulovi
A za njim rival – pas pustinje ludosti

Nemogućnost pristupa Ljubljenom Zaljubljenog odagnava u pustinju, kako to vidimo i kod Rušdija:

*Der ü dîvârî heb senüñ melâmet oldugun itmiş
Anuñçün Kays-ı bî-çâre beyâbân 'azmin itmişdür*
(Rüşdî, *Dîvân*, G. 27/4)

Njena vrata i zidovi učinili su da uvijek budeš posramljen
Zato je Kajs siroti u pustinju otići morao

*Leylâ işigini kodı sahrâya yüz tutup
Mecnûn-ı dest-i `aşk `aceb bî-temîz olur*
(Ziyaî, *Dîvân*, G. 98/4)

Ostavio prag je Lejlin, pa s' pustinji okrenuo
Čudo, Medžnun u šaci ljubavi da se eto tako zaprljao

*Kûy-ı Leylâyı koyup kıldı beyâbânda karâr
Î`tikâd eyle ki bi'llâhi deliydi Mecnûn*
(Ziyaî, *Dîvân*, G. 347/3)

Napustio je Lejlino selo, i u pustinju se uputio
Budi uvjeren, tako mi Boga, Medžnun je ludak i bio

U gornja dva stiha pustinja predstavlja svijet koji je daleko od Lejle, baš kao što je ovaj svijet daleko od Božanskog prijestolja i svijeta u kojem su duše položile zavjet i potvrdile da je Allah njihov Gospodar. No, neminovnost prolaska kroz iskustvo zemnog života – osobito kada putnik odabere živjeti u vlastitoj pustinji, čežnju za Ljubljenim čini intenzivnijom. S druge strane, ako je pustinja mjesto izolacije, duhovni svijet (u kojem duhovni putnik pronalazi

smiraj), njoj nužno prethodi divljina, u kojoj je duhovni putnik sučeljen sa zvijerima (prizemnim strastima) unutar vlastitoga bića. Rušdi će ovo sučeljavanje sa zvijerima doživjeti nužnim procesom koji mora proći duhovni putnik, ali i poželjeti da Ljubljani bude pozabavljen i rivalima, jer zna kako su i drugi koji su krenuli ovim putem puni prizemnih strasti, tako da želi da im Ljubljani pomogne u njihovom odgajanju, pripitomljavanju:

*Ne 'aceb yâr içün agyâr ile ülfet dilesem
Kays-ı bî-çâreye hem-dem nice dem oldı vühûş*
(Rüşdî, *Dîvân*, G. 77/11)

Nije čudo kad bih Dragoj da s drugima druguje poželio
Koliko je dugo Kajs siroti sa zvijerima drugovao

*Derdümi Kaysa kıyâs itmeñ der-i cânânda
Ben cünûnı Kays-âsâ bulmadum yabanda*
(Ziyâî, *Dîvân*, G. 388/1)

Ne poredite moju bolju s Kajsom, na kapiji Drage
Jer ja ludilo nisam našao u divljini, poput Kajsja

*Çıkup gitdüm mahalleñden Ziyâ'î gibi ey Leylâ
Yine Mecnûnlugum tutmuş gibi yabana çıkdum ben*
(Ziyâî, *Dîvân*, G. 365/5)

Lejlo, poput Zijaije sam otišao iz tvoje mahale
Opet me medžnunluk (ludilo) spopao, opet sam otišao u
divljinu

*Leylâyı koyup gitdüñ agyâr ile ey Mecnûn
Sahrâda ne istersin dîvâne misin yohsa*
(Ziyâî, *Dîvân*, G. 398/2)

Medžnune, ostavio si Lejlu i otišao sa suparnicima
Šta tražiš u pustinji, jesi li lud, šta ti je

*Sahrâya varmasun koyup ey Leylâ kûyuñi
Mecnûn-ı nâ-murâda eger `aklı yâr ise*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 425/4)

Nek ne napušta Lejlino selo i ne ide u pustinju
Ako je pamet prijatelj nesretnom Medžnunu

Medžnun se u Sabitovom čitanju gdje kada identificira sa životinjama. Međutim, on ukazuje na pripitomljene životinje, odnosno na činjenicu da Medžnuna prepoznaje kao junaka koji je duboko zagazio na putu pročišćenja, odgajanja samoga sebe:

*Zatında televvün var idi meftunun
Leylide de turmaz dili Mecnunun
Geh nakaya meyl itdi gehi hırresine
Evza'-ı şütür-gürbe idi mahzunun*

(Sabit, *Dîvân*, R. 20)

U biću zaljubljenog bilo je prevrtljivosti
I kod Lejle (ni u noći) jezik Medžnunov nije znao stati
Čas bi znao devu voljet, a čas maci sklon biti
Žalosnik je nekad stanja deve, nekad mace znao imati

Zaljubljenost Zijaija ne vidi kao voljni čin, neko kao čin sudbine, predodređenja, tako da je svima predodređenim za zaljubljenost, i gubitak veze s materijalnim svijetom, nužna pustinja – duhovni svijet.

*Leylî zülfüñe benem Mecnûn
Eksükümdür benüm hemân hâmûn
Leylî zülfüñ işidüp cânâ
Olmış idüm cenîn iken Mecnûn*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 318/1-2)

Ja sam Medžnun (lud) spram tvog lejlinskog (vranog)
solufa
Samo mi sada fali pustinja
Tvoj lejlinski (vrani) soluf učinio je da duša čuje i osjeća
Još dok sam bio fetus (u majčinoj utrobi) ja sam postao
Medžnun.

*Zencîr-i zülfi-i Leylâya Mecnûn esîr iken
Sahrâya kaçdı bir dahı dîvânelik budur*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 126/3)

Dok je Medžnun u lancima od solufa Lejle bio
Još jedna mu ludorija, u pustinju zarobljenik utekao

To je jedini svijet u kojemu zaljubljeni duhovni putnik uspijeva
pronaći smiraj, u kojemu se uspijeva realizirati:

*Dîvâne olıgör yüri sahrâya ne minnet
Mecnûn olıgör mihnet-i Leylâya ne minnet*

(Ziyaî, *Dîvân*, Mfrd. 4)

Budi ludak, idi u pustinje, koji je to (Božiji) dar
Postani Medžnun, trpi Lejlin zulum, koja je to blagodat

*Yoklasun vahşet-güzînân-ı beyâbân-ı cünûn
‘Âkıbet Mecnûn gibi şöhret-pezîr-i ‘ışk olur*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 109/4)

Neka pretraži odabrane divljine pustinja ludosti
Na kraju će, poput Medžnuna, postati slavni pokorni
sluga ljubavi

Pustinja – duhovni svijet je željno čekani metafizički prostor
nakon sučeljavanja s vlastitom divljom prirodom, nakon nadvla-
davanja nagona koji se nazivaju divljinom:

*Leylî-i zülf-i nigâruñ biz dahı Mecnûniyuz
Kalmışuz yabanda sahrâ-yı firkat beklerüz*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 169/6)

I ja sam Medžnun spram lejlinskog solufa ljepotičina
Ostao u divljini, i čekam pustinju razdvojenosti

Ova pustinja kao metafizički prostor jeste mjesto gdje zaljubljeni uspijeva prepoznati manifestaciju Ljubljenoga; naime – to je prostor u kojem on uspijeva sagledati njemu vidljivi dio svojstva, imena i odlika Božijega Bića.

*Zülf-i Leylâ eserin sünbül-i sahrâda görüñ
Kays `azm itdi beyâbânlar Mecnûn oldı*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 474/2)

Trag solufa Lejlina vidite u pustinjskom sumbulu
Kajs je odlučio, i pustinje su se pretvorile u Medžnuna

Ovo osvjeđenje zaljubljenog prisutnog u duhovnome svijetu nesumnjivo čini da raskida svaku vezu s racionalnim, a njegova obilježja postaju zadivljenost i začuđenost:

*Elif kaddüñ görüb `aklın şaşurđı `aşıkuñ ey cân
Belâ vâdîsine düşüb gezer Mecnûn-veş hayrân*

(Kâimî, *Dîvân*, 278/1)

Dušo, kada je zaljubljeni vidio tvoj stas poput elifa, pomeo je s pameću
Dopao je doline nedaća, i tu luta zadivljen i začuđen,
poput Medžnuna

*Ne mesrûr-i visalündür ne hecrünle olur mahzun
Gamunla deşt-i hayretde gezer şimdi dil-i Mecnun*

(Fevzî, *Dîvân*, 115/1)

Nit je sretan zbog sastanka s Tobom, nit je tužan što ste
razdvojeni
Sada srce medžnunovsko luta po pustinji zapanjenosti u
tuzi za tobom

Zijaija pustinju razdvojenosti vidi i kao pustinju ljubavi:

*Gördügüñ dîvâne-i zencîr-i zülfüñdür seniñ
Kays-ı sahrâ-yı mahabbetdür temâşâ kılduguñ*
(Ziyâî, *Dîvân*, G. 242/4)

Ludak kojeg vidiš okovan je u lance Tvojih solufa
Onaj kojeg u čudu gledaš je Kajs iz pustinje ljubavi

Duhovni svijet – ili pustinja – jeste svijet suprotstavljenih svoj-
stava, pa tako i pustinja nedaća ili pustinja tuge:

*Ey belâ deştinde Mecnûnı temâşâ kılmayan
Gel hemân hâmûn-ı gamda bu dil-i şeydâmı gör*
(Ziyâî, *Dîvân*, G. 136/4)

Ti koji ne gledaš blagonaklono na Medžnuna u pustinji
nedaća
Dođi sad, i pogledaj ovo moje ludo srce u stepama tuge

*Bu şûriş çok degüldür Kays-ı câna deşt-i mihnetde
Bunuñ Mecnûn-ı mâder-zâdı bî-dâğ-ı cünûn olmaz*
(Mezakî, *Dîvân*, G. 209/3)

Ovaj metež nije puno Kajsu duše u pustinji nedaće
Ko je Medžnun od majke rođeni, bez boli ludila ne može

Stereotip odnosa Ljubljenog i zaljubljenog – po kojem Lju-
bljeni nanosi boli, a zaljubljeni boravi uplakan u pustinji tuge – za
Fevziju je Božiji dar zaljubljenima, ostao od Medžnuna i Lejle:

*Sana cevr itmek ey meh bana deşt-i gamda zâr olmak
Dahi Mecnûn u Leylâdan bu bir destûr kalmıştir*

(Fevzî, *Dîvân*, G. 41/2)

Luno, tvoje je da nanosiš boli, a moje da budem uplakan u
pustinji tuge
Još od Medžnuna i Lejle to je ostalo kao Božiji dar

Lejlina ljepota i zbunjenost zaljubljenoga za Sukeriju su do-
voljni za prepoznati veličinu pustinje nedaća razdvojenosti:

*Görüp bu hüsn-i Leylâ ile bu şûrîde-etvârîñ
‘Aceb nâ-dîde-i deşt-i belâ-yı firkatüñ kimdür*

(Sükkerî, *Dîvân*, G.19/3)

Ko vidi ovu ljepotu Lejle i ovo tvoje zbunjeno ponašanje
Čudno je da ne vidi golemu pustinju nedaća razdvojenosti

Duhovni svijet je i pustinja žudnje. Sama energija ljubavi, po-
put vjetra nosi zaljubljenoga u pustinju, on gubi vezu s razborom:

*Adı Mecnûn olmag ile `âşık olur mı kişi
Gitdi sahrâya hevâya uydi bir dîvâne şûh
Deşt-i şevk içre Ziyâ’î gibi Mecnûn olmaya
Çün dil-i şûrîde sevdî bir güzel cânâne şûh*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 49/4-5)

Može l' čovjek postat ašik, samo što se Medžnun zove
Divanija, Krasotice, prema vjetru, u pustinju sada ode
U pustinji žudnje ne budi lud (medžnun) poput Zijaije
Jer je srce zaljubljeno zavoljelo lijepu dragu, krasotice

*Nehâr u leyli Mecnûnuñ n'ola geçdiyse mihnetde
Garîbem bî-kesem âvâre-i deşt-i cünûnem ben*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 325/2)

Šta ako je i dan i noć Medžnunova protekla u patnji
Ja sam jadan, bez igdje ikoga, lualica po pustinji ludila

*Hızr-ı râh olmağa besdür bize rûh-ı Mecnûn
Reh-rev-i deşt-i cünûn olsa eger râhilemüz*

(Sükkerî, *Dîvân*, 61/3)

Od spokojnog putovanja bolja mi je Medžnunova duša
Ako mi se jahalica već pustinji ludila okrenula.

Sam Ljubljeni je taj koji potiče duhovnog putnika na odlazak u svijet duhovnosti, baš kako je rečeno u kur'anskom ajetu: "Ti doista ne možeš uputiti na pravi put onoga koga ti želiš da uputiš, – Allah ukazuje na pravi put onome kome On hoće, i On dobro zna one koji će pravim putem poći."²⁴⁵ Naime, On kao vrelo Ljubavi to Svoje svojstvo zrcali na roba koji je u Njegovom znanju prepoznat kao putnik pravoga puta. Kaimija to kroz svoje duhovno iskustvo kazuje stihom:

*Nice zîrekleri mecnûn iden bu
Bu Leylâ itdürür seyr-i beyâbân*

(Kâimî, *Dîvân*, 211/24)

Ona je ta što mnoge razumne ludim (Medžnunima) čini
Ova Lejla potiče na lutanje po pustinji

Slično značenje pronalazimo kod Kaimije u još jednom stihu:

*'Âkılı mecnûn iden bu Leylî'dür
Başda otlar bitdürür te'sîr-i 'aşk*

(Kâimî, *Dîvân*, 117/7)

245 Kur'an, XXVIII/56.

Ova Lejla je ta koja od pametnog napravi Medžnuna
(ludaka)
A ljubav djeluje tako da mu na glavi niknu trave

Kada duhovni putnik postane istinski prisutan u duhovnome svijetu (pustinji), on uspijeva uspostaviti mir sa zvijerima prizemnih strasti:

*Taga düşüp yâr olam vahşilere Mecnûn-sıfat
Hasretüñle oluram dîvâne görmezsem seni*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 486/2)

Otići ću u planine, i kao Medžnun ću se sprijateljiti sa
zvijerima
Od čežnje prema Tebi ću poludjeti, ako te ne mognem
vidjeti.

Pustinja kao duhovni svijet mjesto je iz kojeg potiču i Ljubav i
Ljubljeni, kako to kaže Fevzi:

*N'ola reşkile olursa bana rûh-ı Kays pey-rev
Ki bu deşt-gehden Fevzî yine habîb ü dest-i 'ışkam*

(Fevzî, *Dîvân*, G. 100/5)

Šta ako me Kajsova duša bude pratila s ljubomorom
Jer, s ovog pustog mjesta je, Fevzija, i moj Ljubljeni i snaga
moje Ljubavi²⁴⁶

Budući da je “pustinja/duhovni svijet”, prostor na kojem su i
Ljubljeni i Ljubav, sasvim je logično što sufija poput Ahmeda Ha-
tema Bjelopljaka poziva:

246 Ovdje se autor služi i igrom riječi, tako da se sintagma *dest-i 'ışkam* može prevesti i kao snaga moje ljubavi, ali i kao pustinja moje ljubavi.

*Dili Leylâ-yı hevâ mesken idüüb hâne-be-dûş
Gitme Mecnun gibi yabana, yorulma, eve gel*

(Hatem, *Dîvân*, G. 89/3)

Nastani srce u Lejlinoj sferi, i kuću sa sobom nosi
Ne idi poput Medžnuna ka divljini, ne pati se, kući dođi

U ovom svijetu, u kojem vlada drukčiji sistem vrijednosti, duhovni svijet, pustinja, ruine u kojim obitava Medžnun vrijedne su divljenja, kako to Mezaki kaže:

*Felekde beyt-i ma'mûr-ı sipihre iltifât itmern
Benüm Mecnûn gibi virânededen ğayrı yerüm yokdur
Mezakî h^vâce-i bâzâr-ı 'irfân oldum ammâ kim
Henüz ser-rişte-i tahsîne lâyük gevherüm yokdur*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 73/6-7)

Na svijetu se ja ne divim kući što se k nebu diže
Za me kao za Medžnuna nema mjesta do ruine
Mezakijo, na tržnici od spoznaje uglednik sam ja postao
Al još dragulj vrijedan pomnog čuvanja nisam postigao

Kako sve mesneville o Lejli i Medžnunu koje smo iščitali govore, Medžnun umire u pustinji, gdje ostaje njegov mezar. Ako je uzrok Medžnunove smrti ljubav, onda je on mučenik – pao na putu Istinitoga. Kod Mezakije susrećemo referenciju na Medžnunov mezar u pustinji, koji će se – sve i da iščezne – otkriti pred prijateljima “u prašini mučenika ljubavi”.

*Anı hâk-i şehîdân-ı mahabbetde bulur yârân
Olursa meşhed-i Kays-ı belâ-keş bir zamân ğâyib*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 21/8)

Njega će prijatelji pronaći u prašini mučenika ljubavi
Ako jedanput iščezne šehidski mezar Kajsja paćenika

Medžnun je prema prototekstu u pustinji drukčije budan, drukčije osviješten. U onim trenucima kad dolazi Lejla izdvojena iz karavane, odnosno kada njena deva postaje vodič i znak, Medžnun ne prepoznajući Lejlu osvješćuje svoju, ali i Lejlinu novu stvarnost:²⁴⁷

*Rûh-ı Mecnûnı ider h`âb-ı `ademden bîdâr
Dehşet-i nâle-i bang-ı ceres-i kâfilemüz*

(Sükkerî, *Dîvân*, G. 60/4)

Dušu Medžnunovu učinit će budnom od sna ljudskoga
Silina muzike orkestra praporaca naše karavane

Gdjekad je kod bošnjačkih pjesnika pojam pustinje zamijenjen pojmom brda / planine. Ovdje nećemo spekulirati je li moguće da su bošnjački pjesnici njima stranu divljinu izvanjezičke realije “pustinja” zamijenili u njihovom okruženju poznatom, prisutnom divljinom realije “brda / planina”, već ćemo navesti neke primjere stihova Sulejmana Mezakije i Mehmeda Mejlije Guranije:

*Tutsa `uşşâkuñ n'ola kûh-sârı ey Leylî-hurâm
Her biri Mecnûn gibi âlüftedür âşüftedür*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 105/3)

247 Medžnun ovdje sažima svoju priču: “Avaj, da li da pričam o patnji za Dragom, ili o savjetima prijatelja i grdnjama neprijatelja. Danima sam se od jutra do večeri patio u školi. Na kraju, neprijatelji su me toliko blatili, da moja draga mene jadnog napusti; moja priča cijelom svijetu posta bjelodana, pa moji otac i mati počеше tražiti načina da me izbave. Nekad sam slušao prazne priče vidara, nekad sam se smarao na Sa’ju i tavafu oko Kabe. Ali se vrata nigdje nisu otvorila, prijatelji mi lijeka nisu pronašli. Nekad sam preklinjao Nefvela, ali nikakve koristi od njegove pomoći. Nekad je moja Draga meni ovisnom boli nanijela, i Ibn Selamu druga postala; Nekad sam vjerovao riječima koje mi je Zejd prenosio, i mislio kako je svako njeno obećanje istinito. Život mi je u nadi propao, potpuno me uništila loša sreća. Ukratko, moje tijelo potpuno je shrvao, ni na trenutak me usud nije nasmijao.” (Fuzuli, *Leyla ve Mecnun*, b. 2574-2583, 460-462.)

O ti što se hodeć' njišeš poput Lejle, šta ako se zaljubljeni
u Tebe uhvate planina
Svaki od njih je poput Medžnuna, izludio, izgubio pamet
od ljubavi

*Bir saçı Leylâya dil vir sad-hezâr ümmîd ile
Kays-veş kuh-sâra düş Mecnûn gibi dîvâne ol*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 290/2)

Sa sto hiljada nada dadni srce jednoj što kosu (mrku)
poput Lejle ima
I poput Kajsja idi u planine, budi lud poput Medžnuna

*Ey saçı Leylî nedür şöhre-i 'âlem olmak
Düşeyin Kays-ı belâ-keş gibi kûh-sâra hele*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 385/4)

Ti s kosom boje noći, šta na svijetu slava znači
Kad ćeš kao Kajs nesretni opet u planine stići

*U ljubav tešku zapadoh, planinu tuge zavičajem učinih
Njen soluf me u Medžnuna pretvori, u Lejlu se ne može gledati*
(Mejlja, *Izbor...*, *Kalenderija*, b. 3.)²⁴⁸

*U zanosu sam tužnu planinu izabrao za boravak
Medžnun kaže: ne može se gledati u Lejlin uvojak*

(Mejlja, *Izbor...*, *Kalenderija*, 97, b. 3.)²⁴⁹

*Njene trepavice krvožedne, zaštitu mi ne daju
I u mojoj slabosti mnogo toga od života uzimaju
Svojim rastankom od mene učini Kajsja
Da ne lutam go i bos po brdima, da se približim*

(Mejlja, *Izbor...*, R. 3)²⁵⁰

248 Mehmed Mejlja Guranija, *Izbor iz poezije*, 93.

249 *Isto*, 97.

250 *Isto*, 101.

*Začarane oči pamet mi pomutiše, zna li se?
Kao lotalica Kajs, znam samo za planinu
Već mi je dosta da gledam samo u prazninu
Dođi uplakanom Mejliji, smiluj se, vladarice!*

(Mejlja, *Izbor...*, R. 12)²⁵¹

2.3.3. Oglad o Lejli – Paslika Ljubljenog

U prethodnim poglavljima pokušali smo iznijeti i obrazložiti mišljenje da je u osmanskim mesnevijama ljubavnog sadržaja riječ o tesavvufskoj ljubavi, dakle da se kroz priču o zaljubljenim junacima pokušava protumačiti odnos zaljubljenoga duhovnog putnika-čovjeka i njegova Tvorca, Gospodara, Jedinoga Boga.

Potvrdu našega stava pronalazimo i u stihovima bošnjačkih divanskih pjesnika. Naime, u stihovima u kojim referiraju na Ljubljenog iz određene mesnevia, jasno je da je njihova recepcija Idealnoga Ljubljenog (Lejla / Širin / Jusuf / Azra) u najvećem broju slučajeva upravo sinegdoha za Boga, odnosno da ljubav opjevanu u ovim djelima doživljavaju Istinskom, mističkom ljubavlju. Jedini izuzetak, gdje pjesnik Medžnunovu ljubav prema Lejli doživljava kao profanu ljubav, prepoznali smo u jednom Fevzjinom stihu:

*Çatlaram vâz'-ı dîn-i Mecnûna
Zen nedür k'ola hasret-i 'âşik*

(Fevzî, *Divân*, G. 85/4)

Puknut ću zbog niskog Medžnunova čina
Šta je žena da se zbog nje budi zaljubljenog čežnja

U ljubavi koja je u središtu naših mesnevia prepoznaje se izravni put do Boga, tako da će Vahdetija kazati:

251 *Isto*, 103.

*Leyla diyü diyü dem-i Mevlâya irdi Kays
Görmez misin ki nûr-ı samed hod sanemdedür*

(Vahdetî, *Dîvân*, 28/6)

Do Gospoda Kajs je stig'o, samo Lejlu spominjući
Zar ne vidiš da je svjetlo Utočišta svakome (Sameda) u
samom idolu

I Kaimija u svojim stihovima ističe kako je Ljubljeni – imeno-
vao je zaljubljeni Lejlom ili Azrom, zapravo Gospodar i Tvorac,
odnosno, kako je Ljubav potekla iz Jednosti i samim tim unutar
Jednosti, kako god se ona manifestirala:

*Vâmîk 'Azrâ gözledi / Mecnûn Leylâ yüzledi
'Âşk Mevlâ özledi /'Âşk odına yanalum
Bu 'îrfânda dönelim*

(Kâimî, *Dîvân*, 80/6)

Vamik je Azru gledao / Medžnun Lejlu pogledao
Zaljubljeni Gospodara poželio / Izgorimo u vatri ljubavi
Kružimo u ovoj spoznaji

U priči o Lejli i Medžnunu Kaimija prepoznaje božansku, istin-
sku, mističku ljubav, i to vrlo jasno izriče:

*Fîkr ü zikri âh ü sözi 'aşk-ı yâr
Mecnûn'uñ Leylâ'durur içi taş*

(Kâimî, *Dîvân*, 265/2)

Sve o čemu misli, što spominje, za čime uzdiše i o čemu
govori ljubav je
Medžnunu je Lejla i spolja i iznutra

*Benden banadur göründi Mevlâ
Mecnûn'a kendü oldı vü Leylâ*

(Kâimî, *Varidat*, b. 74)

Od mene se meni ukazao Gospodar
A Medžnunun – on je sam postao i Lejla.

U sljedećem stihu čak referira i na temelj islamskog vjerovanja,
tahlil – “La ilahe illallah”:

*Gider çün lâ kalur illa nice Leylâ olur Mevlâ
Dil-i Mecnun'a bir ola göremez gayrı deyyarı*

(Kâimî, *Varidat*, b. 35)

Kad la (nema) nestane illa (osim) oстане, koliko Lejli se
pretvori u Gospodara
Za srce Medžnunovom sve je jedno, ono ne može vidjeti
druge osobe

Jedini put i jedina istina za sufiju jeste put Ljubavi, i on dovodi
do sjedinjenja:

*Mecâzî 'aşk hakîkatdür tanursañ ötesi Hakk'dur
Gör ol Mecnûn-ı bî-pervâ vücûdı mahz-ı Leylâ'dur*

(Kâimî, *Divân*, 207/3)

Metaforička ljubav je istinita, ako prepoznaš sve izvan
toga je Apsolutna Istina (Bog)
Vidi onog Medžnuna neustrašivog, njegovo tijelo je sama
Lejla.

*Benden yaña dir görindi Mevlâ
Mecnûn'a kendü öz oldı Leylâ*

(Kâimî, *Divân*, 31/78)

Učinilo se da je Gospodar na mojoj strani
Medžnunu je Lejla postala on sam

Put ljubavi je za sufiju jedini put kojim se dostiže cilj:

*Çü Mecnûn vech-i Leylâ'dan irişdi bu tecellâdan
Dilâ sen de bu eşyâdan ara derdüñe bir hâzık*

(Kâimî, *Divân*, 190/6, 363)

Kad je Medžnun zbog Lejle dostigao (cilj), iz ove pojave
Srce, i ti iz ove stvari traži lijeka svom bolu

U Kaimijinim stihovima nalazimo potvrdu za naš stav da samo rijetki, odabrani, najplemenitiji dostojni puta ljubavi, da ih ovaj put izdvaja iz mase, te su upravo zato glavnim junacima ljubavnih mesneviya učinjeni ljudi najplemenitijega roda:

*Kimi Leylâ kimi Mecnûn /Kimi şâdî kimi mahzûn
Kimi fârig yürür meskûn / Bu sugrâda begüm şimdi*

(Kâimî, *Divân*, Mrb. 259/9)

Neko je Lejla, neko Medžnun / Neko je tužan, neko
radostan

Neko je pronašao smiraj, hodi smiren / Po ovoj malo
premise ja sam sada plemić.²⁵²

Kako je Ljubljeni Bog, On je svojim robovima spustio Svetu knjigu Njegovih znakova, ajeta, koju zaljubljeni čita kroz sveti tekst Kur'ana, i prepoznaje u onome što mu se ukazuje od Imena i Svojestava; on u "jednom času noći" može doživjeti vlastiti miradž, na kojemu će mu se otkriti Božija znamenja.

252 Pojam *sugra* koji u arapskom izvorniku, i u turskom jeziku kao posuđenica, ima primarno značenje manji (od), odnosno elativ je pridjeva *sagir*, koristi se kao termin u logici koji prevodimo terminom mala premisa; imamo li u vidu da u silogizmu kao zaključivanju kod kojeg "kad se izvjesne stvari pretpostave, druga jedna stvar, različita od njih proizlazi nužnim načinom, na osnovu pretpostavljenih stvari" (Aristotel, *Topika*) velika premisa jeste opća norma, a mala premisa činjenično stanje koje valja kvalificirati, mi smo se opredijelili za tumačenje dato u gornjem tekstu.

Ben mushaf-ı ruhsâruñ hıfz itmiş idüm cânâ
Mecnûn dahi okurdu “ve’l-Leylî izâ yegşâ”

(Ziyaî, *Dîvân*, Mfrd. 2)

Ja sam mushaf tvoga lica, draga, već napamet naučio
“ve’l-Lejlî izâ jagşâ”²⁵³ čak i Medžnun je učio.

Yiridür âb-ı zer ile mezâr-ı Mecnûna
Yazılsa âyet-i İsrâ “bi `abdihî Leylâ”

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 28/3)

Na mjestu je zlatnom vodom na mezar Medžnuna
Ispisati onaj ajet sure Isra – “bi abdihi Lejla”²⁵⁴

Lâ-cerem lâıyk-ı firdevs ola rûh-ı Mecnûn
Kî aña “sûre-i ve’l-Leyl” ile yazılsa kefen

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 328/5)

Nema sumnje da će duša Medžnunova biti dostojna
Firdevsa
Ako mu se na ćefinu (mrtvačkom pokrovu) ispiše sura
Ve’l-lejl

Zaljubljeni se koncentrira i divi određenim svojstvima Ljubljeno-
nog, što jeste otkrivena manifestacija Bića i/ili Osobnosti Ljubljeno-
nog. U kazivanju o Širin, vidjeli smo da su to njene “slatke usne”
koje simboliziraju Riječ Istine, a u kazivanju o Lejli – obično su to

253 Prvi ajet sure XCII, Kur’an. Pored homonimičnosti antroponima Lejla i im-
enice u značenju noć, moguće je da je pjesnik imao u vidu i tumačenje
sure *Lejl*: “Tako mi noći kada tmine razastre, i dana kada svane, i Onoga
koji muško i žensko stvara, – vaš trud je zaista različit...” U ovoj suri je kroz
opreke dana i noći, muškarca i žene, darežljivca i tvrdice, ovog i onog svi-
jeta jasno iskazano Božije obećanje, štaviše Božija zakletva o posljedicama
različitog truda stvorenih.

254 “Hvaljen neka je Onaj koji je u jednom času noći preveo Svoga roba iz Hra-
ma časnog u Hram daleki, čiju smo okolinu blagoslovlili kako bismo mu
neka znamenja Naša pokazali. – On uistinu, sve čuje i sve vidi.” (Kur’an,
17/1.)

njeni solufi, kosa, gdjekada determinirana mirisom (koji ljudsko osjetilo može zamijetiti tek kada se nađe u blizini) – dakle svojstva koja se percipiraju čulom vida i čulom mirisa.

*Ahvâlimüz ol saçları Leylî ile âhir
Mecnûn gibi 'âlemlere destân olacakdur*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 86/3)

U potonjim vremenima moje stanje s djevom kose kao
Lejla, vrane
Poput Medžnuna postat će ep pred svjetovima

*Ol saçı Leylâ'ya olub Mecnûn
Virdi dil oldı 'âşık-ı meftûn*

(Bajezidagić, *Muradnama*, b. 831)

On postade Medžnun (opsjednut, lud zbog) one što kosu
(vranu) poput Lejle ima
Srce joj dade, i bezumni zaljubljeni postade

*Leylî-i zülfüñe güzelüm ben mukayyedem
Mecnûnuñ işi dünyede bî-kayd oturmadur*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 99/4)

Ljepotice, za tvoj soluf Lejlin vrani ko lancem sam vezan
Pa zar nije Medžnunu na svijetu dužnost sjedit k'o ptica
slobodan.

*Zülfüñ ucından midur göñlüm perîşân oldugı
Her zamân derd ü belâ Mecnûna Leylâdan midur*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 130/2)

Je li s vrha tvog solufa moje srce zalučeno
Je l' Medžnunu vazda s Lejle da on pati dosučeno

*Ol saçı Leylâ beni Mecnûn idüp
Ser-güzeştüm ellere destân ider*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 137/5)

Ta joj kosa, k'o u Lejle Medžnunom me učinila
Doživljaji moji svijetu sve se čine epovima.

Yine cünûnumı depretti Leylî-i zülfün

Lisân-ı halka yine düşdi güft ü gû tâze

(Fevzî, *Dîvân*, G. 129/4, 307)

Opet je tvoj soluf vrani (lejlinski) moje ludilo probudio
Opet je novi trač svjetskih jezika dopao

Bir gice dünyâya gelmiş Leylîyle kâküli

Ol şeker-leb yâr ile Şîrîn süd kardaşudur

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 167/2)

Jedne noći na svijet dođe Lejla i te šiške njene
Ona draga slatkousna i Širin su mlijekom sestre

Gerek kahr gerek lütf it dil-i Fevzîye yeksandur

Senin Leylî-i zülfün Kaysı şerr u hayr bilmez hiç

(Fevzî, *Dîvân*, G. 20/5)

Bilo da ga rastužiš ili učiniš dobročinstvo, Fevziji je isto
Kajs Tvog lejlinskog (vranog) solufa ne zna šta je zlo a šta
dobro

Akla heves-i Leylî-i zülfün bedel aldum

Mecnûnam o sevdâ ile tûl-u emel aldum

(Fevzî, *Dîvân*, G. 109/1)

Zamijenio sam za pamet žudnju za tvojim lejlinskim
solufom

Ja sam Medžnun, i tim sam sevdahom kupio želju kojoj
neće doći kraj.

Nekad zaljubljeni čulom vida (oka na svome srcu) percipira
Lice Ljubljenog; oko Kajsovo vidi lice Lejlino, oko Ferhadovo vidi
lice Širinino:

*Ey dil-i Kays ruh-ı Leyladan olduñsa cilveger
Çesm-i Ferhâd ile kılduñ vech-i Şîrîne nazar*

(Vahdetî, *Dîvân*, 27/1)

O Kajsovo srce, ako si zbog lica Lejlina postalo mazno i
koketno
Ti si Ferhadovim okom bacio pogled na lice Širinino

Nekada se kao oznaka Ljubljenog susreće samo ime, bez deter-
minatora ili svojstava:

*Yâ Rabb `izâr-ı yâr mu `Azrâ didükleri
Mecnûn iden midür beni Leylâ didükleri*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 464/1)

Bože, da li je odraz Drage kada Azru spomenu
Da li je to što me Medžnunom (ludim) čini kada Lejlu
spomenu

Kako pjesnik svoje stanje doživljava veoma intenzivno, i najvi-
še osjeća vlastitu bol, te se, kako smo to već vidjeli, gdjekad iden-
tificira s Kajsom, a gdjekada – u gradaciji – vlastito stanje postavlja
na ljestvicu više od poznatog / općeg Kajsovog stanja, tako su-
srećemo i primjere gdje je individualni Ljubljeni na višoj ljestvici
u odnosu na opću / poznatu Ljubljenu Lejlu ili na neka svojstva
opće / poznate Ljubljene:

*Hüsn-i Yûsuf gül cemâlûñden seniñ bir şemmedir
`âlemi mecnûn ider leylâ-yı zülfüñ müşk-i çîn*

(Şehdi, *Dîvân*, Nat 7/2)

Jusufova ljepota je bogda tvoje đul-ljepote
Svijet medžnunom (ludim) učini kineski mošus tvog
lejllinskog (vranog) solufa.

*Sünbül saçuña öykünür imiş yolayazdum Dîvân
Ey kâküli Leylâ hele Mecnûn olayazdum*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 302/1)

Navodno se o tvojoj sumbul-kosi priče pričaju, da sam je
gotovo počupao
O ti sa šiškama poput Lejle, gotovo da sam ja Medžnun
postao

*La`lün yanında bûse-i Şîrîn telh olur
Zülfün yanında gîsû-yı Leylâ kara kazâ*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 14/2)

Gorka li je pusa Širinina pokraj Tvojih rubinskih usana
Spram solufa Tvog je jad i bijeda duga kosa garava Lejlina

*Saçun Mecnûnidur gîsû-yı Leylâ
`Îzâruñ `özü-h`âhı rûy-ı Leylâ*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 15/1)

Zbog Tvoje je kose pamet smela i Lejlina duga kosa vrana
Pred tvojim se obrazom rumenim lice Lejle stidi, izvinjava

Zaljubljeni je izložen patnji u odvojenosti od Ljubljenog, ali
gdjekada i izravnoj patnji koju nanosi Ljubljeni na kojemu se zrcali i Ime Kahhar – Silni i Moćni, tako da on rastužuje, kažnjava zaljubljenoga:

*Alma şeftâlîmi dir ol lebi hurmâ eyvâ
Kays-ı nâr-ı gama âlûde kılur san Leylâ*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 6/1)

Avaj, veli hurmousna: ne diraj mi šeftelije
Pomislit ćeš da to Lejla Kajsa vatrom tuge mije

*Kavl-i şârih ile şerh olabilür şerhalarum
Ne kazâyâ-yı kazâ-yı dil olur Kaysa kıyâs*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 184/3)

Moje rane moguće je tumačiti riječima komentatora
Koje odredbe usuda srca su usporedive s Kajsom?

*Göñül derdine bakmañ şûh-ı derd-efzâyı seyr eyleñ
Cünûn-ı Kaysa bakmañ behçet-i Leylâyı seyr eyleñ*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 228/1)

Ne obraćajte pažnju na bol u srcu, već posmatrajte
krasoticu što bol pojačava
Ne obraćajte pažnju na Kajsovu opsjednutost, već gledajte
kako je Lejla slatka

*Bilmez mi idün Leylî-i zülfine ki düşdün
Mecnûn-sıfat bî-ser ü sâmân olacaksın*

(Fevzî, *Dîvân*, G. 119/3)

Zar ne b'ješe znao kad si za njen soluf vrani (lejlinski) pao
Kao Medžnun ostat ćeš bez glave i bez imetka

*Eger Mecnunveş Leyla belasın çekmek isterseñ
Gam-ı zülfı gibi ey Vahdeñ saña refik olmaz*

(Vahdetî, *Dîvân*, 51/5)

Ako poput Medžnuna želiš trpjeti nevolju zbog Lejle
Ne može ti biti boljeg druga, Vahdetijo, od patnje za
njenim solufom

*Şehid it Fevzî-i Mecnunı ey Leylî ne olmak var
Ko agyâr-ı vefâ düşmen hasedden çâk çâk olsun*

(Fevzî, *Dîvân*, G. 121/5)

Učini mučenikom Fevziju Medžnuna, Lejlo, šta znači
lijepo je živjeti

Ostavi rivale vjerne, nek' se neprijatelj rasprsne od zavisti.

Ruk'a dûzî-i figâna bakmaz ol Leyla-yı hüsn

Olsa da müjgân-ı Mecnûn'dan nümâyan riştesi

(Hersekli Arif Hikmet, *Dîvân*, Nedovršeni gazel, b. 2)

Ona Lejla, ljepotica ne obraća pažnju na molbu skićenu od jauka

Sve i da su jasno ispisani Medžnunovim trepavicama.

U duhovnom putovanju postoje i stanja kad zaljubljeni gubi nadu u Susret i Sjedinjenje:

Mahabbet kanda Leylâ kanda vaslı kanda sen kanda

Be hey Mecnûn be hey dîvâne kes ümmîdi Leylâdan

(Ziyâi, *Dîvân*, G. 357/3)

Kamo je ljubav, kamo Lejla, kamo sjedinjenje, kamo si Ti Bolan Medžnune, budalo jedna, prestani se više nadati Lejli.

Şeh-i iklîm-i istignâ imiş mahbûblar bilsün

Unutsun vasl-ı Leylâyı diñüz Mecnûn-ı gam-gîne

(Ziyâi, *Dîvân*, G. 417/2)

Nek zna da su ljubljene vladari u sferi zadovoljstva (ili koketnosti)

Neka zaboravi sjedinjenje s Lejlom, recite Medžnunu žalosnom

U doticaju s Ljubljenom zaljubljeni bi doživio ekstazu:

Gerden- naka-ı Leylaya sarılsa Mecnun

Salınurdu yüregi 'ışk ile manend-i ceres

(Sabit, *Dîvân*, G. 154/3)

Da se Medžnun obavije Lejli oko b'jela gr'oca
Od ljubavi srce bi mu zakleptalo poput zvonca

Uzdanje u Istinitog u ovom slučaju vraća nadu:

*Didiler bir gice Mecnûna geliip
Seni Leylâdan ayırdı gerdûn
Âh idüp hakka tevekkül kıldı
Didi "el-leyletû 'l-hublâ" Mecnûn*

(Ziyaî, *Dîvân*, Kit'a, 37)

Jedne noći rekoše Medžnunu
Nebo te je s Lejlom rastavilo
On uzdahnu, s uzdanjem u Boga
Pa im reče da je noć steona (*el-leyletû 'l-hublâ*)

*Kâ'imî Mecnûn Leylî'ye meftûn
Durmaya mahzûn 'azm-i kenâr ol*

(Kâimî, *Dîvân*, 24/9)

Medžnun (ludi) Kaimija Lejlom je opčinjen
Neprestano na tom odredištu budi tužan

*Güzer itmez mezâr-ı Mecnûna
Leylîniñ pâ-y-pendidür halhâl*

(Ziyaî, *Dîvân*, G. 253/5)

Ne može proći do Medžnunova groba
Halhale su bukagije na Lejlinim nogama

*Gafletde göñül kalma / Gel gel uyalum 'aşka
Mecnûn gibi dîvâne / Mahrem olalum 'aşka*

(Kâimî, *Dîvân*, 115/1)

Srce, nemoj ostati u neznanju / Hodi da se prilagodimo
ljubavi

Da postanemo mahremi²⁵⁵ u ljubavi / I ludi poput Medžnuna

*Berk-i hâtif gerdime irmez fezâ-yı 'ışkda
Kays-ı bî-dil pâ-şikeste peyk-ider peydür bana*

(Fevzî, *Dîvân*, G. 3/3)

Bljesak skriveni ne može pasti na moju zemlju u
prostranstvima ljubavi
Kajs nijemi, polomljenih nogu mi donosi vijesti, to mi je
znak

*Tene nâdir ney ile viridi safâyı mutrib
Kays-âvâz-ı hevâ na'râ-ı yâ Leylâda*

(Hatem, *Dîvân*, G. 111/4)

Svirač je tijelu pružio užitak rijetkom muzikom
U tonalitetu Kajsovog glasa i uzviku “ya leyla“

*Degül şeb bir siyeh-çehre 'Arab mahbubıdur şamuñ
Ya Leylidür ki hüsni Kays-ı çarkı kıldı pür-sevda*

(Sabit, *Dîvân*, Miraciye, K. 1/21)

Nije noćca, već je Arap mrka lica što ga cijeli Šam voli
Il' je Lejla što ljepotom Kajsa s neba baš u ljubav čistu
stvorila

Već spomenuti primjer Lejline deve – kao Božijeg znaka koji je doveo Ljubljenog do zaljubljenog i time ostvario svoj cilj – tumačimo kao Sabitovo viđenje Božije sveprisutnosti i sveprisutnosti Njegovih znakova uz iskrenog i potpunog zaljubljenog:

255 Mahrem, osoba koja je po islamskim zakonima bliska drugoj osobi, tako da može vidjeti i mjesta koja su pokrivena za druge; primjer – mahrem ženi je njen otac, muž, brat, sin.

*Her gün mezar-ı Kaysda bilmem nedir işi
Bugdayını satdı naka-ı Leyla deve dişi*

(Sabit, *Dîvân*, Ebyat, 556)

Ne znam šta će svakog dana Kajsu na mezaru
Kad Lejlina deva prodade pšenicu, i to onu najkrupniju

2.4. ISKENDERNAMA – ISKENDER, VODA ŽIVOTA I BRANA U ZRCALIMA BOŠNJAKA

Predma u djelima naših pjesnika, pri spomenu Iskendera (Aleksandra Velikog) nema referencije na epizodu ljubavne priče o Iskenderu i Gülşah (v. Ahmedi, Iskendername, b. 1339-1933), kako djelo nesumnjivo govori o njegovoj potrazi za Vrelom Života, mi ćemo navesti nekoliko primjera stihova bošnjačkih pjesnika u kojim se referira na sadržaj Iskendername, odnosno na predaje o Iskenderu. Mi ovdje ne namjeravamo ulaziti u raspravu o tome da li je Iskender Zul'Karneyn spomenut u Kur'anu²⁵⁶ i Aleksandar Makedonski historijski jedna ličnost. Budući da se u literaturi koja je predmetom našeg istraživanja tretira kao jedna ličnost, mi ćemo ju nazvati Iskender/Aleksandar Islamskog Parnasa. Iz sadržaja ovog obimnog epa, kako smo već naveli, iščitavamo Iskenderovo "Osvajanje Vremena" (vrijeme i prostor su u ovim djelima, kako smo to već više puta istakli, apstraktne kategorije, u kojima prepoznajemo referencije na sedimente civilizacije /od iskustva spoznaja do umjetničkog iskaza/ nastale na određenim konkretnim prostorima i u konkretnim odsječcima vremena) i njegovu opsesiju za pronalaskom Vrela – Vode Života. Također, Iskender Islamskog Parnasa u svom pohodu u kojem osvaja svijet – i Istok i Zapad – zapravo osvaja i mikrosvijet, gradi sebe kroz spoznaje, u njemu se kao u zrcalu ogledaju suprotstavljena svojstva Gospodara.

2.4.1. Iskenderovo ogledalo

U poeziji se često susreće sintagma "âyîne-i Iskender", odnosno u jedan kontekst uključeni pojam *âyîne* / *mir'at* i ime *Iskender*. Ova sintagma (Aleksandrovo / Iskenderovo ogledalo), kako to Fehim

256 Kur'an, 18/83-98.

Nametak u svom *Pojmovniku divanske i tesavvuvske književnosti* navodi, simbolizira “ogledalo u kojem se ogleda cijeli svijet” i zasniva se na legendi o tome kako je Aleksandar Veliki po osvajanju Egipta “osnovao Aleksandriju i dao da mu najveći znalci tog vremena načine ogledalo okrenuto moru koje će pokazivati svaki brod koji je udaljen od luke na mjesec dana plovidbe.”²⁵⁷ Pala, pored legende koju prenosi Nametak, prenosi i druge legende, između ostalih i onu po kojoj je po Aleksandrovom naređenju Aristotel načinio to ogledalo, ali i onu po kojoj je indijski vladar Keyd darovao Iskenderu četiri dragocjenosti među kojima je i čudotvorno okruglo ogledalo.²⁵⁸ Ahmedi u svom spjevu također govori o ovim Keydovim darovima (vidi poglavlje o Iskenderovom pohodu na Indiju, b. 1935-2854), prema kojoj je indijski vladar Keyd poklonio Iskenderu neprocjenjive dragocjenosti, između ostalih i ogledalo, u kojem su se razaznavali istina i laž, iskreni i lažac. Keyd je moćan i bogat vladar, jedne noći usni kako se iz Bizantije pojavljuje sjajni mjesec koji obasjava čitav svijet, a zvijezde pred njim padaju ničice. San mu tumači Mehran i kaže kako će se iz Bizantije pojaviti vladar koji će ovladati svijetom, kojem će se morati pokoriti hanovi, i svako ko mu se ne pokori bit će ubijen, te ga savjetuje da se pokori Iskenderu (b. 1977-1996). Nakon izvjesnog vremena, dolazi Iskender i poziva ga da mu se pokori (v. Iskenderovo pismo Keydu, b. 1999-2017), te ovaj, znajući da će bude li se upustio u sukob s Iskenderom izgubiti i glavu i čast, rješenje pronalazi u tome da pošalje darove Iskenderu, četiri dragocjenosti koje je jedino on imao. Prva dragocjenost bio je veliki indijski mudrac, druga najvrsniji liječnik tog vremena, treća je bila “čaša za koju čak nije bio čuo ni Džem. Zimi i ljeti neprestano su iz nje pili, i nikad vino i vodu ne bi potpuno ispili. Kad bi sto godina iz nje vodu i vino pili, opet ni vodu ni vino ne bi potrošili. Vino iz te čaše čisti rubin b’ješe, a voda

257 V. Nametak, *Pojmovnik...*, 44-45.

258 Pala, *Ansiklopedik Divan...*, 62-63.

za dušu dar s nebesa b'ješe". (b. 2034-2036). Četvrta dragocjenost bila je prelijepa Keydova kći. Na stihovima o čaši smo se posebno zadržali, budući da poglavlje u kojemu se spominje predaja o čaši – na kojoj se, kako to kasnije saznajemo, zrcali Istina – slijedi iza ljubavne priče o Iskenderu i Gülşah; teme u ovom poglavlju o Keydovim darovima Iskenderu, kojih se Ahmedi u pred kraj poglavlja dotiče u „raspravi s indijskim mudracem“, ukazuju na mistički karakter spjeva, pa time i mistički karakter Iskenderovih pohoda i osvajanja, i mističku simboliku Iskenderove čaše-ogledala kao srca *potpunog čovjeka* (insan-i kamil) u kojemu se zrcali Apsolutna Istina. Otuda pojam Iskenderovog ogledala najprije čitamo kao simbol čistoga srca potpunog (usavršenoga) čovjeka. Za Kaimiju je ta čaša Ljubav:

*Bu 'aşk İskender'e âyîne oldı
Budur Hızr'a içüren âb-i hayvân*

(Kâimî, *Dîvân*, 211/30)

Ova je Ljubav Iskenderu postala zrcalo
To je ono što je Hidra vodom života napojilo.

I kod Şehdija pronalazimo pojam “ogledala u kojem se zrcali svijet” koji se javlja u paru s imenom Iskendera, i vidimo da ga tumači kao čisto srce:

*Zamîr-i sâfî bir âyîne-i 'âlem-nümâdır kim
Göreydi gibta eylerdi aña İskender-i kübrâ*

(Şehdî, *Dîvân*, K. 26/11)

Čisto srce je zrcalo u kojem se svijet ogleda
Da ga je Iskender Veliki vidio, zavist i žudnja za njim bi ga obuzela.

I kod Sabita u „Bajramskoj kasidi“ susrećemo simbol Iskenderovog ogledala u kojem se uvijek zrcali Voljeni:

*Ya Sikender mi degül o kimse kim ayinesin
Sin-i simin-beran-ı dilberi nevşad ider*

(Sabit, Bajramska kasida; XXXII /9)

Zar nije Iskender onaj čije ogledalo
Donosi uvijek novu radost u odrazu tijela Ljepotice, što
srebrenu svjetlost prosipa

Sabit također ovo ogledalo vidi kao simbol čistoga srca:

*Düşse Hayâli gönlüme guya cemalini
Mir'at-ı hoş-nüma-yı Sikenderde gösterür*

(Sabit, *Dîvân*, G. 104/3)

Ako se Njegov odraz pojavi na mome srcu, čini se Njegovu
Ljepotu
Na Iskenderovom ogledalu Ljepote pokazuje

Kod Rušdija nalazimo sljedeći stih:

*Âyîne-i İskenderi biz neylerüz ey dil
Âyîne-i dil 'âşika bir veche hasendür*

(Ruşdî, *Dîvân*, G. 56/3)

Srce, šta bismo mi sa zrcala Iskenderova
U jednom smislu zrcalo srca je dobro za aşıka

Ogledalo koje se vezuje za Iskendera u Šehdijevim stihovima nije nužno ezoterijski simbol, već ono u pjesmama profanog sadržaja simbolizira prostor na kojem se ukazuju realije vezane za vidljivi, zemaljski svijet:

*Geldi çok kişver-güşâ bu 'âleme sâhib-zuhûr
Gösterir mir'ât-ı kevn içre nice İskenderi*

(Şehdî, *Dîvân*, *Zafername*, 45/75)

Na ovom svijetu se pojavilo mnoštvo osvajača pomamnih
Ogledalo Svijeta pokazuje mnoštvo Iskendera.

Čini nam se da i Fevzija i njegov prethodnik Zijaija referiraju
na čašu u kojoj se svijet ogleda, a o kojoj nam Ahmedi u svom epu
pjeva:

*Seyran-ı dü-gîti ise kasdun çü Sikender
Âyîne-sıfat câm-i dilün sade gerekdür.*

(Fevzî, *Dîvân*, G. 58/3)

Iskendere, ako ti je namjera uživati u ljepotama oba
svijeta
Potrebna ti je samo čaša srca koja ima svojstva ogledala.

*Dem-be-dem derd ü belâdan dürlü sûret gösterür
Câ-be-câ dökmiş suyu âyîne-i İskenderî*

(Ziyâî, *Dîvân*, K. 11/14)

Svakoga trena pokazuje različita lica boli i nedaće
Tu i tamo je čaša Iskenderova prolila tekućine

Na ovu čašu referira i Rušdi:

*Destüme âyîne-i sâgar girerse lâ-cerem
Ben de İskender gibi dünyâyı seyrân eylerem*

(Rüşdî, *Dîvân*, G. 102/8)

Bez grijeha, da mi do ruku ogledalo čaše dopadne,
I ja bih poput Iskendera posmatrao svijet

2.4.2. Od ogledala do vrela Vode Života

U divanskoj poeziji često je pretakanje i približavanje značenja
određenih simbola, tako da imamo primjere polisemije jednog
simbola (kako smo vidjeli s primjerom Iskenderovog ogledala),

kao i primjere istoznačnosti različitih simbola. Vrlo je zanimljivo transponiranje značenja simbola, na koje ćemo pokušati ukazati jednostavnim logičkim povezivanjem značenja naizgled sasvim različitih sintagmi frekventnih u ovoj poeziji.

Imali smo primjer ogledala – okruglog ogledala koje je Keyd poklonio Iskenderu – u kojemu se zrcali Istina, razdvaja Istina od neistine, ogledala u kojem se ne odražava lik lašca. Naravno, kako je Bog Apsolutna Istina, tako su i sve pojavne i duhovne istine samo dijelovi Apsolutne Božanske Istine. Spomenuto ogledalo kod Ahmedija (a vidjeli smo preuzeto i kod Zijaije, Fevzije i Sabita) jeste čaša (sačinjena od stakla ili kristala, ona je slična ogledalu na kojem se fizički zrcali Istina, i ispunjena vinom Istine koje koliko god ispijali, nikada ne nestaje). U ovom slučaju u jednom simbolu, u skladu s idejom Jednosti, sažeti su i forma (staklo i pojavno zrcaljenje) i sadržaj (vino Božanske Istine koje ispijanjem osigurava vječni život /u ugodnosti spoznaje, zadovoljstva Bogom i Božijeg zadovoljstva čovjekom, Božije blizine, i mogućeg utakanja u Jedinstvo Bitka/ i približava se značenju simbola Vode Života). Vino (Božanske) Istine kao Božija Riječ ispija se izravno iz čaše / pehara ili kroz interpretaciju – s rubinskih (sučeljavanje po boji) usana Voljenoga Bića – savršenoga učitelja kojemu je uliveno znanje / spoznaja Istine. Tako simbol *rubinske usne* (s kojih teče Vino Istine > Riječ Božija izlivena kroz usta savršenog učitelja) postaje istoznačnica simbolu “Iskenderova čaša” i “Iskenderovo ogledalo”:

Leb-i la`lüñ ki anuñ teşnesidür Hızr u İskender

Rakîbe rûh-ı sâñîdür baña semm-i helâhildür

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 101/3)

Tvoje rubinske usne za kojim žedni žude Hidr i Iskender
Za rivala predstavljaju njegovu drugu dušu, a za mene su
smrtni otrov

Navedimo još jedan primjer Zijajinog stiha u kojem usta Voljenog Bića poistovjećuje s vrelom Vode Života:

Âb-ı hayat katresidür leblerüñ seniñ

Hızr u Sikender içmedi hergiz içilmedi

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 463/4)

Voda života je kapljica s Tvojih usana

Hidr i Iskender je nisu ispili, ona još nije ispijena

Na predaje o Iskenderovoj opsesiji da pronade vrelo Vode Života Zijaija i ovako referira:

Âb-ı hayâta irmedi aña ki saltanât

Sovuk suyuñ da içmedi İskender ey cihân

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 362/2)

Pozicija vladara ga nije dovela do Vode života,

Svijete, Iskender se nije napio studene vode s njegova vrela

Aña gösterdiler bu menba'-ı âb-ı hayâtı kim

Ne İskender anı bulmuş ne görmüş dîde-i ecnâd

(Şehdî, *Dîvân*, K. 90/24)

Pokazali su mu ovo vrelo Vode Života

Što ga ni Iskender nije našao, niti je vidjelo oko vojnika

Iskenderovo (hrabro) srce je također jedan od simbola koji smo pronašli kod Sukerije:

Olsak n'ola ger mastaba-ârâ-yı mahabbet

Cem-bezm ü Sikender-dil ü Fağfûr-siriştüz

(Sükkerî, *Dîvân*, G. 50/2)

Šta kad bismo bili ukrasi na divanu ljubavi
Mi smo vesele družine Džemove, srca Iskenderova i ćudi
kineskog vladara.

2.4.3. Iskenderova brana

Pored simbola u čijem su središtu pojmovi “Iskender“ i “Ogledalo“ u divanskoj poeziji susreće se i referiranje na predaju da je “Iskender podigao branu koja će štititi narod od mitskog naroda s Istoka, Jedžudža”.²⁵⁹ Naime, ova predaja temelji se na kur’anskom kazivanju.²⁶⁰ Fehim Nametak u svom *Pojmovniku* navodi primjer jednog Sabitovog stiha koji u autorovom prijevodu na bosanski jezik glasi: “S naroda je skinuo muku (tiraniju) evropskog Jedžudža, podiže branu od zlatne mreže poput Aleksandra.”²⁶¹

*Gelüp kesüp çü Sikender o sedd-i ma’hûdı
Aķıtdı Mısra yine nîl-i mevc-efşânı*

(Sükkerî, *Dîvân*, G. 23/21)

Dođe i podiže poput Iskendera onu branu čuvenu
Učini da ponovo po Misiru poteče Nil što prosipa talase

I Zijaija će u kasidi Mehmed-paši referirati na Iskenderovu branu/zid:

*Leb-i deryâda binâ eyledüğüñ kal`a şehâ
Zann ider anı görüp sedd-i Sikender deryâ*

(Ziyâî, *Dîvân*, Kasida u pohvalu Mehmed-paši, 1/30)

Kraj mora si podigao tvrđavu, državniče
Ko je vidi, Iskenderova brana na moru da je, pomislit će

259 V. Nametak, *Pojmovnik...*, 138.

260 Kur’an, 18/93-97.

261 *Isto*.

Kod Šehdija pronalazimo još jedan stih u kojem se spominje Iskenderovo podizanje brane:

*Çekiip sed fitne-i âşûba İskender gibi el-Hak
Ki oldu Ka'be-i âmâl sulha sa'y ile bânî*

(Şehdî, *Dîvân*, Stihovana sulhnama, 83/47)

Pred sijačima smutnje podigao je branu (zid) poput
Iskendera, Istiniti
Da je velikim trudom²⁶² podigao Kabu djela za mir

Kod Sabita pronalazimo i stih u kojem. hvaleći njegovu hrabrost i čvrstinu, poredi Selima Giraja s Iskenderom:

*Sikenderane metanetle sinetin gererek
'Aduya sedd olur ol kuh-pare-i pulad*

(Sabit, *Dîvân*, K. VII/35)

Isprasio se, s čvrstinom svojstvenom Iskenderu
Taj komad stijene čelične postao brana Neprijatelju

2.4.4. Iskenderova varka za Kajdafu

Još jedna legenda o Iskenderu vezuje se za njegovu borbu s Kidafom / Kaydafom/Kajdafom. Ovu legendu će u poglavljima o Izmiru i o tvrđavi Kadifekale (starog imena Kajdafa) prenijeti i Evlija Čelebi u svom putopisu u kojem vladaricu Kaydafu spominje kao

262 Treba imati u vidu polisemičnost lekseme *sa'y*, koja znači primarno trud, rad, sekundarno značenje je posao, ali označuje i saj, obred prilikom obavljanja hadža, kada se trči između Safe i Merve. Naime, ovaj obred predstavlja podsjećanje na ženu poslanika Ibrahima, Hadžeru, koja je sedam puta bosonoga trčala između brežuljaka Safe i Merve kako bi pronašla vodu za svog novorođenog sina. Ovaj pojam kao pravni termin označuje i naporni rad roba kojim se rob oslobađa svog robovskog statusa i zadobija status slobodnog čovjeka.

vladaricu Mramorne oblasti.²⁶³ U Ahmedijevoj mesneviji *Iskender-name* Kajdafa je vladarica Magreba koja živi u Andaluziji (Vidjeti spjev o Iskenderu i Kajdafi, vladarici Magreba, i o varci koju je postavio Kajdafi, b. 4444-4802.). Predaja kaže kako je Iskender obećao Kajdafi da neće ratovati s njom, međutim, prokopao je more-uz da se More uz obale Bizanta (Mramorno?) izlije u Sredozemno more, i tako potopio zemlju kojom je vladala Kajdafa. Zijaija u dva stiha svojih gazela referira na ovaj događaj:

*Akıtdı bahr-ı eşki Sikender-sıfat o şâh
Gark eyledi vücûdumu çün mülk-i Kaydefâ*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 24/4)

Taj Vadar sa svojstvima Iskendera učinio je da se more
suza izlije
Da moje tijelo poput Kajdafina carstva potopom voda
prekrije

*Ruhuñ terk eylesün bu reng ü âli Kaydefâ-âsâ
Sirişküm üstüñe deryâ çeker yohsa Sikender-vâr*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 72/4)

Nek Tvoj se obraz prođe ove boje i rumeni²⁶⁴ poput
Kajdafe
Ili će poput Iskendera, privući more na moje suze

263 V. Mertcan Akan, "Evliya Çelebi'nin İzmir'inden Dikkat Çekici Unsurlar", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, XI/2 (2011), 195-214.

264 Ovdje se autor služi igrom riječi, jer pored osnovnog značenja boja, leksema *reng* može imati i značenje varka, obmana, a pojam *al* osim – crven, boje plamena, može imati i značenje varka, taktika, tako da bi moglo značiti i: Nek ti se obraz prođe varke i taktike...

2.4.5. Iskenderova kruna, Iskender i njegov učitelj Aristotel

Kod Zijaije imamo još dva primjera u kojim spominje Iskendera: Iskenderova kruna i Iskenderov odnos s njegovim učiteljem Aristotelom.

Bugün lâleyle nergisden çemen pür zîb ü zîverdür

Biri Cem câmidur sâkî biri tâc-ı Sikenderdür

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 66/1)

Danas je tratina lalom i narcisom nagizdana, okićena

Jedno je, sakijo, čaša Džemova, a drugo kruna Iskenderova

Söyledür tab`um benüm ol şâh-ı hûbân fi'l-mesel

İlm ü hikmetden Aristoyı Sikender söyledür

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 165/2)

Moju prirodu na govor potiče ta Kraljica Ljepotica, kao što

Aristotela na priču o znanju i mudrosti potiče Iskender

2.5. VAMIK I AZRA

Tek ćemo podsjetiti da se prva mesneviya s ovom temom u perzijskoj književnosti javlja s Unsurijem u 11. stoljeću, da bi se još trinaest drugih perzijskih autora okušalo u pripovijedanju ove priče.²⁶⁵ U osmanskoj književnosti spjev o Vamiku i Azri napisali su Behiştî Ahmed Sinan Çelebi (umro 1507), Kalkandenleli Muidi (Tetovo, umro 1585), Manisalı Cami'i, Havayi Mustafa (umro 1607), Bedîî (rukopis sačuvan u Arheološkom muzeju u Istanbulu, sadrži oko 6.000 bejtova), Kuburi-zade Abdurrahman Rahmi (djelo nije pronađeno, autor umro 1715) i Hamzavi (djelo nije pronađeno). Međutim, najveću popularnost je stekla Lâmi'î Çelebijeva *Vâmîk u Azrâ*, koja predstavlja prijevod Unsurijeva djela, dopunjen slikama raskoši i dvorskog života pjesnikova vremena, obogaćena likovima iz bajki koji zaplet čine dinamičnijim, a napisana je po narudžbi sultana Sulejmana Zakonodavca. Ova lirska romantična mesneviya karakteristična je po tome što svi protagonisti, nakon mnoštva nedaća, kao nagradu za svoju istrajnost na putu dobra i na strani dobrih, pronalaze zasluženu sreću.²⁶⁶

Obratimo pažnju na nekoliko stihova naših autora, poput Hasana Zijaije, Sulejmana Mezakije, Zekerijaa Sukerije, Fevzije, Vahdetije Dobrunjanina i Derviš-paše Bajezidagića, u kojima se referira na likove iz ove priče.

265 Uporište: *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi – Devirler/İsimler/Eserler/Terimler* 1/8, Dergah Yayınları, Istanbul, 1998, 8. tom, str. 505-506; dr. Beçir Džaka, *Historija perzijske književnosti*, Naučnoistraživački institut Ibn Sina, Sarajevo, 1997, 177-178.

266 Upor. Gönül Ayan: "Lâmi'î Çelebi'nin Hayatı, Edebi Kişiliği ve Eserleri", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Selçuk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, god. 1, br. 1, novembar 1994, 43-65.

1. Zijaija u svojoj mesnevidi o Šejhu San'ânu ukazuje na teme ljubavnih mesnevia kojima su se bavili drugi autori, i kao jednu od tema spominje i Vamika i Azru.

*Kimisi –Vâmiķ u 'Azrâyi dimiř
Kimi Mecnûn ile Leylâyi dimiř*

(Ziyâi, *Mesnevî*)

Neko je kazao o Vamiku i Azri
Neko je pripovijedao o Medžnunu i Lejli

2. Azra je Ljubljena, kojoj priliči da bude gorda i zavodljiva, i zaljubljeni (Vamik) to svojstvo prihvaća i oprašta, unatoč svim patnjama koje Ljubljena tim svojim stavom nanosi.

*Dil-berüñ derd ü gami cânumuza minnetdür
Vâmika sorsañ olur `iřve-i `Azrâ ma`zûr*

(Ziyâi, *Divân*, G. 108/4)

Mojoj duši je dobročinstvo bol i patnja za Onom što srce
privlači (Ljepoticom)
Da Vamika pitaš, Azri bi bilo oprosteno to što se gordi i
zavodi

3. Razdvojenost zaljubljenih, niz prepreka za njihovo sjedinjenje jedan je od klišea ljubavnih mesnevia. Kod Mezakije taj kliše prikazan je spomenom Vamika i Azre.

*Beni görsün anunla bir yirde
Görmeyen Vâmık ile Azrâ'yi*

(Mezakî, *Divân*, G. 424/3)

Neka me s njom na jednom mjestu vidi
Onaj što Vamika i Azru zajedno ne vidi

4. Sukerija u jednom stihu uspostavlja paralelu između likova mesnevia koji na ovom svijetu nisu dočekali sjedinjenje (ili kojima je sjedinjenje s Ljubljenim u pojavnom svijetu irelevantno, jer oni

su u stanju smirene duše, na četvrtom stupnju tarikatskog napredovanja – dostigli su Istinitog bez stvorenog) poput Medžnuna i Ferhada, koji sjedinjenje doživljavaju na tragu hadisa “Niko od vas neće vidjeti svog Gospodara dok ne umre”, i Vamika kao lika koji predstavlja skupinu onih koji “vide Boga i u aktivnom i u pasivnom obliku”, onih koji vole “svoga Gospodara na čijemu su liku”, onih koji kroz stvoreno (kroz skup stvorenog kao manifestaciju Njegova djelanja) prepoznaju i vole sva djela, svojstva i Biće Stvoritelja. U svijetu prvih ne postoji ništa osim Njega, pa tako ni želja za onim na što su “zaboravili”. Drugi su svjesni Jedinstva u zbiru i zbira u Jedinstvu, i samim tim njihova bol zbog neostvarenog ostvarivog je intenzivnija:

*O şûh Kays ile Ferhâda bakmasun görsün
Dil-i belâ-zedeyi seyr-i Vâmîk isterse*

(Sükkerî, *Dîvân*, G. 125/3)

Nek ta zavodnica ne gleda Kajsu i Ferhada
Ako hoće posmatrati Vamika, nek vidi srce nesretno

5. Pjesnici referiraju i na moment “bljeska“ koji doživljava Vamik kada vidi odraz Azrina lika naslikan na svili.

*Yâ Rabb `izâr-ı yâr mı `Azrâ didükleri
Mecnûn iden midür beni Leylâ didükleri*

(Ziyâ, *Dîvân*, 464/1)

Gospodaru, zar je lice drage kad Azru²⁶⁷ spomenu
Zar mene Medžnunom čini to što Lejlu spomenu

*‘Aceb mi ‘îşk ile ben Vâmîk’un adın unuttursam
Nigârum hüsn ile çün nâm-ı ‘izarı unutturdu*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 418/3)

267 Ovdje je moguće da se radi i o igri riječi: leksema azra kao opća imenica znači djevica.

Zar bi bilo čudo kad bih ja svojom ljubavlju doprinio da se
zaboravi na ime Vamikovo
Jer moja Ikona (Ljepotica) natjerala je da se zaboravi i
spomen (ukazanja) lica

*Sûret-i Azra'dan itdün Vamık'a 'arz-ı cemal
Ol tecellî eyledi anı özinden bî-haber*

(Vahdetî, *Dîvân*, G. 27/3)

Vamiku si preko Azrine slike predočio Ljepotu
Ona je pokazala njen odraz, ne dajući saznanja o Biti (Bića)

6. Iako je uzdisati nad vlastitim usudom grijeh, uzdisati u tuzi zbog odvojenosti od Ljubljenog, uzdisati u kajanju nad svojim grijesima nije grijeh. Vamik je idealni ljubavnik koji svjesno bira i u potpunosti slijedi učitelja Puta Ljubavi, i otuda je bezgriješan:

*Ben ey pür-cefâ Fevzî-veş ah eyler kıyas etme
Ben ol Vâmık-pesend-i mürşid-i 'ışkam günah itmem*

(Fevzî, *Dîvân*, G. 104/7)

O Ti koja samo patnje nanosiš, ja poput Fevzije uzdišem,
ne pravi poredbe
Ja sam Vamik koji prihvaća duhovnog učitelja (muršida)
Ljubavi, ne činim grijehe.

7. Divanski pjesnici nerijetko uspoređuju sebe s nekim od “idealnih ljubavnika”. Jedan od njih je i Derviš-paša Bajezidagić koji kaže:

*Vakıf olsaydı derdime Vamık
Diyemiye kendüsüne ol âşık*

Da je Vamik osjećao moju bol
Ne bi sebe nazivao zaljubljenim.²⁶⁸

268 Adnan Kadrić, *Muradnama Derviš-paše Bajezidagića*, b. 752, 256-257. Kadrić ovaj stih prevodi ovako: “Da je Vamik moju Tugu (kušnje pročišćenja) spoznao, Da je zaljubljen, on ne bi za sebe rekao”; A Fehim Nametak: “Kad bi Vamik stao pred moj bol, ne bi za sebe rekao da je ašik.” (*Pojmovnik...*, 251.)

2.6. EDHEM I HUMA

U divanskoj poeziji Bošnjaka koju smo pregledali tokom našeg istraživanja nismo našli elemente koji bi na bilo koji način upućivali na sadržaje mesnevia o Edhemu i Huma. Međutim, ova mesnevia predstavlja legendu koja nas vodi do generacije prije rođenja Ibrahima sina Edhemova, Ibrahima b. Edhema b. Mansura b. Jezida b. Džabiru't-Temimija,²⁶⁹ vladara Belha, koji je između trona i Puta Ljubavi odabrao Put Ljubavi. Čini se da je u divanskoj poeziji veoma često spominjana snažna figura Ibrahima sina Edhemovog (kao simbol osobe spremne odreći se prijestolja, imetka, svih blagodati prividnoga svijeta za račun Puta koji vodi u sreću na stvarnom, Vječnom svijetu) motivirala i sadržaj ove mesnevie. Naime, nije nimalo neobično da legenda o личности na koju se u tolikoj mjeri referira u književnosti motivira i nastanak legende o okolnostima u kojima je ta ličnost došla u javni svijet, osobito ako je riječ o kulturi u kojoj živi uvjerenje da odgoj ne kreće rođenjem djeteta, već odgojem prethodne generacije, odnosno, generacije roditelja.

*Evliyânuñ cezbesidür bu sülûk
Tâc ü tahtdan geçer ugrayan mülûk
Edhem gibi 'aşka düşer çok bölük
Belh şehri ilidür 'Abdü'l-Kâdir'üñ*

(Kâimî, *Dîvân*, Ilahija u jedanaestercu, No 160, 5. strofa)

Ovo je putovanje ekstaza bogougodnika
Vladar koji njime prođe, odustane od krune i trona
Mnoge će se skupine prepustiti Ljubavi poput Edhema
Grad Belh je kraj iz kojeg potiče Abdulkadir

269 F. Nametak, *Pojmovnik...*, 85 i 183.

*Bil öğren şâh Edhem'den geçüb bu meyl-i dirhemden
Bu derde al bu merhemden hisâbuñ kalmaz 'ukbâda*

(Kâimî, *Dîvân*, G. 165/8)

Ugledaj se na šah Edhema i prođi se sklonosti za novcima
Za ovaj bol uzmi ovaj lijek, na Vječnom svijetu nećeš imati
(nezavršenih) računa

*Biri ol şâh-ı Edhem'dür
Nice dertlüye merhemdür
Ayıran halkı derhemdür
Ne bu gaflet uyanmaz mı*

(Kâimî, *Dîvân*, Mrb. 262/2)

Jedan od njih je onaj šah Edhem
Mnogima bolnim je mehlem
Ljude razdvaja nered
Kakav je ovo zaborav, zar nema buđenja

*N'ola dil-beste-i emval-i cihan olmazsa
Meslek-i himmetidür vadı-i ibn-i Edhem*

(Sabit, *Dîvân*, K. VII/29)

Šta bi bilo kad ne bi bilo zaljubljenih u dragocjenosti
ovoga svijeta
Put nastojanja (da se ostvari cilj sjedinjenja) dolina je sina
Edhemova

*İşk-ı halet nidügin bilmek dilerseñ mâ-hasal
'Aleme 'ibret yeter İbrâhîm Edhemden murâd*

(Vahdetî, *Dîvân*, G. 7/11)

Ako konačno želiš saznati što čini stanje ljubavi
Svijetu je dovoljna pouka želja Ibrahim Edhema

*Ibrâhîm Edhemi gör tahtını terk eyleyüben
Dün ü gün kendi özüñ eyledi mihmân kepenek*

(Vahdetî, *Dîvân*, G. 72/10)

Pogledaj Ibrahim Edhema, napustio je svoj tron
Prosta pastirska odjeća učinila je da stalno bude gost
(stranac, putni)

*Terk idüp saltanatı bir nice dem Edhem-veş
Sırru'l-gayb olmuşdı kûçe-i uzletde mukîm*

(Şehdi, *Dîvân*, K. 18/6)

Mnogi su velikani poput Edhema kraljevstvo napustili
I tajna iz svijeta skrivenog, smještena u uzanom sokaku
osame postali

*Görüne bir dem o şuhûñ Şehdiyâ la'l-i safâ-bahşın
Şikest-i câm-ı zühd eylerdi olsa Edhem-i 'âlem*

(Şehdi, *Dîvân*, G. 127/7)

Da se samo na trenutak ukaže one zavodnice rubin što
dušu razgaljuje
Da je Edhem ovoga svijeta, Šehdija, flašu pobožnosti htio
bi da razbije

Sasvim je jasno da ljubavna mesnevija o Edhemu i Huma nije motivirala spomen Edhema, sina Ibrahimova u kratkim poetskim formama, već je predaja o ličnosti paralelno motivirala i nastanak spjeva, i spomen njegova imena kao metonimije za osobu koja se zarad uzvišenja u vječnosti odriče svih zemaljskih privilegija.

2.7. TRAGAJUĆI ZA ŠEJHOM ABDURREZAKOM

Bremenitost sadržaja Zijaijeva spjeva o Šejhu Abdurrezaku, odnosno Šejhu San'ânu, kao i Attarove zgusnute priče o ovom junaku, zorno ukazuje na granice i ograničenja puta uma i puta srca, i vjerno oslikava oscilacije koje duhovni putnik ima u svom putovanju. Ako bismo sasvim subjektivno imali pravo odabrati sadržaj kroz koji najbolje prepoznamo i stupice jastva, i granice puta uma i puta srca, i duhovni put, to bi bila priča o šejhu Abdurrezaku. Otu da smo očekivali da će motivi iz ove priče biti frekventni kod pjesnika čija smo djela obrađivali. Na samu priču o Šejhu Abdurrezaku, izvan mesneviya, koja je bila predmetom našeg istraživanja, u svom *Divanu* izravno referira Hasan Zijaija. I na osnovu mesneviya na ovu temu bjelodano je da je ovaj bošnjački pjesnik proniknuo u put Šejha San'âna. U jednom gazelu on uspostavlja subjektivan odnos s ovim duhovnim putnikom, osvješćujući svoju poziciju početnika na duhovnome putu u odnosu na Šejha San'âna, čija mu je duhovna pomoć (kroz usvajanje njegovog duhovnog iskustva) neophodna kako bi ostvario cilj sjedinjenja, odnosno identifikacije u biću iskrenog duhovnog putnika.

*Ey Ziyâ`î irişem vaslîna ol muğ-beçeniñ
Eger olursa baña himmet-i Şeyh-i San'ân*

(Ziyâî, *Divân*, G. 372/5)

Zijaijo, postigao bih sjedinjenje s onim šegrtom vinotoče²⁷⁰
Ako dobijem duhovnu pomoć Šejha San'âna.

I u jednoj kit'i Zijaija referira na događaj kada je Šejh San'âna Voljena (u identitetu bizantinske princeze) postavila za pastira

270 Pojam *muğ-beçe* primarno znači mladi vatropoklonički redovnik, potom mladi krčmar, šegrt vinotoče, a transponirano značenje u tesavvufskoj poeziji je odani duhovni putnik, derviš.

svinjama. Sama simbolika pastira je jasna, on je čuvar, vodič i odgajatelj; pastir je i predvodnik u molitvi, i šejh u tekiji. Šejh San'ân pastir je svinjama unutar njegovog bića, njegov zadatak je u duhovnom dozrijevanju povesti brigu i preodgojiti ona svoja svojstva koja imaju obilježja svinje: niska strast, samoživost, pohlepa, prljavština... Za Zijaiju je ta Šejh San'ânova kušnja usporediva s njegovim teretom – neznanjem i glupošću koje otkriva u sebi i oko sebe.

*Ey Žiyâ`î görmedi ben gördüğüm mihnetleri
Ser-be-ser dünyâ serâyın geşt ü seyrân eyleyen
Birkaç ahmak câhile şimdi imâm itdi beni
Şeyh-i San'ânı ezel hınzıra çübân eyleyen*

(Ziyâî, *Dîvân, Kit'a*, 38/1-2)

Zijaijo, nije se susreo s kušnjama²⁷¹ koje sam ja proživio
Onaj što je s kraja na kraj dvorac ovoga svijeta obigrao
Imamom me pred nekolicinom glupih neznalica postavio
Onaj što je Šejha San'âna iskonski pastirom svinjama
učinio

I Hasan Kaimija u jednoj pjesmi u četiri bejta referira na priču o Šejhu San'ânu. Iz Kaimijinih stihova ne možemo uočiti da li mu je bila poznata Attarova varijanta kazivanja o Šejhu San'ânu, ili je poznavao ovu priču kroz usmenu predaju, ili pak kroz Zijaijinu mesneviju.

*Budur terk itdiiren çok tâc ü tahtı
Budur zühdi bozan zünnâr kuşadan*

271 Pojam *mihnet* preveli smo kao kušnja, naime, primarno značenje je patnja, bol, nevolja, što iz perspektive duhovnog iskušenika označava kušnju. To je patnja, bol, nevolja koju Ljubljani, svjesno ili nesvjesno, u razdvojenosti nanosi Zaljubljenom, čime kuša njegovu vjernost i istrajnost u ljubavi. (Uludağ, 367)

*Budur terk itdüren dört yüz müridi
Toñuz güdüb haç öpdi şeyh-i San'ân
Gözi düş olıcak kâfir kızına
Çekindi gönli 'aşkı sürdi fermân
Bu 'aşkuñ oynuna hîc kimse döymez
Kapusında kul oldı bunca sultân*

(Kâimî, *Dîvân*, 211)

To je ono što je nagnalo na napuštanje mnoštva kruna i tronova
Ono što je prekinulo asketizam i natjeralo na opasavanje zunnara
To je ono što je natjeralo da napusti četiri stotine učenika
Šejh San'ân je gojio svinje, i poljubio križ
Oči će mu se okrenuti prema kćeri nevjernika
Srce mu je zaigralo, ljubav je njime ovladala
Niko ne može ostati ravnodušan na ovu igru ljubavi
Toliko je vladara na njenim kapijama postalo sužnjima

Jedan od motiva koji se susreću u priči o Šejhu San'ânu jeste i trenutak njegovog formalnog pristupanja Putu Ljubavi – prikazan i činom opasavanja redovničkog užeta, zunnara. Prisjetimo se da je to četvrti uvjet šejh San'ânove inicijacije (pokloniti se pred kumirom, spaliti Kur'an, popiti vino, opasati redovničko uže / zunnar). Ako je *klanjanje pred kumirom* verbalna preslika osvjedočenja u Božiju egzistenciju, i samim tim klanjanje pred Ljubljenim, *spaljivanje Kur'ana* preslika odricanja stečenog znanja i priznavanja granica uma, kako bi se stupilo korak dalje na *putu srca, ispijanje vina* (i opijanje) ulijevanje *Istinskog znanja*, iz ruke ili s usana Voljenog / Potpunog Učitelja koji je u sebi okupio svojstva Savršenoga, čin opasavanja redovničkog užeta – zunnara tumačimo preslikom formalnog pristupanja *Putu Ljubavi*. Premda se ovaj motiv opasavanja redovničkog užeta relativno često susreće i u drugim narativnim mesnevijama, kao i u kratkim poetskim formama,

tako da ne smatramo kako je motiviran sadržajem priče o Šejhu San'ânu, mi ćemo u ovom poglavlju obratiti pažnju na nekoliko stihova u kojima se on javlja. Kod Sabita je taj zunnar redovnički pojas Ljubavi koji vezuje zaljubljenog, ograničava njegove kretnje, zarobljava ga:

*'İst-i vaktı olsa da zünnar-bend-i işk ider
Ol büt-i 'aşık-fırübün gisuvân-ı kaferi*

(Sabit, *Dîvân*, K. 10/44)

Pramenovi duge kose tog kumira što zaljubljenog
obmanjuje
Premda je Isa ovog vremena, zunnarom ljubavi mu omče
vezuje

*Fikr-i zülfünde gönül zünnar-bend-i 'işk ile
Ey büt-i kafır-nijad-ı na-müselman bilmiş ol*

(Sabit, *Dîvân*, G. 241/2)

U razmišljanju o Njenom solufu srce je zarobljeno
zunnarom Ljubavi
Znaj da nije musliman taj kumir roda nevjerničkog

I Kaimija koristi motiv zunnara:

*Kuşadub zünnârı nâkûs çaldurur
Çokların zühdin bozar bu mîr-i 'aşk*

(Kâimî, *Dîvân*, 117/6)

Natjera da se zunnar opaše i zvonom crkvenim zazvoni
Mnogima pobožnost uništi taj zapovjednik (vojske)
Ljubavi

*Budur terk itdüren çok tâc ü tahtı
Budur zühdi bozan zünnâr kuşadan*

(Kâimî, *Dîvân*, 211/26)

To je ono što natjera da se mnogi tron ostavi, da se kruna s
glave baci
Asketizam što pokvari, i natjera da se zunnar – redovničko
uže stavi

Şeyhini sûret gören göz Tañrı'sın görmez ebed

Hak gözi olmak gerekdür görüne zünnârimuz

(Kâimî, *Divân*, 316/4)

Nikad Boga vidjet neće oko što šejha kroz formu gleda
Trebâ imat Oko koje vidi Istinu, da se zunnar naš ugleda.

3.

O ljubavnim mesnevijama s manjim indeksom frekvencije citatnosti

3.1. HUMA I HUMAJUN

Džemalijev (Cemali) Ružičnjak zaljubljenih, *Gülşen-i Uşşak* kako ga je autor sam naslovio poznat i u literaturi spominjan i po imenima glavnih junaka, Huma i Humajun (Hüma ü Hümayun) predstavlja jednu od važnijih ljubavnih mesneviya na turskom jeziku nastalih u prvoj polovici petnaestog stoljeća, i napisanu u slobodnoj interpretaciji po perzijskom uzoru Hağu-yi Kirmanija. U svojoj romansi o Hümau, sinu arapskog vladara Menušenga i Hümayun, kćeri kineskog vladara – Džemali u priču o romantičnoj ljubavi uvodi digresije i daje vjerske ili tesavvufske savjete. Iako se pojmovi Hüma i Hümayun susreću u divanskoj poeziji, na osnovu pregledanog korpusa ne bismo rekli da se ovdje referira na likove Cemalijeve mesneviye, već se radi o općim imenicama. Hüma je mitska ptica, ptica koja donosi sreću i moć, a sekundarno značenje ovog pojma je sreća, radost. Pojam Hümayun znači a) carski, sultanski, vladarski, b) blagosloveni, sveti, uzvišeni, c) snažan.

Provjerimo to na nekoliko primjera:

*Hem-cenahum olalı zülf-i hümayun-ı habib
K̄anadumla uçuyor K̄af-ı ufuk̄da 'Anka*

(Vahdetî, *Dîvân*, K. 1/30)

Otkako je na mojoj strani soluf Blagoslovene Voljene
Po Kaf Planini horizonta Anka leti mojim krilima

*Bal ü per açdı yine isbu Hüma-yı dil ü can
Murg-ı Simurg misali meger ister tayeran*

(Vahdetî, *Dîvân*, K. 6/1)

Ponovo je ova Huma srca i duše krila raširila, perje raskrilila
Čini se da bi rado poput ptice Simurga letjela.

*Hüma-yı zülfüne dil-murgı oldı hem-pervaz
Figan-ı ah ile her dem-be-dem gidalanuruz*

(Vahdetî, *Dîvân*, G. 44/3)

S pticom Huma Tvog solufa skupa leti ptica srca
Svakog trenu ja se hranim jekom njenih uzdaha.

*Neden neden bu kadar ârzû-yı bezm-i visal
Düşer mi dam-ı niyâza hümmâ-yı istignâ*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 10/4)

O otkud, otkud tolika želja za mjestom sjedinjenja
Hoće li na krov skrušenosti (nijaza) sletjeti Huma
uznositosti (naza)

*Bir Hüma-yı bülend-pervazum
Dâne vü dâm n'eydügin bilmem*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 317/7)

Ja sam (ptica) Huma što visoko leti
Ne znam šta čine puščano zrno i zamka

3.2. SÜHEYL I NEVBAHAR

Čini se da radnja i likovi Hodža Mesudove mesnevijske o Süheyl i Nevbahar također nisu motivi na koje divanski pjesnici referiraju. Pojam Süheyl se u divanskoj poeziji susreće u značenju Sirius, sjajna zvijezda vidljiva iznad južne hemisfere, a kao opća imenica znači osoba blage naravi, te se susreće i kao antroponim. Pojam Nevbahar također se susreće kao opća imenica, u značenju proljeće.

*Tâ ki felekde mâh ü hûr rûşen ola şeb ü seher
Ta ki Süheyl-i mü'teber zahir olup 'adîm olur*

(Vahdetî, *Dîvân*, K. 30)

Sve dok se na nebu noću i zorom jasno vide sunce i
mjesec

Sve dok se Sirius (Süheyl) slavni pojavljuje i dok nestaje

Bez obzira na to što je junak Hodža Mesudove mesnevijske Süheyl sin jemenskoga vladara, koji će na kraju i sam naslijediti očevo prijestolje, iako ne isključujemo mogućnost poigravanja s višeznačnošću, smatramo da Şehdija u svojoj kasidi, koju je povodom utvrđivanja cijene kahve predao veziru, poredi jemensku kahvu sa zvijezdom Sirius za koju se tvrdi da se najbolje vidi s teritorije Jemena:²⁷²

*Perveriş-bafte-i Süheyl-i Yemen
Enbetü'llâh nebâtü'l-hasenât*

(Şehdi, *Dîvân*, K. 318-321, b. 10)

Uzgajanje šare Sirkusa iz Jemena (Süheyla iz Jemena)
Plodovi koje Bog daje plodovi su dobrih djela.

272 I. Pala, *Isto*, 447.

I kod Zijaije ovaj pojam je u značenju zvijezde Sirius:

Leb-i rengînüñe öykündügi için mahzâ

Renkler viridi `akîk-i Yemene necm-i Süheyl

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 263/4)

Samo zato što na Tvoje usne prelijepe podsjeća
Zvijezda Sirius dala je boju akiku jemenskom

I pojam Nevbahar javlja se ne u značenju antroponima, već općeg pojma – proljeće. U nesibu (uvodnom dijelu) Kaside posvećene Reis Ahmed-efendiji Sabit kaže:

Cenab-ı hüsvrev-i nevrüz-ı nev-bahardan

Ahal-i çemene sebz-perniyan geldi

(Sabit, *Dîvân*, K. XXXIV/5)

Od vladara nove godine proljetne
Stig'o zeleni atlas stanovnicima tratine

Zijaija ovu leksemu upotrebljava u istom značenju opće imenice, i to u više stihova:

Yüzüñi görse umar ni`met-i vaşluñ diller

Nev-bahâr olsa gam nânı yir artuğ fuğarâ

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 2/4)

Kad bi Ti ugledala lica, blagodati sjedinjenja s Tobom bi se
srca nadala
Makar i proljeće bilo, kruhom patnje već se hrani sirotinja

Dîvânelik zamânıdur eyyâm-ı nev-bahâr

Zencîre girdi şahn-ı çemenlerde cûy-bâr

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 62/1)

Vrijeme su ludila dani proljetni
Na tratinama u lance okovani potoci

*Ğırra olma saķın ey dehr döner bu devrân
Nev-bahâruñ var ise vaķt-i ĥazânuñ yoķ mı*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 462/4)

Ne gordi se nikad, svijete, okreće se kolo sreće
Ako imaš već proljeće, zar ti jesen doći neće

I kod Kaimije se pojam nevbahar pojavljuje u istom značenju:

*Gah ıssı geh sovukdan ditreşür
İ'tidâl üzre gehî san nev-bahâr*

(Kâimî, *Dîvân*, 389)

Nekad drhti od toplote a nekad od hladnoće
Nekad je skoro umjereno, možeš pomisliti da je proljeće

Ovaj pojam se u istom značenju javlja i kod Mezakije:

*Ğül ü bülbül kadehle kukul-i halk-ı sürâhîdür
Hazan vaktinde de rindân safâ-yı nev-bahar eyler*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 126/4)

Ruža i slavuj s peharom radosni su podanici vinskoga vrča
I u jesen čak bohemi priređuju užitke proljetne

3.3. HÛRŞÎD I FERAHŞAD

Premda je mesnevia *Şehrîstan-ı uşşak* (*Hürşidname* ili *Hürşid ü Feraḥşad*) Şeyhođlu Mustafe iz Germijana vađan primjer ljubavne mesnevia, koji potiče još iz perioda utemeljenja turske anadolske knjiđevnosti (dovršena 1387), u našem korpusu nismo uspjeli opaziti elemente koji upućuju na likove ili radnju Şeyhođluove mesnevia o Hürşid i Feraḥşad. Pojam *hurşid* susreće se u značenju sunce:

*Can gözüñ açup eyle bu eyvanı temaşa
Her zerrede Ĥursid-i cihan-tab-ı hüveyda*

(Vahdetî, *Dîvân*, K. 2/1)

Otvori oko srca i s pažnjom pogledaj ovaj dvor
U svakom atomu je sunce što čitav svijet jasno osvjetljava

*Zillede idüm devlet-i câvide irişdüm
Zulmetde idüm pertev-i hurşide irişdüm*

(Vahdetî, *Dîvân*, G. 87/1)

Bio sam nisko, a dostigao sreću beskonačnu
Bio sam u mraku, a dostigao do sjaja sunčeva

*Olsa bu bezme revâ bâde şafak sakî felek
Nukl encüm meh ü hürşid iki zer-kâr kadeh*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 48/2)

Da je dostojno ovog mjesta vino bi bila zora, a vinotoča
nebo
Zvijezde bi bile meze, a sunce i mjesec bile bi dvije zlatne
čaše

3.4. VARKA I GÜLŞAH

Zijaija u uvodnom dijelu Mesnevi je o Šejh San'ânu, ondje gdje nabraja ranije popularne teme ljubavnih mesnevi, spominje i ovu priču o Varki i Gülşah, naglašavajući da je i sam napisao spjev na ovu temu.

*Ben dahı Varka vü Gülşāhı ezel
Nazm idüp eylemiş idüm mücmel*

(Ziyâî, *Mesnevî*, b. 202)

Čak sam i ja Varku i Gulšah davno
Spjevao, i jedan sažeti spjev načinio

3.5. IŞKNÂME (FERRUH I HUMA)

Iako kod Sabita nailazimo na spomen Ferruha i Huma, koji jesu glavni junaci Mehmedovog spjeva, ovdje je sasvim jasno da je riječ o istoimenim junacima iz Firdusijeve Šahname. Tako Sabit u jednoj kasidi posvećenoj Selimu Giraju veli:

Tehemten-i saf-ı heyca zirh-şikaf-ı vega
Cihan-penah-ı gaza Kahraman-ı dad ü sitad
Pomamniji od aždaha²⁷³ u redovima bojnim, lomitelj
pancira na bojnopolju
Svačije utočište²⁷⁴ u borbi na Božijem putu, Kahraman²⁷⁵ u
trgovini

Kemin-güşa-yı Tehemten ser-efgen-i Behmen
Kemer-rüba-yı Peşeng pençe-tab-ı Ferruh-zad
Onaj koji postavlja stupice Tehemtenu²⁷⁶ i koji je spreman
život položiti za Behmena²⁷⁷ / Koji trga pojas Pešenga²⁷⁸

Ferr ü iclal yemininde yesarında şüküh
Ferruh ü Mübtehic ü Hurrem ü Handan geliyor
(Sabit, *Dîvân*, K. 12/12-14)

273 Metonimija za perzijskog mitskog junaka Rustema.

274 Metonimijska zamjena za pojam vladar.

275 Perzijski mitski junak kojeg je Rustem pobijedio.

276 Pomamniji od zmaja / aždaha / nemani, metonimija za perzijskog mitskog junaka Rustema.

277 Mudri, razumni, nadimak Erdešira, sina Isfendijarova iz dinastije Kejanida. U Firdusijevoj Šahnami Behmen se zove i anđeo koji je došao Zoroastri, dok je u *Avesti* ovaj anđeo spomenut pod imenom Vohumena. Perzijski mudraci i Prvi um (akl-i evvel) kao prvu manifestaciju Božije stvaralačke moći nazivaju terminom Behmen.

278 Pešeng, turanski vladar i vojni zapovjednik, otac Efrasijaba, neprijatelj Perzijanaca koji, čuvši za smrt Minučihra potiče sina na osvetnički pohod na Perziju.

U desnici mu moć i veličina, u ljevici snaga
Dolaze Ferruh i Mubtehidž i Hurrem i Handan

Kad Mezakija u svojoj kasidi hvali sultana Murada, osvojitelja Bagdada, moguće je da referira i na Ferruha, junaka Mehmedova spjeva, čime mu uz plemenitost, junaštvo i hrabrost pripisuje i emocionalnost:

Husrev-i Cem-menişâ server-i Ferruh-revişâ

Feyz-ı medhüñle ne hoş neşve-resândur sühaniüm

(Mezakî, *Dîvân*, K. 2/3)

Husrev naravi Džemove, prvak od sljedbe Ferruhove
Kako su lijep donositelj radosti moje riječi s vrijednošću
hvale Tebi upućene

3.6. DŽEMŠIDOVA ČAŠA NASPRAM CEMŞIDOVE OPIJENOSTI HÛRŞÎD

Premda smo u stihovima bošnjačkih pjesnika osmanskog perioda tragali za bilo kakvim aluzijama i referencijama na sadržaj Savedžijeve, Ahmedijeve ili Cem Sultanove mesnevia o Cemşidu i Hûrşîd, utvrdili smo da se antroponimom Cem ili Cemşid asocira na indijsko pagansko božanstvo koje je u iranskoj mitologiji pretvoreno u mitskog iranskog vladara iz dinastije Pišdadijana, koji je živio sedamsto ili hiljadu godina, i vrlo frekventnu sintagmu *câm-ı Cem* ili *câm-ı Cihân-nümâ*, čaša u kojoj se ogleda svijet (i Istina); njen sadržaj je vino – sok plodova loze – milodara zahvalne ptice- koje proizvodi zadovoljstvo i radost; u tesavvufu Džemova ili Cemşidova čaša simbolizira srce.²⁷⁹ Mogli bismo kazati da je vladar – makar i mitski, i u poetici ostvario pobjedu nad princem pjesnikom kojemu je uzurpirano pravo na tron; jer prvi je imao čašu u kojoj se zrcalio svijet, i vanjski za one koji su ga htjeli vidjeti, i univerzum koji se kroz Riječ Istine (vino) zrcalio u srcu sufije.

Džem i Cemşid se u poeziji spominju kao simboli moći, vlasti i bogatstva:

*Lâ-cerem olmadı bu mülk naşîb
Cem ü Cemşîd ü Sâm u Sührâba*

(Ziyâî, *Dîvân*, K. 10/18)

Nesumnjivo, ovo blago nije bilo suđeno
Džemu, ni Džemşidu, ni Samu ni Suhrabu

*Bugün lâleyle nergisden çemen pür zîb ü zîverdür
Biri Cem câmidur sâkî biri tâc-ı Sikenderdür*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 66/1)

²⁷⁹ Nametak, *Pojmovnik...*, 67-68.

Danas sva tratina od lala i narcisa gizdava
Jedno je čaša Džemova, drugo kruna Aleksandrova

Câm-ı Cem nûş it Ziyâ'î gibi `âlemde müdâm
Bezm-i `âlemdür bu şâhum câm kalur Cem gider
(Ziyâî, *Dîvân*, G. 125/5)

Stalno na ovom svijetu ispijaj čašu Džemovu poput Zijaije
Ovo je skup zemni, šahu, čaša će ostati, a Džem otići

Elüm tut sâkiyâ sun câm-ı Cem tâ şevk-i la`lünle
Vücûdum cür`a-i sâgar gibi ayakda kalmışdur
(Ziyâî, *Dîvân*, G. 157/2)

Uzmi me za ruku vinotočo, i pruži mi čašu Džemovu s
užitkom tvoga rubina
Moje je tijelo ostalo na jednoj nozi, poput čaše od vina

Câm-ı Cem efsânedür kim rindler söyler yürür
La`l-i nâbuñ câmdan sensin begüm Cemden garaz
(Ziyâî, *Dîvân*, G. 201/3)

Džemova čaša legenda je o kojoj odmah bohemi pričaju
Ono što se traži od čaše to je tvoj čisti rubin, a od Džema
to si ti

Ey gönül `ârif isen iç yüri câm-ı Cem-i `aşk
Ki deger iki cihân zevkine bir `âlem-i `aşk
(Ziyâî, *Dîvân*, G. 221/1)

Srce, ako znadeš (Istinu), odmah ispij Džemovu čašu
ljubavi
Jer, jedna zabava ljubavna vrijedi užitka na oba svijeta

Mest-i `aşk olmak gerekdür tâlib-i dîdâr olan
Bezm-i Cemşîd itmege `âlemde câm-ı Cem gerek
(Ziyâî, *Dîvân*, G. 240/2)

Ko traga za Susretom treba biti pijan od ljubavi
Potrebna je čaša Džemova da skup se Džemšidov napravi

La`lüñüñ dîvânesi olan libâsı n'eylesün
Câmesin nakd eylesün şevk ile içsün câm-ı Cem
(Ziyâî, *Dîvân*, G. 288/4)

Ko za Tvojim rubinom (vinom) luduje šta bi s gizdave
odore
Nek' proda svoje haljine i Džemovu čašu s užitkom ispije

Lebinden bildüñ ey dil cümle hâlât-ı mey-i `aşkı
Safâ-yı sohbet-i sahbâyı câm-ı Cemden añlarsın
(Ziyâî, *Dîvân*, G. 360/4)

Srce, s njenih usana si saznalo o svim stanjima vina ljubavi
A iz Džemove čaše ćeš čistotu razgovora vinskog shvatiti

'Aceb mi nûş-ı mey itsem ki itdi bir demde
Gedâ iken beni bir şâh-ı Cem cenâb-ı şarâb
(Rüşdî, *Dîvân*, G. 14/4)

Je li čudo ako pijem vino, jer u jednom trenu me stvorilo
Od prosjaka u šah-sultan Džema, ondje gdje se toči rujno
vino

Fırsat var iken nûş-ı mey it var ise 'akluñ
Bu hasret ile gitdi koyub 'âlemi Cemşîd
(Rüşdî, *Dîvân*, G. 19/3)

Dok imaš prilike ispijaj vino ako imaš pameti
Džemšid u toj nostalgiji ovaj svijet (zabavu) napusti

Câm-ı Cemi elümden bir dem komam ne ğam ger
Rüşdî-i rinde her dem peymânedür disünler
(Rüşdî, *Dîvân*, G. 59/3)

Šta me briga, ja ni na tren ne puštam iz ruke čašu Džemovu
On je pehar vinski nek' govore uvijek za bohema Rušdiju

Bâdedür lâzım olan isterse sâğar olmasun

Câm-ı Cem olmazsa sâkî sun baña besdür hazef

(Rüşdî, *Dîvân*, G. 82/3)

Ono što treba jest vino makar da nema čaše
Dosta mi, saki, daj zemljan bardak, kad nema Džemove
čaše

Pür-bâde olmuş câm-ı Cem mutribler itmekde nağam

Vakt-i cünûnîdur bu dem Rüşdî-i nâlânın yine

(Rüşdî, *Dîvân*, G.125/6)

Puna je vina Džemova čaša, svirači izvode melodije
U ovom trenu vrijeme je ludila uplakanog Rušdije

Mebhas-ı 'irfan-ı bab-ı noktadur yârün femi

Hakk ta'âlâ anda koydı genc-i sırr-ı Meryemi

La'l-i yakûtûnda gizlidür Süleyman hatemi

Leblerinden bir kinâyet tutarız cam-ı Cemi

Şöyle bil bu nükteyi her bir Süleyman anlamaz

(Vahdetî, *Dîvân*, Muhammes 1/4)

Usne Dragine izvor su spoznaje poglavlja o tačci
Uzvišena Istina je ondje ostavila riznicu Tajne Merjemine
U crvenilu njenog rubina skriven je pečat Sulejmanov
Čašu Džemovu smatramo metaforom Njenih usana
Znaj to da ovu pjesmu skrivenog značenja ne može
razumjeti svaki Sulejman

Hızr ü 'Îsî sendedür hem çesme-i âb-ı hayat

Sâğar-ı la'l-i lebündür cam ile Cemden murad

(Vahdetî, *Dîvân*, G. 7/6)

U Tebi je Hidr i Isa i vrelo Vode života
Svrha čaše i Džema pehar je Tvojih rubinskih usana

*Öyle lâ-yakıl idüpdür mey-i 'iskun beni kim
Bilmezem cam nedür kevkebe-i Cem ne imiş*
(Vahdetî, *Dîvân*, G. 56/2)

Vino Tvoje ljubavi me učinilo toliko rasijanim
Da ne znam šta je čaša, a šta uznositost Džemova

*Fevzî-i haste-i elem tutsun el üzre câm-ı Cem
Yoksa hücûm-ı derd ü gâm şimdi o nâ-murâdedür*
(Fevzî, *Dîvân*, G. 69/5)

Nek Fevzija bonik tužni Džemovu čašu pažljivo drži u
rukama
Ili će navala boli i patnje sada zateći tog nesretnika

*Sâkiyâ zevk-i meye sermâye-i 'âlem fedâ
Bir şikeste-câm-ı bezm-i efrûza mülk-i Cem fedâ*
(Mezakî, *Dîvân*, G. 7/1)

Vinotočo, prosto bilo sve blago ovog svijeta za užitak u vinu
Prosto bilo svo blago Džemovo za krnjavu čašu sa skupa
(vina) bistroga

Ser-germî-i neşat ile Cemşîd-i vakt olur
Aldukça deste câm-ı mey-i lâle-fâm mest
(Mezakî, *Dîvân*, G. 33/7)

Kako u ruku prima čašu opojna vina boje tulipana
Od pijanstva veselog pretvara se u Džemšida svog
vremena

*İçüp bezm-i cihânda câmını Cem kalmamış gitmiş
Sürüp bir nice dem devrinde 'âlem kalmamış gitmiş*
(Sükkerî, *Dîvân*, G. 67/2)

Na skupu zemnome Džem je svoju čašu ispio i zauvijek
nestao
U svoje vrijeme mnogo je trenutaka u zabavi proveo, i
zauvijek nestao

Kako iz gornjih stihova vidimo antroponim Džem, Džemšid simbolizira dugovječnog, moćnog i bogatog vladara i vrlo se često javlja u opreci s prolaznošću, neumitnošću napuštanja ovoga svijeta. Džemšidova čaša je ono što svojim sadržajem pruža zadovoljstvo, radost – u opijenosti Istinom, koja se nekad ispija i s usana Učitelja.

4.

Od simbola do junaka – reifikacija i alegorija

U prethodnim poglavljima govorili smo o tome kako se u kratkim formama divanske poezije Bošnjaka susrećemo s elementima iz mesnevia čiji junaci jesu ljudska bića nazvana antroponimima njihovog (ili nekog drugog) kulturnog kruga. Gdjekada su to historijske ličnosti poput Husreva, Iskendera / Aleksandra, Mahmuda od Gazne i njegovog roba Ajaza, gdjekada opet to mogu biti ličnosti spomenute u Svetom Tekstu poput Jusufa i Jakuba; nekada su to imena likova iz narodnih priča poput Kajsa koji je prozvan Medžnunom; nekad opet ti antroponimi mogu imati i značenje opće imenice, tipa Pervane (perz. leptir), ili Lejla (ar. Tamna noć), mogu biti i imena nebeskih tijela Mihr, Hûrşîd (sunce), Mah (mjesec), no u ovom tekstu, ali i u turskoj i perzijskoj onomastici, funkcioniraju kao antroponimi. Ma koliko ovi junaci bili savršeni ljubavnici, i makar koliko se radilo o junacima kakve je nemoguće susresti u pojavnome svijetu, oni su u ovim mesnevijama izgrađeni kao paslika živih, stvarnih junaka iz pojavnoga svijeta, i na takve junake i oko njihovih života ispletene priče referira se u ukupnoj poetici Islamskoga Parnasa, pa i u onom dijelu napisanom rukom bošnjačkih autora. Svaki od naših junaka stremljenju na svoje duhovnome putu, prolazi duhovne stupnjeve kroz pročišćenja i dozrijevanje, i doživljava upotpunjenje u stanju Savršenoga

Čovjeka (insan-i kamil). Put svakog od ovih junaka je dinamičan, i zato i u kratkim poetskim formama uočavamo referiranje na različite stadije njegovog razvoja, dok svojstva na koja se aludira mogu biti karakteristična za jedan stadij (Kajsova opsjednutost, Kajsovo drugovanje sa zvijerima; Zulejhina ostrašćenost, Ferhadova upornost) ili za neko trajno obilježje junaka (Jusufova ljepota, Lejlina ljepota). Uočavamo da su svojstva Zaljubljenog dinamična (od lucidnosti preko gubljenja razbora do potpunog ludila; od tuge do euforije; od potpune ostrašćenosti i spremnosti da žrtvuje sve za Ljubljenog, pa do spremnosti da u osveti povrijedi i kazni Ljubljenog), dok su svojstva Ljubljenog statična i trajna (savršena ljepota, gordost, pravičnost, mudrost...). Prateći pojedinačno priče – od izvora u narodnoj ili historijskoj predaji, Svetome tekstu i sl., preko ljubavnih mesneviya u kojima se glavni karakteri u spletu događaja razvijaju do Savršenog Čovjeka – uviđamo da oni (kao i događaji koji ih bruse do savršenstva) u kratkim formama dobijaju apstraktno značenje koje priziva čitav kontekst, kako smo vidjeli veoma dobro poznat, promišljen i u kroz osobno iskustvo na prepoznatljiv način referiran kod naših autora. Kako smo to naprijed isticali, mitski perzijski graditelj i umjetnik Ferhad postaje bilo koji / svaki aktivni zaljubljenik, Kajs u svojoj opsjednutosti identificira se sa svakim ko se u ljubavi odrekao razbora, poslanik Jusuf postaje Jusuf srca. Čak i neživi materijalni pojmovi iz ovih priča pretaču se u apstraktne fenomene: prostor Misira postaje apstraktni prostor na kojem se odigrava drama duhovnog putnika – puna uspona i padova, ljubavi i kušnje, Jusufov bunar – kako smo to već elaborirali – predstavlja poniranje i sagledavanje svijeta vlastite tame koja karakterizira stupanj duše sklone zlu. Dakle, u dosadašnjim primjerima jasno je uočljivo sažimanje – od mesneviye koja uključuje fabulu, karakteristike junaka, ključne događaje i mjesta, pa do simbola koji će kao neka od stilskih i semantičkih (nanovo semantiziranih) figura profunkcionirati u drugom tekstu prizivajući ukupan sadržaj. Na drugoj strani imamo tekstove mesneviya u

kojim glavni junaci nose imena apstraktnih pojmova ili oznaka za realije iz flore i faune, zastupljenih, štaviše vrlo frekventnih u poetici Islamskog Parnasa. O strukturi i sadržaju ovih mesnevia govorili smo šire u prethodnim poglavljima, a ovdje ćemo se pozabaviti traganjem za odgovorom zašto su baš datim oznakama nazvani junaci ovih alegorijskih spjevova.

4.1. NEBESKI LJUBAVNICI UZDIGNUTI DO SIMBOLA

Ni sadržaj ovih mesnevija s imenima njihovih likova ne predstavlja korpus na koji se referira u divanskoj poeziji. Međutim, asocijativno-konotativni potencijal odnosa izvanjezičnih realija (Sunca i Mjeseca), i čovjekova odnosa prema njima, motiv je koji se veoma često susreće u divanskoj poeziji uopće, pa tako i divanskoj poeziji Bošnjaka.

4.1.1. Mihr ü Meh

*Mihr ü Meh iki şafakdur tevsen-i çerhüñ meger
Şol licâm-ı Kehkeşânuna kılmiş irtibât*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 206/4)

Sunce i Mjesec dvije su strane nebeskog ata pomamna
Možda su za Velika Kola vezana dizginama

*Hirmensitan-ı mihr ü mehi şu'le-hız ider
Ah-ı şirar-güster-i subh u şeb-i garîb*

(Sabit, *Dîvân*, G. 26/4)

Oreol oko Sunca i Mjeseca pokreće brzinom svjetla
Iskru uzdaha jutra i noći tuđinca

*İki kandil gibi mihr ü mehi
Ruz u şeb bad-ı ah oynadıyor
O mehe bunda akçe pul yirine
Koneviler külah oynadıyor*

(Sabit, *Dîvân*, *Kıt'a*, 26)

Sunce, Mjesečinu kao dvije luče
Od uzdaha vjetar u igre zameće
Onu lunu mjesto kakvog novca, plaće
Igri s kapom gone Konjalije

*Dâğ-ı dil ile eşk-i tere mâlik olanlar
Minnet mi çeker mihr ü meh ü ahtere cana*

(Vahdetî, *Dîvân*, G. I/4)

Oni koji posjeduju ranu na srcu i suze svjež
Zar nanose patnje suncu, mjesecu i zvijezdama, Draga

*Vahdetî ruyuñ üzre gördi didi
Bürka-ı mihr ü mah imiş zülfüñ*

(Vahdetî, *Dîvân*, G. 78/5)

Vahdetija reče kako je na Tvome licu vidio
Da je soluf Tvoj od mjeseca i sunca neprozirni veo

*Aşık olalı mihr ü meh ol vech ü cebine
Yüz yire koyup secde ider ruy-ı zemine*

(Vahdetî, *Dîvân*, G. 110/1)

Otkako su sunce i mjesec u Tvoje lice i čelo zaljubljeni
Na tlo lice spuštaju, i pred licem zemlje ničice padaju

*Keşf-i râz eyler idim hâl-i dil-i râzım aña
Gam-küsâr olsa hem-dem-i mihr ü mehcesine*

(Şehdi, *Dîvân*, G. 128/3)

Običavao sam pred Njom otkrivati skriveno stanje moga
srca,
O da je utješitelj poput iskrenog prijatelja sunca i mjeseca.

*Pertev-i mihr ü mâhveş her bâr
Zulmeti rûşen itmedir aña kâr*

(Şehdi, *Dîvân*, G. 139/3)

Zadaća Bljeska Tvog sunca i mjeseca je
Svaki put rasvijetliti nepravdu (nasilje)

Görmedi çeşm-i cihân böyle neberd ü pesend

Nice yıldır devr ider eflâki mihr ü müşteri

(Şehdi, *Dîvân*, K. 45/73)

Ovaj svijet još nije vidio takvog boja, takvog šarenila
Nebom kruže Sunce i Jupiter, u kruženju već su godinama

4.1.2. Mihr ü Vefa

Jedini primjer konkretnog spomena djela, odnosno referiranja na fabulu mesnevice o Mihr i Vefa nailazimo kod Bajezidagića:

Gûş idince mu'allim-i dana

Kıldı ta'lîm-i ders-i Mihr ü Vefa

Kad je to čuo Učitelj pun Znanja

Lekciju o Mihr i Vefa održa.²⁸⁰

Primjer u kojem je moguće pronaći referenciju na junake nalazimo i kod Šehdije, te kod Zijaije:

Çekdi kullâb-ı muhabbet ebruvânîñ kavsini

Şîne-keş oldu zîhî mihr ü vefâ-yı dil-nişîn

(Şehdi, *Dîvân*, Nat 7/34)

Luk Ljubavi je strijelu obrvica potegao

Divno, Mihr i Vefa što na srcu leže grudima je tako

privukao

Bir gün umaram mihriñi ey mäh-ı dil-efrûz

Rü`yâda baña Şeyh-i Vefâ eyledi himmet

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 41/4)

280 A. Kadrić, *Muradnama Derviş-Paşe Bajezidagića*, b. 950, 294-295.

Mjesečino što srce osvaja, nadam se Tvom suncu jednog
dana
U snu sam dobio duhovnu pomoć od šejha vjernosti –
Vefaa

4.2. U POTRAZI ZA IMAGINACIJOM I PRIJATELJEM

Jedan od primjera u ovoj skupini je manje poznata Vücutdijeva mešneviya *Hayâl u Yâr* (Imaginacija i Prijatelj)²⁸¹, a mi ćemo krenuti od značenja leksema koji će (gotovo samo u ovome tekstu) funkcionirati kao antroponimi.

Pojam *Hayâl* imenica je arapskog porijekla koja i u svom izvorniku može imati sljedeća značenja: mišljenje, slutnja, pretpostavka, sumnja; priviđenje, prikaza, utvara, sablast, duh, avet; uobraženje, vizija; himera, utopija; mašta, uobrazilja; pojava, lik, stas; sjen(k)a, odsjev; strašilo; obris, silueta.²⁸² U turskom ne dolazi do pomijeranja osnovnog značenja: 1) želja, san, mašta, utopija; zamisao za čijim se ostvarenjem žudi; 2) psihol. predstava, slika, percepcija, imaginacija; trag koji u umu ostavlja neko ili nešto, a što je moguće percipirati čulima 3) iluzija, fikcija; fenomen koji postoji samo u ljudskom umu; 4) odraz, ozrcaljenje, preslika; fiz. slika koja nastaje na vodi, staklu, zrcalu prelamanjem svjetlosnih zraka odražavajući tako tijelo koje se nalazi naspram ili u određenom kutu u odnosu na zrcalo, vodu, staklo; 5) sjena, obris; ono čije se stvarne konture ne daju jasno vidjeti; 6) utvara, prikaza; 7) pozorište sjenki;²⁸³ Kad uz navedena značenja imamo u vidu i izvedenice i sintagme (gdje je *hayâl* konstituent ustaljenice) u kojima se ovo značenje semantički proširuje (*hayâl bilim* – naučna fantastika; *hayâlcı* – sanjar, maštar, idealist, utopist; *hayâlperest* – idealist).

Sada ćemo kroz nekoliko nasumično odabranih Zijajinih stihova pokušati nazrijeti u kojim se značenjima ovaj pojam javlja u divanskoj poeziji, kako bismo dobili mogući odgovor zašto je naslovni lik Vücutdijeve mešneviye dobio ovo ime, odnosno, koliko će on odrediti sam sadržaj priče:

281 Dr. Yaşar Aydemir, *Vücutî, Hayâl u Yâr*.

282 Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, 418.

283 Upor. *Ötüken Sözlük, Okyanus*.

*Ķar yağduķça düşer hâtırâ bu turfe hayâl
Âsiyâb-ı felek un atdı ne ĝam yir fuķarâ*

(Ziyâî, *Dîvân*, K. 2/7)

Što više sniježi to na um sve više pada strašna utvara
Pomamno nebo brašno baca, što će muke vidjeti fukara

*Benüm de derd bilüm bükdi vü şarardı tenüm
Nazar kılan baña eyler enâr berg-i hayâl*

(Ziyâî, *Dîvân*, K. 5/15)

A moja muka – što sav pobljedjeh, stas mi se savi,
Ko pogleda u me veli, nesposoban, listić tlapnje pravi

*Żekânınıñ hayâli çeşmümde
Câm-ı mülde habâbdur ĝuyâ*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 20/2)

U mom oku slika Tvoje brade
K'o mjehurić na vrh vinske čaše

*`Âlem-i rü'yâda seyr itdüm o mâhı bu gice
Vâkı`â seyr itdüğüm özge hayâl oldı baña*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 21/2)

U svijetu snova noćas sam onaj mjesec gledao
Međutim, meni se tlapnjom stvorio ljepotan što sam ga
gledao

*Şeb-i hicründe hayâl-i lebüñ
Âb-ı hayvâna oldı câzulmet*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 38/3)

Imaginacija Tvojih usana u noći kad sam se Tobom rastao
Mjesto je tmice Vrelu života postalo

*Ey dil ümîd-i vaşlı ko bâtil hayâl imiş
Çekmek gerek fırakı budur muķtezâ-yı dôt*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 39/2)

Prođi se, srce, nade za sjeđinjenjem, ĉini se da je pusta
utvara

Valja trpjeti razdvojenost, to je Prijateljeva odredba

*Ciger-i ġam řanemüñ bezmine kebâb-ı lezîz
Lebi hayâli ile eřk-i ter řarâb-ı lezîz*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 60/1)

Ukusan su ćevab nutrine bolne ondje gdje moj kumir
obitava

Uz privid Njegovih usana gorke suze ukusno su vino

*Ĉârsû-yı `aşkda zülfüñ hayâliyle ġöñül
Tıfldur ġûyâ girüp bâzâra reyĥân gezdürür*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 79/2)

Srce, mařtajući o solufu Tvome po ĉarřiji ljubavi

Ĉini se k'o dijete, řto trźnicom miris bosiljka pronosi

*Pîrehensiz ģodı `uřřâkı hayâl-i ĉeřmüñ
Muĥtesib tut ki bulup zecr ile mey-ĥ`ârı řoyar*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 83/2)

Mařtanje je o Tvom oku zaljubljene ostavilo bez kořulje

Ti unajmi muĥtesiba, pronaci će, silom skinut vinopije

*Nâ-ġehân ģadre irüp ġöñli murâdın buldı
Ĉâme-ĥ`âb-ı řeb-i vuřlatda řu kim yârı řoyar*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 83/2-3)

Iznenada svojoj sudbi stiže, srce sad je želju ostvarilo

Na postelji u noći sastanka Prijatelja je razodjenulo

*Ger beni yârân şorarsa firkat iklîminde diñ
Ol şaçı Leylâ hayâliyle dağı Mecnûndur*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 156/2)

Upitaju l' prijatelji za me – recite u sferi je rastanka
Još je luđi, još je više Medžnun, a u mašti kose mu
lejlinske

*Hayâl-i vuşlatuñ rûhumla şandum imtizâc itmiş
Görüp pîrâhenüñ kim ol vücûd-ı pâke şarmaşmış*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 194/3)

Mišljah da mi je s dušom u suglasju o sjedinjenju s Tobom
maštati
Vidjeti tvoju haljinu kako se oko tog tijela čistog obavi

*Dil görüp ruhsâruñ eyler ârzû-yı hatt u hâl
Şan Gül-istân okuyup başlar Şeb-istân-ı hayâl*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 251/1)

Srce gleda Tvoje lice, pa žudi za mladežom, maljama
Misliš, čitaš Đulistan-Ružičnjak, Studen-zemlja tlapnje je
počela

*Derd-i hicrûñle Ziyâ'îyi za `îf itmek neden
Sen anı `âşik hayâl itmekle itmişsin hayâl*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 251/5)

Što bi bolom rastanka s Tobom Ti bonikom Zijaiju činio
Zaljubljenim već ga zamislio, pa od njega utvaru stvorio

*Dôst uymiş düşmene düşmen hayâl itmiş beni
Dôstlar bu hâl ile dil-berini eyler hayâl*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 266/4)

Dost dušmanu na ruku pošao, pa je mene dušman
zamislio
Prijatelji u ovakvom stanju milu dragu svoju zamišljaju

Hayâl – tlapnja, imaginacija, mašta – kategorija je koja pripada ovostranome, bez obzira na učenost / podučenost, nadahnutost ili predodređenje ljudskoga bića kog imaginacija obilježava. Imaginacija, mašta – ma koliko bila usmjerena Prijatelju, Ljubljenom – izaziva bol, jer podsjeća na razdvojenost; ono što jeste vidljivo, bjelodano više nije predmet zamišljanja, nije predmet mašte. Na ovom svijetu, u zemnom životu – dok god postoji svijest o ovo-svjetskome – nije moguće stvoriti predstavu o sjedinjenju, a pogotovo realizirati ga. Sjedinjenja nema sve dok god u svijesti postoji dvojstvo imaginacije i Prijatelja. Zanimljivo je da se pojam *hayâl* u gornjim stihovima javlja u istom kontekstu s pojmom *Yâr* ili njegovom sličnoznačnicom *Dost*. Otuda i spomenuti simboli oživljavaju i pletu fabulu spomenute Vücutdîjeve mesnevijske.

4.3. SLAVUJ I RUŽA

Kara Fazli je u svojoj mesnevlji naširoko pojasnio značenja simbola koje uvodi u svoje djelo, a ta njegova tumačenja mogu biti primjenjiva u ukupnoj divanskoj poetici.²⁸⁴

Najprije smo se upitali otkuda slavuj i ruža kao simboli, i moguće odgovore pronašli u predaji koja se vezuje za Miradž poslanička Muhammeda, te u jednoj predaji koju Nilüfer Tanç prenosi od iranskog mutesavvifa Ruzbihana Baklija iz njegovog djela *Ahbâre'l-Âşıkîn*. Simbolizam pojma ruža u islamskoj kulturi naslonjen je na predaju da je u noći Miradža iz znoja Džibrilovog stvorena bijela, iz znoja Burakovog žuta, a iz znoja Muhammedovog, a.s., crvena ruža. Otuda crvena ruža simbolizira Muhammeda, a.s., kao spomen na ovo vjerovanje u turskoj, a i u bosanskoj kulturi prisutno je posipanje đulsijom o vjerskim svečanostima, mirisanje ružinim uljem, posebno pri učenju mevluda, a u klasičnoj osmanskoj književnosti, osobito u natovima ruža simbolizira poslaničku osobu.²⁸⁵ U rječniku tesavvufskih termina S. Uludağ, pozivajući se na Irakija, ružu denotira kao plod znanja koji se pojavljuje u srcu; otuda je i ružičnjak simbol apsolutnog osvajanja i otvaranja srca, otvaranja srca prema božanskoj spoznaji.²⁸⁶ Uvjerljivom nam se čini Baklijeva teza da simbol ruže možemo vezati i za predaju o ukazivanju Gospodara kroz božansku manifestaciju crvene ruže, te je stoga slavuj udahnutoga duha u čovjeku (ruha) u vječitoj ljubavi i stremnji za Ružom. Naravno, to motivira i simbolizam slavuja kao udahnutoga duha (duša, ruh).²⁸⁷ Pozivajući se na Ömüra Ceylana, Tanç ukazuje na nama veoma zanimljivu predaju o Ibrahimu, a.s.,

284 Upor.: Nezahat Öztekin, *Fazli, Gül ü Bülbül*, Akademi Kitabevi, Izmir, 2002.

285 Nilüfer Tanç, "Rifai'den Oscar Wilde'a Gül ve Bülbül", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 39, Erzurum, 2009, 970.

286 S. Uludağ, *Isto*, 209.

287 Nilüfer Tanç, *Isto*, 970.

koja je najvjerojatnije motivirala razvijanje značenja simbola slavuj. “Postoji vjerovanje da su ptice formirale red (saf) pred Ibrahimom, a.s, kada ga je Nemrud htio baciti u rasplamsani oganj. Jedna od tih ptica, slavuj, iz štovanja prema poslaničkoj osobi, baci se u vatru za Poslanikom. Bog ushtjede nagraditi ovaj slavujev čin, koji Mu se bijaše dopao, te preko Džibrila upita slavuja što bi želio, na što slavuj odgovara kako od hiljadu Allahovih imena i svojstva znade samo njih stotinu, te poželi da bude podučen i o ostalih devet stotina Imena i Svojstava; tako slavuj ostade svojim prekrasnim glasom osvajati srca, izgovarajući sva Božija imena i svojstva kojima ga je Bog izravno podučio.”²⁸⁸ Hikmet u jednom stihu referira na ovu predaju:

*Bülbül-i âteş-dem-i berd ve selam-ı vahdetiz
Şü‘lezar-ı ‘aşk-ı İbrahîm gülşendir bize*

(Hikmet, *Dîvân*, G. 137/2)

Ja sam slavuj vrele krvi na studeni i selam (spas) Jednosti
Meni je ružičnjak lomača Ibrahimove ljubavi

Otuda sasvim logično slavuj u poeziji Islamskog Parnasa simbolizira idealnog zaljubljenog, osobu čije je određujuće obilježje, dato rođenjem, ljubav prema Onome o čijim svojstvima je podučen, Onome o čemu jedino može misliti i govoriti. To obilježje predstavlja njegovo osjećanje i njegovo znaje. Otuda – ovo svojstvo jeste prisposobljeno čovjeku koji je jedini primio na sebe mogućnost odabira između puta vjerovanja i pokoravanja i puta nevjerovanja i nepokornosti, čovjeku stvorenom “u najsavršenijem obliku”. To svojstvo kroz udahnuti duh (ruh) i um jeste njegovo razlikovno obilježje, ono ga odvaja od svih drugih stvorenih u živom i neživome svijetu. Ovakav simbolizam zasigurno sasvim utemeljeno prepoznaju i naši pjesnici osmanskog perioda. Slavuj

288 Ibid.

– koji znade i govori Božija imena i svojstva – jeste “govoreća duša”. Navedimo ovdje primjer Arifa Hikmet-bega Rizvanbegovića koji u svojoj “Ispovijesti o govorećoj duši”²⁸⁹ za govoreću dušu kao metonimijsku zamjenu uključuje pojam *slavuj*, i s jedne strane nam pojašnjava simbolizam ovoga pojma, a s druge raspravlja o fenomenu “govoreće duše”:

Hasbihal Beray-i Nefs-i Natika

Ispovijest o govorećoj duši

Firâş-ı Arş idi bir dem mekânın ey bülbül

Postelja Arša nekad dom tvoj, slavuju, bio

Neden yıkıldı senin âşîyanın ey bülbül

Zašto se, slavuju, gnijezdo – tvoj dom taj urušio

Heva-yı aşk ile düşdüin bu hâr u zâr gama

Od žudnje ljubavne trnja si i grdne boli dopao

Becâdır âh ve enînin, fîganın ey bülbül

Zaludu jeka i plač tvoj, zalud si uzdisao

Kani ol gülşen her dem bahar-ı istiğna

Kamo ružičnjak gdje proljeće je zadovoljstva stalno

Ki anda yogidi bîm-i hazanın ey bülbül

U kojem, slavuju, bojazni od jeseni nije bivalo

Nazarda bir gül bî har-ı bağ-ı Vahdet idi

Na umu bijaše ruža bez trnja iz bašče Jednosti

289 *Nefs-i natika* – Duša koja po sebi nije materijalna, ali se manifestira kroz materijalno. (Uludağ, s. 405) Duša koja govori, po svome biću nematerijalna, ali je njena djelatna bit vezana uz materijalno. (Ethem Cebecioğlu, str. 200). Duša koja čovjeka čini različitim od ostalih živih stvorenja; *Nefs-i natika* predstavlja um, i razumno biće ga naziva jastvom. Po nekim tumačenjima to je snaga uma, njegovo djelatno biće. Samim tim, um je jedan a *nefs-i natika* drugi entitet, jer i snaga je odvojena od onoga ko ju posjeduje, to je djelatna snaga kroz koju se manifestira um (Ethem Cebecioğlu, 15-16), gdje kada se javlja i kao istoznačnica s pojmom srce – riznica tajni, mjesto u kojem se na najljepši način zrcali Božija Ljepota (Ethem Cebecioğlu, 64).

Tefekkür eyle biraz gülistatnın ey bülbül
 Promisli, slavuju, svoj ružičnjak sad malo²⁹⁰
Gelür mü nağme-i bezm-i elest hatırına
 Dolazi li ti u sjećanje melodija iz bezm-i elesta²⁹¹
Değil mi yoksa ki hatır nişanın ey bülbül
 Nije li, slavuju, tvoj biljeg, ipak sjećanje²⁹²
Bu çâr bağ-ı hevesde garîbsin hayfâ
 Avaj, ti si tuđinac u ove četiri bašče prolaznih želja
Bilinmedi sıffat u nâm u şânın ey bülbül
 Za tvoja svojstva, ime i slavu, slavuju, nije se saznalo
Lisân-ı aşk ve tecellîden olmayan ana
 Ko ne zna jezik ljubavi i zrcaljenja²⁹³ pomišlja
Sanır ki kuş dili söyler zebânın ey bülbül
 Da ti slavuju, zboriš jezikom ptica²⁹⁴
Suhan-ı senin güher-i lâ-yezâl feyzindir
 Tvoj govor je neprolazni dragulj vrjednate
Fenâ bulur mı gına-yı beyânın ey bülbül
 Zar može doći kraj blagu tvoga izrijeka

-
- 290 U izvorniku je upotrijebljen frazni glagol *tefekkiür eylemek*; sam pojam *tefekkiür* u tesavvufu označuje povlačenje duhovnog putnika tako da apstrahira sve oko sebe, kako bi na temelju manifestacija, ozrcaljenja Boga u Univerzumu došao do spoznaje Allahove veličine.
- 291 Kada je Bog stvorio duše i u prabitku ih okupio, te upitao: “Zar Ja nisam vaš Gospodar”; mjesto prvog zavjeta – aluzija na 172. ajet sure Al-Araf – Bedemi.
- 292 U izvorniku je upotrijebljen pojam *hatır*, čije je primarno značenje um, ratio, a potom i pamćenje, memorija (kao jedno od djelatnih svojstava uma), uvažavanje, ljubav, zanimanje, pažnja; jedno od transponiranih značenja jeste i srce, stanje, raspoloženje; u tesavvufu božansko nadahnuće koje se javlja u srcu, kao ljubav, osjećaj, inspiracija. Sva ova značenja prispodobiva su i “govorećoj duši”.
- 293 U izvorniku termin *tecelli* – označuje zrcaljenje, manifestaciju, pojavljivanje; manifestiranje božanske moći na ljudima i svijetu stvorenog; sudbina, predodređenje; u tesavvufu označuje zrcaljenje Allahovih imena, svojstava Njegova Bića i djelatnih svojstava u svijetu stvorenog.
- 294 Za pretpostaviti je da Hikmet ovdje aludira na Attarovo djelo *Govor ptica*. Šire v. Feriduddin Muhammed Attar, *Govor ptica*, preveo Ahmed Ananda.

Tabiat ehli ne bilsin safâ-yı sohbetini
Šta prirodoslovci znaju o Razgovoru Čistih²⁹⁵
Enîs-i bezmîsin işrâkıyânın ey bülbül
Slavuju, ti si blizak prijatelj društva Prosvjetljenih²⁹⁶
Misâl-ı berk nüzûl eyledin makâm-ı dile
Poput iskre si se spustio na tlo srca
Şu 'arsagâhda yok hem 'inânın ey bülbül
Na ovoj praznoj ledini, slavuju, ti ne držiš dizgine
Ne anladın bu serây-ı sipenc-i fânîde
Šta si spoznao u ovom dvoru, konačištu prolaznu
Nedir hülasası âyâ cihânın ey bülbül
Šta je suština ovoga svijeta, slavuju
Na'ım mavtın aslıye 'avdetinde 'aceb
Čudom, spokoj je u povratku u iskonsku domovinu
Figan vu nale midir armağanın ey bülbül
Jesu li jauci i plač tvoj dar, slavuju
Yazık ki hemrevîş-i zâg-ı gaflet olmuşsun
Šteta što si saputnik vrani usnulosti postao
Değildi böyle senin handanın ey bülbül
Slavuju, tvoj osmijeh nije takav nekada bivao
Tesettür eyle kim 'ayn-ı zâtısın Hakk'ın
Sakrij da si ti zrcalo Osobe Istinitoga
Nihân değıl bize râz-ı nihânın ey bülbül
Meni, slavuju, nije tajna skrivenost tvoje tajne

295 *Safâ-yı sohbet* – pretpostavljamo da Hikmet aludira na slavno djelo *Ihvanu's-Safa* (Čista, iskrena braća), *Rasprava čovjeka sa životinjama*, kao sastavni dio enciklopedije tajnog basranskog filozofskog kruga iz 10. stoljeća; šire v. Ihvanu-s-Safa, *Rasprava čovjeka sa životinjama*, prevod s arapskog i bilješke Enes Karić.

296 *İsrakijjun* – sljedbenici filozofije prosvjetljenja; utemeljitelj ove škole je šejh Šihabuddin Suhraverdi, autor *Teozofije svjetlosti*. Šire vidjeti: Shaykh Shihabuddin Suhrawardi Al-Maqtul, *Orijentalna mudrost – Teozofija svjetlosti* (prijevod Rešid Hafizović).

‘Ülv-i menkıbetin sanma ‘akl ider tefsîr

Ne misli da će um protumačiti veličinu legende o tebi

O bî-zebân olamaz tercümânın ey bülbül

On nijem ne može biti tvoj tumač, slavuju

Mekân bilen sana ‘âlemde lâ-mekân diyemez

Ko zna šta je mjesto, ne može reći da si na ovom svijetu
bezmjesni

Gönül misin ya gönül mı mekânın ey bülbül

Jesi li ti srce, ili je srce mjesto na kojem si ti

Dem urdı sende meğer sırr-ı nây-ı Mevlâna

U tebi je, čini se, progovorila tajna naja Mevlanina

Nedir bu nâğme-i Hikmet-feşânın ey bülbül

Kakva je to melodija tvoja slavuju što mudrost (Hikmet)
prosipa

Veliki je broj klišeiziranih stihova u kojima slavuj pjeva Ljubljenoj Ruži i opisu stanja slavujeva. Ovdje prenosimo veoma mali (nasumični) izbor stihova u kojim se javljaju simboli slavuj i ruža:

- a) Pjesnik se po sposobnosti govora (govoreće duše) identificira sa slavujem:

Gül-şen-i kûyuñ içinde ey gül

Bülbülüñdür bu Ziyâ’î gûyâ

(Ziyâ’î, *Dîvân*, G. 25/7)

U ružičnjaku Tvoga sela, Ružo

Tvoj slavuj je ovaj Zijaija govorljivi

- b) Pjesnik koji se i ovdje po sposobnosti govora / darovitosti identificira sa slavujem, i žali se na pomjereni sistem vrijednosti u svijetu u kojem živi:

Ziyâ’î zulmet-i gamda gezer şâdân olup nâdân

Giriftâr-ı kafes bülbül yürür zâg u zağan âzâd

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 51/5)

Zijaija po tmici patnje hodi, sretan je neznalica
Slavuj zatočen u krletci, a vrane i čavke su na slobodi

- c) Pjesnik si pripisuje svojstva slavuja, Ljubljeni je s licem ruže, a njegovi rivali su trnje:

Eyledüm ol gül-ruhuñ kûyında ağıyâr ile baḥş

İşidenler didi bülbül eylemez ḥâr ile baḥş

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 43/1)

S rivalima sam govorio u selu ljepotice s licem ružice
Svi koji su to čuli kazali su kako slavuj s trnom ne govori

- d) Stereotip da Draga (u liku ruže) ne obraća pažnju na plač zaljubljenog (u liku slavuja):

Gûş-ı güle irişmez odur nâle kılduğı

Gül-şende bülbül itse eger nâle-i hezâr

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 62/2)

Da hiljadu puta slavuj u ružičnjaku tužno bigliše
Onaj što tužno ječi do ružina uha ne dopire

İltifât eylemez efgân-ı Ziyâ'îye ḥabîb

Ḳulagum aldı diyü bülbüle baḳmaz gül-i ter

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 93/5)

Uplakanom Zijaiji Draga neće lijepu riječ uputiti
Rosna ruža neće reći "Doprlo mi do ušiju" i slavuja pogledati

Mâdâm olacak böyle siyeh-mest-i tegâfûl

Dâğ-ı dil-i bülbül gül-i handâna görünmez

(Mezakî, *Dîvân*, G. 203/4)

Kad mora biti ovako crno pijanstvo ignorancije
Rana na srcu slavujevu nevidljiva je nasmijanoj ruži

- e) Stereotipna slika slavuja koji tužno pjeva u ružičnjaku i ruže u ružičnjaku ljepote:

*Bülbül-i bâg-ı fenâ gibi ne feryâd eyle
Ne gül-istân-ı melâhatde gül-i aḥmer gör*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 73/3)

Nit tužno jecaj k'o slavuj u bašči prolaznosti
Nit rumen-ružu gledaj u ružičnjaku ljepote

*Goncaya bülbül lisanından idüp 'arz-ı niyaz
Bagda kılduñ gül-i ra'nayı hasenüñden eser*

(Vahdetî, *Dîvân*, G. 27/2)

Svoju pokornost pupoljku jezikom slavuja si kazao
Njenom ljepotom si prekrasnu ružu u bašči dojmio

*Can bülbülünü sevḳ ile feryada getürdi
Hicran ilinün hâri vü nari bu hazânun*

(Vahdetî, *Dîvân*, G. 74/4)

Trnje zemlje razdvojenosti i vatra ove jeseni
Slavuja duše do krika zbog žudnje njegove dovodi

- f) Slika Ljubljenog (u liku ruže) koji svojom ljepotom sažgava zaljubljenog (u liku slavuja):

*Hâkister oldı bülbül ü âteş kırmızı gül
Beñzer Ziyâ'î bülbülü bir verd-i ter yaḳar*

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 127/5)

Rumena ruža vatrom, i pepelom slavuj se stvori,
Tako i Zijaiju slavuja rosna ruža sagori

- g) Ljubljeni još neotkrivenog lica (pupoljak ruže) je Riznica tajni,²⁹⁷ tako da nije pretjerivanje ako se kaže da skriva tajnu srca zaljubljenog (slavuja):

*Râz-ı dil-i bülbüli itse nihân çok degül
Mahzenü'l-Esrârdur gönca-i handân-ı subh*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 45/3)

Nije previše ako skriva tajnu srca slavujeva
“Riznica tajni” je rosna ruža nerascvala, jutrom nasmijana

- h) Kao Izvor Ljubavi, Ljubljeni potiče zaljubljenoga na Ljubav:

*Tevekkül Kâ'imî bir verd-i hamrâ
Getürür 'aşka bunca 'andelîbi*

(Kâimî, *Dîvân*, 205/7)

Uzdanje i predavanje jednoj ruži crvenoj Kaimijo
Do ljubavi dovodi mnoštvo slavuja

- i) Kaimija egzistenciju zaljubljenoga dovodi u vezu s bolom koju osjeća slavuj ljubavi:

*Bakcada köşki verd-i Dimaşk'ı
Bülbül-i 'aşkı derdile var ol*

(Kâimî, *Dîvân*, 24/8)

U bašči palača ruže iz Damaska
Živi s bolom slavuja zaljubljenoga

- j) Stereotip zaljubljenog (slavuja) koji svakoga trena žudi za Ljubljenim (ružom), ni na tren ne može trpjeti razdvojenost od Ljubljenog:

²⁹⁷ Najvjerojatnije, pored primarnog značenja simboličke sintagme “riznica tajni”, riječ je i o aluziji na prvu mesneviu Nizamijeve *Hamse* koja nosi naslov *Mahzenü'l-Esrâr*.

*Bülbül dem-â-dem bir gonca ister
Dil bagçesinde bir gonca göster*

(Kâimî, *Dîvân*, 31/26)

Slavuj svakoga trena za jednim pupoljkom žudi
U bašči srca svoga pupoljak jedan pokaži

*Bülbül-i dil gülden ayru olamazmış bir nefes
Gonca el sunma sakın hâr ü hâşâke gam yime*

(Kâimî, *Dîvân*, 182/7)

Slavuj srca ni na tren ne može biti razdvojen od ruže
Pupoljče, ne pružaj ruku ka trnju i bodljama, ne nanosi si bol

- k) Uvjet koji zaljubljeni (slavuj) mora ostvariti kako bi se nastanio u Božijoj blizini (Njegov ružičnjak) jeste uskladiti se s čistim srcem, iskreno pristupiti u krug (i devran) mistika:

*Evvelâ bir dem hulûs-ı kalbile yek-reng olub
Bülbül-i bî-çâreye mesken ola gül-zâr-ı hû*

(Kâimî, *Dîvân*, 47/14)

Najprije se na tren uskladi s čistim srcem
Da Ružičnjak Njegov postane obitavalište sirotog slavuja

*Bülbül olub bir gülşene irelüm
Cennet bagçesinde güller direlüm
Muhammed'üñ sohbetine girelüm
Gel gel 'âşık bu devrâna sıdkile*

(Kâimî, *Dîvân*, 96/4)

Zaljubljeni, iskreno dođi na ovaj devran (u ovaj krug)
Da postanemo slavuji i dospijemo do Ružičnjaka
Da u rajskoj bašči beremo ruže
Da uđemo na sohbet (razgovor) Muhammedov

- l) Kad govori o piru (utemeljitelju) tarikata kojem je pripadao, njegovim cvijećem naziva ružu Muhammedove svjetlosti,²⁹⁸ ostrašćeni zikr slavujev (o kojem govori i predaja vezana za Ibrahima, a.s.) i brigu za krunom sreće.

*Nûr-ı Muhammed verdidür
Şevkile bülbül virdidür
Ser-tâc-ı devlet derdidür
Ezhârı ‘Abdü’l-Kâdir’üñ*

(Kâimî, *Dîvân*, 85/7)

Abdulkadirovo cvijeće su
Ruža Svjetlosti Muhammedove
Ostrašćeni vird slavujev
Briga za krunom sreće

- m) Stereotipna slika gdje srce poput slavuja plače pred ružom, i uočavanje nužnosti prisustva suprotnosti (trn i ruža); iskreni zaljubljeni ne obraća pažnju na to da li ga svijet hvali ili kudi, baš poput slavuja koji u svojoj žudnji za ružom ne obraća pažnju na trnje.

*Güle karşu bu dil bülbül gibi dâ‘im figân eyler
Bulınmaz mı ‘aceb bakca bite gül anda hâr olmaz*

(Kâimî, *Dîvân*, 164/3)

Srce poput slavuja pred ružom stalno tužno plače
Zar nema bašče u kojoj cvatu ruže na kojim nema trnja

*Bu halkuñ medh ü zemminde degildür ‘âşık-ı sâdık
Murâdı bülbülüñ güldür bakar mı hâr ü hâşâke*

(Kâimî, *Dîvân*, 194/3)

298 Ruža, odnosno *đul* kao simbol kadirija, kružni motiv na kadirijском ćulahu, obično iz osamnaest dijelova – latica, prišivenih po šest tako da čine krug; na šejhovski tadž stavljan je tzv. bagdaski *đul* koji čine tri kruga našivena jedan na drugi; šire v. Cebecioğlu, *Isto*, 94.

Iskreni zaljubljeni nije predmet hvale ili kuđenja u narodu
Slavuj želi ružu, pa zar može obraćati pažnju na bodlje i
trnje

*‘Âşik olıcak bülbül hârdan üşenür sanma
gonca koparur gülden aña olıcak matleb*

(Kâimî, *Dîvân*, 277/6)

Ne misli da se trna plaši slavuj koji se mora zaljubiti
Njegova želja će biti s ruže pupoljak ustrgnuti

- n) Ruža – kako bi bila voljena, mora biti još nerastvoreni pupoljak, neotkrivena tajna:

*Hazz iderdüñ olsa bir nev-reste nev
Gel severseñ bülbülüm bir gonca sev*

(Kâimî, *Dîvân*, 251/1)

Da ima tek prispjele mladice, ti bi osjetio užitak
Slavuju moj, ako voliš, onda voli pupoljak

- o) pjesnik gdjekada hvali svoj talenat uspoređujući se sa slavujem, ali vjerojatno aludirajući i na slavuja obdarenog znanjem o Imenima Božijim, koji Ga neprestano slavi:

*Bahâriyye kaside kim dimişdir bülbül agzından
Cihâniñ şa‘irân-ı nâm-ver pâkize güftârı*

(Şehdî, *Dîvân*, 29/53)

Ko je jezikom slavuja (ili iz perspektive slavuja) ispjevao
kasidu o proljeću
Slavni pjesnici svijeta, koji govore čistim i jasnim jezikom

4.4. LEPTIR I SVIJEĆA

I ovi pojmovi se u divanskoj poeziji javljaju ne kao imena junaka spomenute mesnevia, već u svojim leksičkim značenjima koja u divanskoj književnosti bivaju transponirana, a transpozicija značenja ovih pojmova, posebno kada se javljaju u paru, motivirana je odnosom leptira spram svjetlosti u pojavnome svijetu. Ovdje je simbolika vrlo jasna: leptira – biće kratkoga vijeka – privlači svjetlost, i u trenutku kad joj se primakne, vatra svijeće spali njegovo tijelo, poništi njegovo jastvo, ali tada je on već doživio uranjanje, utakanje, sjedinjenje sa svojim Voljenim, i time ostvario svoj cilj.

*Yanub dutuşa ‘aşk âteşine
Kendiñ olasın pervâne bu gün*

(Kâimî, *Dîvân*, 5/3)

Zapali se i gori u vatri Ljubavi
Da i sam danas postaneš leptir

*Pervâne gibi vâsıl olur ol
Varlık kanadın ol şem'e uran*

(Kâimî, *Dîvân*, 16/8)

Onaj koji je dostigao (jedinstvo s Ljubljenim) poput
Leptira bit će onaj
Koji je krilom svoje egzistencije dotakao tu Svijeću

*'Akluñ kanadın âteş-i 'aşka
Yandur nitekim pervâne bu gün*

(Kâimî, *Dîvân*, 21/3)

Danas, konačno, Leptiru spali
Krilo svog razbora u Vatri Ljubavi

*Bu kadar sûz ne pervâne misin ey bülbül
Câme-i gonce-i ra'nâ şerer-âgende midür*

(Sükkerî, *Dîvân*, G. 33/2)

Šta znači ovolika vatra, jesi li noćni leptir, slavuju
Da ne siplje iskrama ona haljina pupoljka krasna

*Ahvâlüm eyle şem ü pervaneden kıyas
Sûz ü güdâz ile ser u kâr-ı şebüm budur*

(Sükkerî, *Dîvân*, G. 41/4)

Uporedi stanje u kojem sam s leptirom i svijećom
To je sve što moje noći čine vatrom i vrelinom

*Şu'le-bahş-i 'ışk idi pîrâhen-i fânûs-i ten
Şem'-i dil pîrâmeninde itmedin pervâne raks*

(Sükkerî, *Dîvân*, G. 68/2)

Svjetlošću ljubavi je sijala ova košulja na svjetiljci tijela
Ti nisi učinila da leptir zapleše oko svijeće Tvoje ga srca

*Hayf ki pervâne-veş yandum yakıldum Sükkerî
Olmadum bir dem o şem'-i hüsn ile germ-ihtilât*

(Sükkerî, *Dîvân*, G. 70/6)

Avaj što sam poput leptira izgorio, Sukerijo
A ni na trenutak nisam bio na vrelom sastanku sa
svijećom prekrasnom

*Pervâneyim ol meclise kim şem'-i münîri
Âsîb-i ta'alluk-zede-i bâl ü perümdür*

(Mezakî, *Dîvân*, G. 90/4)

Ja sam leptir naspram onog skupa što je svijeća sjajna
On je pošast od koje u ovisnosti stradaju moja krila

Yan yakıl şevk-i cemâl-i bâ-kemâl-i yâr ile
Öyle bir şem'-i dil-efrûza yûri pervâne ol

(Mezakî, *Dîvân*, G. 290/3)

Izgori, spali se u žudnji za ljepotom i savršenošću
Prijatelja
I tako pohiti prema svijeći što srce sažgava, postani leptir

Rind şüh u şem'şüh u sâkî vü peymâne şüh
Taň mı olsa yanuben yakılmada pervâne şüh

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 49/1)

Bohem je koketan, i svijeća koketna, i vinotoča i čaša
vinska koketna
Da li bi zora svanula kad bi spržilo, sagorjelo leptira
koketna?

İçdüm şarâb-ı 'aşkuñı mest-ânelik budur
Yandum çerâğ-ı şevküñe pervânelik budur

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 126/1)

Ispio sam vino Tvoje ljubavi, to je pravo pijanstvo
Sagorio sam na luči žudnje za Tobom, to je stanje leptira

Gice pervâne gibi şevkden ârâmum yok
Benüm eyyâmum gibi dünyede eyyâmum yok

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 219/1)

Od žudnje, poput leptira, ja noću nemam mira
Kao i svoga vremena, na ovom svijetu nemam snage

Gice meclisde bir hâl itdüñ ey pervâne bi'llâhi
Yanup yakıldugum nâr-ı gam-ı hicrânum añdurduñ

(Ziyâî, *Dîvân*, G. 226/3)

Sinoć si, tako mi Boga, Leptire, na skupu nešto učinio
Podsjetio me na vatru tuge zbog rastanka u kojoj sam sav
sagorio

*‘Aşıkla dilrûba n’ola germ-ülfet olmasa
Bir şem’a var mı ki ola pervane aşına*

(Sabit, *Dîvân*, G. 6/2)

Šta bi bilo sa zaljubljenog i One što srce osvaja kad ne bi
bilo vreloga dodira
Zar bi moglo biti na Svijeću sviklog Leptira?

*Gice pervane cam-ı bezm-i ‘ışkı ruşena kıldı
Hayâl-i şem’-i pür-tab-ı ruhunla yandı yakıldı*

(Sabit, *Dîvân*, K. 19/44)

U noći je leptir osvijetlio čašu mjesta gdje se Ljubav nalazi
Zapalio se i sagorio u maštanju o svijeći Tvoga lica punog
svjetlosti

*Dilberdeki suz ‘âşık-ı dîvânede yokdur
Şem’ün eser-i ateşi pervanede yokdur*

(Sabit, *Dîvân*, G. 92/1)

Onaj plamen Krasotice nema ludak zaljubljeni
Niti traga plama svijeće u leptiru ne postoji

*Nâr-ı şevkuñla ttuşsam tañ mıdur ey âftâb
Yanmada per per bugün pervaneveş pervâ-yı men*

(Vahdetî, *Dîvân*, K. 5/7)

Sunce, zar bi bilo čudo da se zapalim od vatre žudnje za
Tobom
Danas u vatri krilima lepti moja snaga, poput leptira

*Neden tercîh ider pervâne eyâ sûziş-i vaslı
Degil mi sûz-ı vuslat nûr u nâr-ı iftirâk üzre*

(Şehdi, *Dîvân*, G. 120/6)

O zašto leptir izbere da sagori u sjedinjenju
Zar plamen sjedinjenja nije blizu svjetlosti i vatre
rastanka?

*Ahvâlüm eyle şem' ile pervânedен kıyâs
Sûz u güdâz ile ser u kâr-ı şebûm budur*

(Sükkerî, *Dîvân*, G. 41/4)

Uporedi moje stanje sa Svijećom i Leptirom
To što obnoć drage volje činim, što izgaram vatrom.

4.5. LJEPOTA I LJUBAV

Podsjetimo da Gâlibova mesneviya *Hüsn i Aşk* (1782) predstavlja posljednje veliko i značajno djelo ovoga žanra, sasvim je logično što elemente ovoga teksta nećemo tražiti kod bošnjačkih autora koji su živjeli prije devetnaestog stoljeća. Kako po našem mišljenju ovo djelo upotpunjuje predstavu o mesneviji ljubavnog sadržaja i pojašnjava alegorijski karakter ostalih djela ovoga žanra, te nam na specifičan način vrlo detaljno otkriva proces kojim prolazi duhovni putnik, odlučili smo kod kasnijih autora potražiti aluzije i reminiscencije na *Hüsn i Aşk* ili na imena glavnih junaka, i pronašli ih u Hikmetovim stihovima.

U sljedećem stihu upotrijebljene su lekseme *hüsn* i *aşk* u njihovom primarnom značenju, što ne moramo nužno dovesti u vezu s glavnim junacima Gâlibove mesneviye:

*Hüsn-i dehr-âşûbînün meftûn ve müştakî hezâr
Gülistân-ı ‘aşk ve sevdânın gül-i ra’nâsı bir*

(Hikmet, *Dîvân*, G. 39/5)

Slavuj je opčinjen i zanesen Ljepotom što u svijetu
pometnju stvara
Jedno su Ružičnjak Ljubavi i ruža zaljubljenosti prekrasna

Iako sljedeći stih vrlo jasno asocira na susret Musaa s Gospodom, kada mu se On otkrio na Sinaju, ne isključujemo mogućnost da Hikmet uporedo asocira i na glavne likove Gâlibove mesneviye:

*Hüsnün ki ider Tur-ı gam-ı ‘aşka tecellî
Âfakı tutar şî‘le-i dîdâr-ı cemâlin*

(Hikmet, *Dîvân*, G. 94/2)

Tvoja Ljepota je ona što se pojavljuje na Brdu boli od
Ljubavi
Horizonte zahvata bljesak suočenja s Tvojom ljepotom

Moguće je da u sljedećim stihovima Hikmet priziva karakter pomagača, učitelja iz Gâlibovog djela, oslikanog u liku filozofa po imenu Sühan (vidjeti Gâlib, b. 686-707)

*Özge rencûr-ı şifahâne-i 'aşkız ki müdam
Dil-i bîçareye derdiyle müdavva iderüz
Feylesûf-i Sühan âra-yı kemalüz Hikmet
Feyz-i i'câzıyla tahkîk-i mezaya iderüz*

(Hikmet, *Dîvân*, G. 66/5-6)

Mi smo posebni bolesnici u lječilištu Ljubavi
Da stalno ojađeno srce bolom liječimo
Hikmete, mi smo filozof Sühan (filozof govora), ukras
savršenstva
Duhovnom snagom čudotvornog govora mi potvrđujemo
dobročinstvo

Hikmet u jednom nedovršenom gazelu ukazuje na alegori-
čnost i neprozirnost Gâlibove mesneviaje:

*Sevad-ı sırr-ı Hüsn ü 'Aşkı idrâk etmedir yoksa
Değil sahrâ-neverd-i vahşet olmak pîşe-i Mecnûn*

(Hikmet, *Dîvân*, Nedovršeni gazel 26/3)

Medžnunov zadatak nije biti lualica po divljoj pustinji,
Već je pojmiti (raspoznati) sjenu tajne o Ljepoti i Ljubavi
(Hüsn i 'Aşk)

5.

Narodne ljubavne priče

U našem korpusu kod bošnjačkih divanskih pjesnika nismo naišli na primjere u kojim se priziva sadržaj turskih narodnih ljubavnih priča. Možemo tek spekulirati da je odsustvo asocijacija i aluzija na sadržaje iz narodne književnosti prouzrokovano upućenošću naših pjesnika na autorsku literaturu, na pisani tekst koji su iščitavali, prihvaćali i promišljali u svom formalnom i duhovnom, mističkom obrazovanju, te da nisu bili izloženi narodnim pričama.

Bilo bi suviše pretenciozno tvrditi da se u sljedećem Sukkerijinom stihu spominje junak priče o Keremu i Aslı; podsjetimo, Kerem simbolizira zaljubljenog koji nakon mnogih prevladanih opasnosti i prepreka uspijeva doći do svoje ljubljene, ali sagori prije negoli dočeka sjedinjenje.

Gelmesün ümmîd-i lutf-ı ehl-i devlet hâtıra

Cûd-ı Hâtem Tayy olunmuşdur Kerem añılmasun

(Sükkerî, *Dîvân*, G. 103/4)

Neka na pamet ne pada nadati se dobročinstvu državnih velikodostojnika

Stvorena je darežljivost Hatem-i Tayya, ne treba više spominjati milost (Kerema)

6.

Zaključak

Premda istraživanje nismo radili suprotstavljajući ili uspoređujući pojave u predklasičnoj, klasičnoj i postklasičnoj književnosti turskoga jezika s pojavama u evropskoj književnosti dvadesetog stoljeća čije su nam kategorije, žanrovi, vrste, periodizacije bliške kroz naše čitalačko iskustvo, kako i u ovoj književnosti koja je predmet našeg bavljenja i u postmodernističkoj književnosti uočavamo fenomen uvođenja drugoga teksta ili citatnosti, ovdje skrećemo pažnju na obilježja koja smatramo bitnim u jednoj i drugoj književnosti, zasvođenim različitim civilizacijskim krugovima. Dok postmodernistička književnost arhitekst ili prototekst uvodi u novi tekst i dekonstruira ga, osmanska književna tradicija (a time i njoj prethodeća seldžučka; naše skromno poznavanje predklasične, klasične i postklasične perzijske, urdu i arapske književne tradicije nam ne dopušta da se upuštamo suditi o ukupnoj tradiciji Islamskog Parnasa) rekonstruira arhitekst i prototekst, ona ga uvijek iznova domišlja, i pristupa mu s novim, svojim, duhovnim propitivanjima kao propitivanjima zajednice kojoj pripada, i novim, po autorovom nadahnuću stečenim iskustvom. Otuda i naš veliki oprez, štaviše otklon od pristupa tekstovima mesnevija i njihovim odrazima u djelima bošnjačkih divanskih pjesnika iz perspektive teorija tekstualnosti 20. stoljeća. Osmanski autor – kada govorimo o ljubavnim mesnevijama – rekonstruira i otvara novu perspektivu poznate priče, ne insistirajući na njenoj originalnosti

ili svojoj autorskoj genijalnosti; on u okviru date teme, pjesničkom vještinom i nadahnućem prati savršenoga ljubavnika – duhovnog putnika na putu ka Sjedinjenju s Ljubljenim, Izvorom i Utočištem, Apsolutnom Istinom, Stvoriteljem, Gospodarom svjetova, proživljava njegovo iskustvo, njegova poniranja, uspone, kušnje. Ljubljeni za nadahnutog pjesnika jeste Vječni, Živi, uvijek djelatni Bog; On se zrcali u liku nedostižnog Ljubljenog ili Ljubljene – Koji / Koja također voli i voli biti voljen / voljena; nakon rastanka (u ezelu) On / Ona ne dopušta sjedinjenje prije potpunoga sazrijevanja savršenog ljubavnika; ljubomorani / ljubomorna je i ne pristaje na rivale u ovoj ljubavi; savršeni ljubavnik mora dokazati svoju istrajnost i čvrstinu, potpunu predanost i pokornost kako bi ostvario Cilj. Potom – kako to iz velikog broja u radu citiranih primjera jasno vidimo – osmanski pjesnik (od Bagdada do Mostara ili Sarajeva) ponovno poseže za poznatim prototekstom, rekonstruira ga i sabija, sažima do simbola, do aluzije u kratkoj poetskoj formi, gdjekada u jednom stihu sučeljava dva ili tri arhetipa savršenoga ljubavnika kojima ukazuje na različite tipove, različite prirode duhovnih putnika i uspostavlja jednakost njihovog puta ka i unutar Jednosti. Dok postmodernistički autor jedinom istinom priznaje svijet koji gradi svojim jezikom i u vlastitome kontekstu, reciklirajući u tom svijetu individualne istine dekonstruirani prototekst, jezik je sredstvo kojim osmanski pjesnik opisuje kroz duhovnost prepoznatu datost stvorenoga Stvarnoga / Božanskoga svijeta i njegova odraza u prolaznom, prividnome svijetu; on i svojom citatnošću postiže sasvim drugi efekt: – izražava pripadnost jednoj ideji, jednom civilizacijskom kodu i jednoj poetici; najprije je usvaja, potom domišlja, tumači i ugrađuje sebe kao kariku u lancu interpretatora jednog učenja, čime izriče i svjedoči svoju pripadnost Jedinstvu. Postmodernistički književnik kroz svoje djelo stvara svoj imaginarni svijet, u kojemu je sve san, tlapnja; osmanski pjesnik svjedoči i opisuje stvoreni svijet – umom i osjetilno spoznatljivi svijet određuje kao metaforički, kao ozrcaljenje stvarnog, vječitog svijeta; on

ih pomiruje, iako stvarnom svijetu daje prednost, ne odriče poštovanje i ljubav prema metaforičkom i osjetilno spoznatljivom, jer u njemu prepoznaje zrcaljenje Vječitog i moć Tvorca, on doživljava jedinstvo Više (Božanske) i niže (umom i osjetilno) spoznatljive realnosti. On svojim djelom želi postići da bude od onih koji upućuju na dobro i odvrćaju od zla, koji govore o Istini i otkrivaju velove s Ljepote; on – obično u uvodu, ponekad i na završetku djela – traži od čitatelja blagoslov, jer znade da je njegovo djelo ostavština koja mu može donijeti dobro i nakon okončanja njegovog zemnog života. Njegova veličina jeste u osviještenosti o njegovoj ništavnosti, i otuda on nerijetko izriče pohvale svojim prethodnicima, svojim učiteljima, naslanja se i domišlja njihovo djelo, dograđujući tako zdanje kazivanja o Istini, o Ljubljenom, i ostavlja ga otvorenim za potonje čitatelje od kojih je svaki potencijalni autor, koji može dopisati, dozidati, komentirati njegovo zdanje. Prostor i vrijeme u njegovom djelu su paslike umom spoznatljivih kategorija prostora i vremena. U njegovom svijetu sučeljeni su i prostori koji su u njegovu vrijeme bili unutar islamskoga svijeta, ali naporedo s njima i Kina, i Mandžurija, i Indija, i Bizantija, i Magreb (Zemlja Zapadna); u njegovom svijetu jednako za Ljubljenim i Ciljem tragaju i oni za koje povijest tvrdi da su živjeli nakon što je Kur'an objavljen Muhammedu, i Aleksandar i njegov učitelj Aristotel, i Husrev, i Ferhad; u njegovom svijetu jednak moralni kod nose i jednako su u molitvi predani i kineski vladar Hûrşîd, i nećakinja ermenske vladarice Şirin, i sin kineskoga vladara Cemşid, i bizantinska princeza Hûrşîd; osmanski pjesnik sve svoje junake doživljava pripadnicima Svetim tekstom definirane *prirodne vjere* u kojoj se rađa svako ljudsko biće; njegovi junaci su sučeljeni, oni se u djelu susreću bez obzira na protok vremena o kojem nas, kada su historijske ličnosti u pitanju, uči povijest.

Otuda osmansku poeziju i osmanskog pjesnika kao njenog donositelja (jer u ovom svijetu moram posvjedočiti da je jedini Tvorac, Stvaratelj i Nadahnivatelj Bog) kroz ideju i sadržaj koji promiče

– doživljavamo kao nadteritorijalnu, nadjezičnu, nadvremensku, nadpovijesnu, nadetničnu, pa čak i iznad onoga što se može uvjetno kazano, smatrati jednim civilizacijskim krugom temeljenim na jednoj od velikih religija. U ovim pjesnicima i u njihovoj poeziji prepoznamo i pratimo svjedočenje kontinuiteta Svjetlosti Istine, kroz dalekoistočna duhovna učenja u kojim danas ne prepoznamo tragove monoteizma, i svakako, poslanja ljudima od Adema do pečata poslanstva Muhammeda, te dalje – nadahnuća data kroz učenjake u njegovoj sljedbi. Njihova poetika jeste poetika Jednosti, oni su karike u lancu graditelja civilizacije Istine.

Kroz biografije četrnaest bošnjačkih pjesnika osmanskog perioda čija smo djela uvrstili u naš korpus, cilj nam je bio ukazati na manje ili više poznate činjenice iz njihovih životopisa, različitosti i sličnosti o ovim podacima kod autora koji su prethodno o njima pisali, ukazati na njihov socijalni status kroz pozicije na kojim su se nalazili u osmanskome društvu, ali ponajprije na njihov duhovni oslonac u tesavvufu, ako ga u njihovoj biografiji ili njihovom djelu uspijevamo prepoznati. Sama činjenica da su kao ljudi s periferije, s granica Osmanske države, uspijevali pisati formom i jezikom vrlo zahtjevnu, sadržajem veoma slojevitu poeziju vrijedna je hvale, čak i ako se uvijek ne može tvrditi da je ta poezija jednako misaono, stilski i estetski domišljena u odnosu na njihove prethodnike ili suvremenike iz najvećeg ili manjih kulturnih centara njihovog vremena. Najveća draž je prepoznati odnos ovih autora prema duhovnome putu, a onda – što iz bilježaka u osmanskim pjesničkim spomenicama, turskim i bosanskim historijama književnosti i monografijama o pojedinim autorima, što iz same pisane ostavštine – odrediti njihovo mjesto u ukupnom zdanju poetike koju uvjetno nazivamo osmanskom, a doživljavamo kao poetiku Jednosti unutar civilizacije Istine.

Put do ovoga određenja pronalazimo kroz njihov odnos prema književnom naslijeđu, što i jeste središnja tema naše knjige. Mi u kratkim poetskim formama naših odabranih autora nastojimo

uočiti njihovu recepciju i rekonstrukciju devetnaest tema ljubavnih mesnevia i tri turske narodne ljubavne priče.

U bilješkama o pjesnicima posebno ističemo visokoučenog i još za života u književnim krugovima cijenjenog, kod autora spomenica i historičara književnosti hvaljenog, Sabita, koji u uvodu svoje *Zafername* anahronim i potrošenim određuje motive ljubavnih mesnevia, i u osmanskim spomenicama i ne spomenutoga, a kod naših književnih historičara mahom potcjenjivanog Hasana Kaimiju, koji u samo jednoj pjesmi u svome divanu tumači karakter ljubavi koji smo mi nastojali prepoznati u našem odabranom korpusu ljubavnih mesnevia. Koliko god se Sabit ograđivao od ovog korpusa i nazivao ga potrošenim, i on, kao i svi drugi pjesnici čija smo djela uvrstili u naš korpus, neminovno poseže za prizivanjem ovih tekstova, kroz likove i događaje koji u njima promiču, i stvaraju ovu *poetiku Jednosti*.

Kod Zijaije, Vahdetije i Šehdije pronalazimo cjelovite kratke poetske forme motivirane elementima Najljepšeg kazivanja – na čijim su temeljima nastale brojne mesnevice o Jusufu i Zulejhi. Spomen kazivanja također je prisutan motiv, kao i spomen Jusufa u poslaničkome rodoslovu; San se u arhitektu javlja kao motiv vezan za glavnog lika (Jusufa), te epizodne likove (drugove u tamnici i vladara). U mesnevijama je ovim trima snivačima po Jusufu protumačenih snova pribrojen i Zulejhin san, koji smo prepoznali kao prizivani motiv kod Zijaije i Šehdije. Motiv Jusufove nadnaravne ljepote, arhetip ljepote motiv je kojeg susrećemo u više stihova kod Mezakije, Zijaije, Šehdije i Sabita. Zijaija, Sabit, Rušdija i Šehdija referiraju na bunar u koji je Jusuf porinut. Sukerija, Mezakija, Zijaija, Sabit i Šehdija referiraju i na dražbu na kojoj se našao Jusuf, a Sabit čak spominje i motiv koji nam često promiče u čitanju prototeksta – staricu koja je ponudila klupko konca (sav svoj imetak), kako bi sudjelovala u dražbi za Jusufa. Jakubov dom nakon Jusufova odlaska – Kuća tuge –, Jakubov plač i Jakubovo sljepilo također su motivi koji nas vraćaju na drugi karakter ljubavi u Najljepšem kazivanju,

ljubav oca prema sinu. Zanimljivo je to što Mezakija u više stihova prepoznaje i spominje fenomen zavisti Jusufove braće; pored ovog fenomena – grupnog portreta zavidne braće – i kur’ansko kazivanje izdvaja, a i autori mesneviya posebno dramatično opisuju događaj s Benjaminom, najmlađim Jusufovim bratom, kojeg su polubraća, unatoč očevoj zakletvi, žrtvovali i napustili nakon varke / optužbe da je on odnio zlatni pehar, na što u jednom stihu referira Zijaija. Zijaija i Mezakija izravno referiraju na Zulejhinu putenost, dok Sabit u jednom stihu posredno aludira na njeno pokajanje. S obzirom na veoma ekspresivno opisanu Zulejhinu palaču u mesnevijama, očekivali smo da će se ovaj motiv više puta susresti kod više pjesnika, međutim prizivanje ovog prizora i njegovo tumačenje uočili smo tek u tri Mezakijina bejta. Već smo govorili o aluzijama na jusufovsku izolaciju inicijacije, međutim zanimljiva je i izolacija duhovnog dozrijevanja koja je u mesnevijama o Jusufu ispričana kroz njegov boravak u tamnici, a na koju referiraju Mezakija i Vahdetija. I Misir je metaforički / paralelni prostor na kojemu se odigrava drama ljubavi i drama pročišćenja. Na ovakav Misir referiraju Mezakija, Vahdetija i Zijaija. Zijaija, Mezakija, Sabit i Šehdija prizivaju i motiv Jusufove košulje, a Zijaija koji ne zaboravlja referirati na detalje ove, kao i drugih mesneviya, ili njihova arhiteksta, upućuje i na motiv mudžize – kada je dijete u kolijevci progovorilo u odbranu Jusufa. Na motiv oskudice, u vrijeme kada je Jusuf bio na poziciji nadzornika državne riznice, podsjeća Sabit.

Priče o Husrevu i Širin, te o Ferhadu i Širin su teme na koje se vraćaju i rekonstruiraju ih ne samo brojni autori mesneviya već i autori kratkih poetskih formi koji referiraju na ovaj arhitekst i prototekst (autorska mesneviya). Zijaija i Mezakija prepoznaju ovaj sadržaj kao arhetip ljubavne priče. Vratimo li se pojedinačno likovima i događajima iz mesneviya o Husrevu i Širin, pored visokog indeksa frekvencije referiranja na ovaj tekst (ili tekstove), uočili smo i ukazali na to koliko fenomena iz ovih tekstova učitavaju, odnosno koliko sadržaje ovih tekstova promišljaju i naši pjesnici.

Ferhada bitno odlikuje apsolutno uzdanje u Boga, kakvo prepoznaje i u svoje stihove učitava i Hasan Kaimija. Ferhad iz ljubavi pema Širin prokopava planinu Bisutun, u čemu Kaimija prepoznaje kako Put Božanske ljubavi pristupa Ferhadu, i upravo ga Put Božanske ljubavi, poput nadnaravnog dara, potiče i vodi ostvarivanju nemogućeg, prosijecanju planine. Kaimija otvrdlo srce ili prizemno biće (nefs) doživljava kao stjenovitu planinu Bisutun, čije je prosijecanje moguće ukoliko je uz kreativni napor zaljubljenoga prisutna volja i poticaj Ljubljene. Kod Mezakije, ali i kod drugih autora, kao smo to brojnim primjerima pokazali, referencije na ovu priču i lik su Ferhada uočljive kroz identifikaciju s Ferhadom po intenzitetu emocije, ili određivanje vlastite emocije većom od Ferhadove; kroz aluzije na Ferhadov kreativni napor i upornost u nastojanju da ostvari cilj, sučeljavanje modela Ferhada i modela Medžnuna; sučeljavanje kreativnog umjetnika Ferhada kojeg, naslonjeni na Ibn Arebijeve *Dragulje mudrosti*, doživljavamo kao arhetipskog junaka koji “Neće vidjeti svog Gospodara dok ne umre” i ratnika Husreva, kojeg, iz perspektive Ibn Arebijevo učenja, doživljavamo kao arhetipskog junaka koji “voli ženu onako kako Bog voli njega”. Brojne su i referencije na Širin – slatkousnu ljepotice s čijih usana dolazi objelodanjenje Istine, s čijih se usana ispija piće koje stvara istinsku opijenost. U Mezakijinom *Divanu* uočili smo brojne referencije na različite prizore iz Šejhijeve mesnevia o Husrevu i Širin i na glavne junake priče; štaviše kod Kaimije i Zijaije uočavamo i referencije na vješticu – Husrevovu dadilju kao junakinju trećega reda (epizodnu ulogu) u mesnevi, a Zijaija će čak u jednome stihu poimence spomenuti i Husrevova i Širinina konja. U poeziji – kao arhetip vrsnog iluminatora – javlja se Behzad. Spomen Behzada (Bihzada), pak, može se vezati za narodnu interpretaciju priče o Ferhadu i Širin, po kojoj je Behzad vrhunski iluminator kojeg vladarica Mehin Banu poziva da sa sinom Ferhadom dođe oslikati njen dvorac. Pretpostavljamo da je ovdje riječ o pučkom očuvanju spomena na heratskog iluminatora iz 15. odnosno 16. stoljeća.

Brojnost stihova u kojima se priziva, domišlja i rekonstrui-
ra zgusnuti sadržaj arhiteksta i brojnih mesneviya o Medžnunu i
Lejli u našem istraživačkom korpusu umnogome nadilazi obim
jedne ovakve knjige. Stoga smo se odlučili napraviti izbor stiho-
va kojim ćemo ukazati na fenomene koje naši autori prepoznaju i
prizivaju u svojim kratkim poetskim formama. Od prizivanja uku-
pnog sadržaja priče (mesneviye), preko gazela motiviranih epom
o Medžnunu i Lejli (kod Zijaije), od figure simulacije koja omogu-
ćuje višeznačno čitanje teksta, Kajsa / Medžnuna kao arhetipa Za-
ljubljenog, prizivanja prizora koji ukazuju na njegovu vanjštinu i
njegovo emocionalno stanje, prizori njegovog boravka u pustinji i
drugovanja sa zvijerima, te tumačenje prototeksta koje iščitavamo
iz ovih referencija (da nismo obratili pažnju na fenomen njegovog
drugovanja sa zvijerima, ne bismo se udubili u pripitomljavanje
prizemnog bića – nefsa – predstavljenog u slici pripitomljavanja
i prijateljevanja sa zvijerima opisanog u prototekstu), sagledava-
nje lika Lejle kao paslike Ljubljenog, i njenog solufa kao simbola
osjetilno spoznatljivog ozrcaljenja Božijega lica – motivi su koji
nas s jedne strane vraćaju i tumače prototekst, katkada (u slučaju
Zijaije) upućuju na vjerovatnoću da je poznao i čitao Celilijevu
interpretaciju Lejle i Medžnuna, a s druge strane zorno ukazuju na
činjenicu da su bošnjački autori čitali, poznavali sadržaj, promi-
šljali i u svojim kratkim poetskim formama sabijali i rekonstruirali
priče / mesneviye o Lejli i Medžnunu.

Na više mjesta uočili smo da je stanje ili kakvo drugo, fizičko
ili mentalno obilježje Zaljubljenoga poredbeni korelat – intenzifi-
kator autorovog viđenja vlastitog stanja ili obilježja; međutim, in-
dividualno ni ovdje nije pretpostavljeno arhetipskom, poznatom,
stanju, emociji ili izgledu Medžnuna ili Ferhada, već usporedivo i
postavljeno u istu ljestvicu vrijednosti, katkada i kao intimno do-
življeno intenzivnije negoli opće. Također – autorovo Ljubljeno
Biće je po lejlijskom solufu, širininskim usnama ili jusufovskoj lje-
poti, po svojstvu gordosti i zavodljivosti, usporedivo s arhetipskim

Ljubljenim; postavljena je u istu ljestvicu vrijednosti – uostalom, Ljubljeno Biće odlikuje mnoštvo svojstava i različitost interpretacija, ali i Jedinstvo Bića. Autor i u tim primjerima svojim identitarnim obilježjem doživljava pripadnost skupini baštinika ove poetike.

Premda nismo naišli na prizivanje onog dijela teksta *Iskender-name* koji tematizira ljubavnu priču Iskendera i Gülşah, naišli smo na druge motive preuzete, pretpostavljamo, iz osmanskih aleksandrida. U stihovima bošnjačkih autora javljaju se referencije i aluzije na motive kao što su Iskenderovo ogledalo, Vrelo života, Iskenderovu brana, Iskenderovu čvrstinu, Iskenderovu krunu, njegov odnos s Aristotelom, poglavlje o vladarici Kajdafi i Iskenderovoj strateškoj varci.

Kod Zijaije, Mezakije, Fevzije, Sukkerije, Bajezidagića i Vahdetije nailazimo na prizivanje sadržaja mesneviya o Vamiku i Azri. Motivi na koje referiraju spomenuti autori jesu cjelovita priča (Zijaija), karakter zaljubljenog Vamika, koji pati i oprašta, i Ljubljenog – Azre, koja se gordi i zavodi (Zijaija), razdvojenost zaljubljenih (Mezakija), trenutak “bljeska” koji doživljava Vamik ugledavši na svili oslikan Azrin lik (Mezakija, Zijaija, Vahdetija), Vamik koji je status bezgrješnog stekao time što je svjesno odabrao slijediti učitelja Puta Ljubavi (Fevzija). Sukkerija pak, Vamika, kao predstavnika onih koji “vide Boga i u aktivnom i u pasivnom liku” sučeljava s dva arhetipa zaljubljenih koji sjedinjenje ne doživljavaju u zemnom životu: prvi je arhetip Ferhada, djelatnog junaka koji nastoji nadvladati sve prepreke kako bi ostvario cilj, drugi je arhetip pasivnog Medžnuna koji se prepušta usudu. Bajezidagić, pak, u nakani da istakne intenzitet svojih emocija, individualno stanje pretpostavlja arhetipskom Vamikovom.

Motive izravno vezane za mesneviyu (ali i arhitekst predaja o navodnoj historijskoj ličnosti koja je motivirala Attarov prototekst) o šejhu San’ānu pronalazimo kod Zijaije i Kaimije, dok kod Sabita i Kaimije susrećemo i prizor opasavanja zunnara, koje posredno možemo vezati za ovaj sadržaj.

Iako nismo uočili bilo kakve referencije na Cemalijevu mesneviju o Hüma i Hümayun, ukazali smo na pojam Hüma u značenju mitske ptice koja donosi sreću, kako ga susrećemo kod Mezakije i Vahdetije.

Ni Hoca Mesudova mesnevija o Süheyl i Nevbahar nije tekst koji su domišljali i na koji su referirali naši pjesnici. Sama ime na glavnih junaka (bez referencija na sadržaj priče) susrećemo u drugim značenjima. Süheyl u značenju zvijezde Sirius, a Nevbahar u značenju opće imenice – proljeće. Hûrşîd i Ferahşad kao likovi Şeyhoğluove mesnevije također nisu prizivani u stihovima bošnjačkih autora. Pojam Hûrşîd javlja se u značenju imenice sunce.

Zijaija nas samo u uvodnom dijelu mesnevije o Šejhu San'ânu u jednom stihu informira da je napisao mesneviju o Varki i Gülşah; međutim, kod drugih autora ne susrećemo bilo kakvu aluziju na ovaj spjev i njegov sadržaj.

Iako se gdjekada veliki duhovnjak koji je ostavio zemno radi vječitog carstva, Ibrahim sin Edhemov, spominje samo kao Edhem, nismo uočili stihove koji referiraju na Na'tîjevo i Sabitovo djelo. No, predaja o čvrstini i duhovnosti mistika Ibrahima sina Edhemova – kakvim ga prepoznamo i u stihovima Kaimije, Sabita, Vahdetije i Şehdija – dovoljna je da motivira retroaktivno građenje – rekonstrukciju njegova rodoslova, koju u formi mesnevije čitamo kod Sabita.

Premda u korpusu ljubavnih mesnevija turskom jeziku važno mjesto zauzima i Mehmedov spjev o Ferruhu i Huma, čini nam se utemeljenom pretpostavka da Sabit i Mezakija u svojim kasidama referiraju na istoimene junake Firdusijeve Şahname, a ne na junake Mehmedova ljubavnoga spjeva.

Semantički potencijal jezičnih jedinica koje primarno označavaju nebeska tijela svakako je češće upotrijebljen u poeziji kao semantički nabijen simbol, nego kao aluzija na tekst mesnevije o Mjesecu i Suncu. S druge strane, kod Bajezidagića, Şehdije i

Zijaije uočavamo referencije na likove mesnevlja o Suncu i Vjernosti (Mihr i Vefa).

Iako je jezični znak proizvoljan, nemotiviran označenim, u nastojanju da naslutimo u kojoj mjeri imena glavnih junaka mesnevlja označenih alegorijskim utječu na karakterizaciju kakvu ćemo pronaći u djelu, posegnuli smo za stihovima u kojim se nalaze jezični znakovi koji će kod Vücutdîja biti reificirani kao glavni junaci – Hayâl (imaginacija) i Yâr (prijatelj).

Izvor simbolike imena junaka Kara Fazlijeve mesnevlja o Slavuju i Ruži, i njihovom susretu u Ljubavi, prepoznali smo u predaji o Ibrahimu, i otkrili slavuju kao istinskog Zaljubljenog koji stalno doziva Božija Imena, kako znana tako i ona sačuvana samo u Njegovome znanju; Ruža je pak ozrcaljenje Božanske Ljepote. Iz opće imenice –preko legende u kojoj je on slavitelj Boga, u ljubavnoj mesnevlji Slavuj postaje idealni ljubavnik, arhetipski junak, kojega u kratkim formama prepoznavamo u liku govoreće duše (Hikmet). Ovdje smo ukazali na mali (nasumični) izbor stihova bošnjačkih pjesnika u kojim se spominju na putu Ljubavi sučeljeni Slavuj i Ruža, ali i slavuj kao simbol blagoglagoljivoga pjesnika.

Sadržaju Cem Sultanove mesnevlja o Cemşidu i Hûrşîd i opijenosti ljubavlju u stihovima bošnjačkih divanskih a i ostalih osmanskih pjesnika pretpostavljena je Džemšidova čaša, na što smo ukazali manjim izborom stihova iz kojih iščitavamo da antroponim Džem, Džemşid simbolizira dugovječnog, moćnog i bogatog vladara i vrlo se često javlja u opreci s prolaznošću, neumitnošću napuštanja ovoga svijeta. Džemšidova čaša je oznaka izvanjezične realije koja svojim sadržajem pruža zadovoljstvo, radost – u opijenosti Istinom, čaša koja se nekad ispija i s usana savršenoga Učitelja.

Referencije i aluzije na pečat mesnevlja u osmanskoj književnosti, Şeyh Gâlibovo remek-djelo koje nam tumači i potiče nas na domišljanje i razumijevanje koncepta ljubavi u ovoj vrsti teksta, jedino smo mogli pronaći kod potonjih autora kakav je bio

Arif Hikmet Rizvanbegović. Iako sa sigurnošću ne možemo tvrditi je li riječ o aluziji na književno djelo ili o figuri simulacije u kojoj se autor poigrava primarnim značenjem leksema kojim se nominiraju glavni likovi, iznijeli smo pretpostavke o mogućoj figuri simulacije, mogućem prizivanju karaktera drugoga reda – Hüsnina saveznika i učitelja, filozofa Sühana – te naveli jedan Hikmetov bejt u kojem autor upućuje na alegoričnost i neprozirnost Gâlibova djela.

Kako u našem korpusu stihova bošnjačkih pjesnika na turskom jeziku nismo uočili prizivanje sadržaja u triju najpopularnijih turskih narodnih ljubavnih priča, možemo tek spekulirati kako su ovi autori u vlastitom procesu izgradnje književnog ukusa i ovladavanja poetikom bili primarno izloženi pisanoj, autorskoj književnosti, poznavali je i domišljali, dok su ostajali uskraćeni za sadržaje turske usmene književnosti, u koju spadaju narodne priče.

S druge strane, način na koji referiraju i aludiraju na sadržaje mesnevia, činjenica da ih gdjekada prizivaju u dužim ili kraćim poetskim formama, da ih poput Zijaje i Bajezidagića rekonstruiraju interpretacijom u formi mesnevia, da ih sažimaju i rekonstruiraju u cjelovitim kratkim poetskim formama, potvrđuje njihovu pripadnost redu kreatora i baštinika *poetike Jednosti*, njihovu suverenost u civilizacijskom krugu Istine. Premda su ovi bošnjački autori čija smo djela analizirali bili s periferije Osmanske države, premda su gdjekada kuđeni i obezvrjeđivani od lokalnih historičara književnosti, slobodni smo iznijeti mišljenje da nisu nimalo manje vrijedni od hvaljenih dvorskih ili priznatih pjesnika koji su rođeni, živjeli i bili priznati u kulturnim centrima njihova vremena; također, svojim smo radom pokušali ukazati kako zaslužuju jednakopravnost s književnim velikanima u kulturalnom okruženju njihova svijeta. A njihov svijet jeste svijet prepoznavanja raznolikosti u Jedinstvu, i Jednosti u mnoštvu. Iznad granica materijalnog, umom ili čulima spoznatljivoga svijeta, iznad kategorija vremena i prostora, iznad kategorija sukobljenosti različitih, konflikta

onih koji ne govore istim jezikom ili iz perspektive određenoga civilizacijskoga kruga, iznad zajednice isključive i ograničene unutar vlastite interpretacije Boga ili zlatnog teleta. Osvjedočeni su dio svijeta poteklog iz Elifa, svijeta u svoj njegovoj veličini sadržanog u Univerzalnoj Ljepoti i Skladu Elifa. No, ovo njihovo svezremeno temeljno identitarno obilježje ne isključuje, već pomiruje i prihvaća njihova sekundarna i za prolazni, metaforički svijet bitna identitarna obilježja: od rodnosti, etnije, tla na kojem su rođeni i prostora na kojim djeluju, materinskog im i jezika kojim su ovladali u procesu formalnog obrazovanja, te jezika duhovnih spoznaja koji su usvojili u procesu tesavvufskog obrazovanja.

7.

Conclusion

Although this research was not conducted by confronting or comparing the phenomena of pre-classic, classic and post-classic literature in Turkish with phenomena in the 20th century European literature, whose categories, genres, types and periodization are closer on the basis of our reading experiences, as we note in the literature examined here as well as in post-modernist literature, the phenomenon of introduction of other texts and referencing, we note here the features of importance in both of them, belonging to different realms of civilisation. While the post-modernist literature introduces archetext or prototext into a new one and deconstructs it, the Ottoman literary tradition (as well as the Seljuk one, preceding it; our modest knowledge of pre-classical, classical and post-classical Persian, Urdu and Arabic literary tradition does not allow us to venture into examination of the overall tradition of the Islamic Parnassus) reconstructs the archetext and the prototext, always analysing it and approaching it with its own new spiritual questions, as questions arising from the community it belongs to, as well as new experiences acquired through authors' experiences. Hence our caution, even reluctance to consider the *mathnawi* texts and their reflections in works by Bosnian *diwan* poets from the vantage point of the 20th century textuality theories. As for the love *mathnawi*, the Ottoman author reconstructs a well known story and opens a new perspective, without insisting on its originality or its authorial brilliance; within the given theme,

through poetic craft and inspiration, he follows the perfect lover – a spiritual traveller on the path towards Unification with the Loved One, the Source and the Refuge, the Absolute Truth, the Creator, Master of the Worlds, re-living his experiences, his ups and downs, his temptations. For an inspired poet, the Loved One is the Eternal, the Living, forever acting God; He is mirrored in the image of the forever illusive Loved One – who also loves and loves to be loved (he or she); after parting (in *ezel*), He / She does not allow unification prior to the full maturity of the sublime lover; He / She is jealous and does not agree to any rivals in this love; the perfect lover must prove his or her perseverance and firmness, full commitment and submission, in order to reach the Goal. And then – as we clearly see from numerous sources cited – the Ottoman poet (from Baghdad to Mostar or Sarajevo) reaches for the well known prototext again, reconstructing it and compressing it down to mere symbols, allusions in short poetic forms, sometimes in a single verse, confronting two or three archetypes of the perfect lover, indicating different types, different natures of spiritual travellers, establishing equality of their journeys towards and into Oneness. While the post-modernist author recognises with the single truth the world he builds with his own language and in his own context, recycling the deconstructed prototext in this world of individualised truth, language is the tool that the Ottoman poet uses to describe the spiritually recognised given nature of the of the created Real / Divine world and its reflection in the transient, illusory world; in his referencing, he achieves an entirely different effect: he expresses his belonging to an idea, a civilizational code and a poetic expression; he first adopts it, then analyses and interprets it, and builds himself into it as a link in the chain of interpreters of a learning, thus articulating and testifying his own belonging to Oneness. Through his work, the post-modernist writer creates an imaginary world, where everything is a dream an illusion; the Ottoman poet confirms and describes the created

world – the world visible to the mind and the senses is represented as metaphoric, as a reflection of the real, eternal world; he reconciles them, and although he gives some advantage to the real world, he does not reduce his love and respect for the metaphoric and the sensory one, for in it he sees a reflection of the Eternal One and the power of the Creator, thus experiencing the unity of the Higher (Divine) and the lower, perceptible (to the mind and the senses) reality. In his work, he wants to be one of those who guide towards the good and deter from the evil, one of those who speak about the Truth and remove veils from Beauty; he – usually in the introduction and sometimes at the very end – asks the reader to grant his or her blessing, for he knows that his work is a legacy that may engender something good even after his worldly life has ended. His greatness is in his understanding of his transience, hence the frequent praise of his predecessors, his teachers, his reliance on their work, thus building further the knowledge of the Truth and the Loved One, leaving it open for future readers, each of whom is also a potential author, who may write more, build on, comment on what he has done. In his work, space and time are just reflections of the mentally perceptible categories of space and time. Spaces that were part of the Islamic world of his time appear in his work, alongside China, Manchuria, India, Byzantium, and Maghreb (Western Lands); in his world, those whom history places in the world after the Qur'an was revealed to Muhammed are on a quest for the Loved One and the Goal, as do Alexander and his teacher Aristotle, and Husrev, and Ferhad; in his world, the same moral code and the same commitment in prayer are shared by the Chinese ruler Hûrşîd, and the niece of the Armenian princess Şirin, and the Chinese ruler's son Cemşid, and the Byzantine princess Hûrşîd; the Ottoman poet sees his heroes as members of the *natural faith* as defined by the Sacred Text, that every human being is born into; his heroes meet irrespective of the passage of time that history teaches us in relation to historical figures.

Hence we see the Ottoman poetry and the Ottoman poet as its conveyor (for in this world I must testify that God is the only Creator and Inspirer) through the idea and the content he promotes – as the supra-territorial, supra-linguistic, supra-temporal, supra-historical, supra-ethical, even above anything that may be considered, in a way, the only civilizational realm based on one of the great religions. In these poets and their poetry we recognise and follow the testimony to the continuity of the Light of Truth, through spiritual teachings of the Far East, where we no longer recognise traces of monotheism, and certainly the message to humans from Adam to Muhammad's seal of prophecy, and on – inspiration give through scholars that followed. Their poetics is the poetics of Oneness; they are links in the chain of builders of civilisation of Truth.

Through biographies of fourteen Bosniak poets of the Ottoman period included in the corpus, our aim has been to indicate the relatively known fact about their lives, differences and similarities among authors who had written about them, to present their social status through the positions they held in the Ottoman society, but primarily their spiritual reliance on *tasawwuf*, if recognisable in their biographies or their work. The very fact that they, as people from the periphery, from the borders of the Ottoman state, managed to produce this multi-layered and stylistically demanding poetry, is commendable, even if it is still impossible to insist that this poetry is as developed in terms of ideas, style and aesthetics as its predecessors or contemporaries from the largest centre of the time or certain smaller ones. The key challenge is to identify these authors' attitude towards the spiritual path and then – from notes in Ottoman poetic memorials, Turkish and Bosnian literary histories and monographs on individual authors, as well as from the written legacy of the authors themselves – to determine their place in the overall construction of the poetics we refer to as Ottoman, but feel to be the poetics of Oneness within the civilisation of Truth.

We can identify this path in their attitude towards literary heritage, which is the central theme of this book. In the short poetic forms by our authors, we are trying to observe their reception and reconstruction of nineteen themes of the love *mathnawi* and three Turkish folk love stories.

In our notes on these poets, we underline Sabit, a learned author, appreciated in literary circles during his lifetime, praised by literary historians, who, in his introduction to *Zafername*, defined the motifs of the love *mathnawi* as anachronous and spent, as well as Hasan Kaimija, ignored in Ottoman histories and largely underestimated by our authors, who, in just one of his poems in his *diwan*, interpreted the character of the love that we tried to identify in the selected corpus of the love *mathnawi*. As much as Sabit distanced himself from this corpus, defining it spent, he and all the other poets whose works were included in our corpus reach inevitably for clear references to these texts, though characters and events that run through them, thus creating this *poetics of Oneness*.

With Zijaija, Vahdetija and Šehdija we find integral short poetic forms motivated by elements of the Most Beautiful Story – which was the basis for numerous *mathnawi* about Jusuf and Zulejha. Remembrance is also an evident motif, as is referencing to Jusuf in the genealogy of prophets; in the archetext, Dream appears as a motif linked to the main character (Jusuf), and certain marginal characters (comrades in the dungeon, as well as the ruler). In the *mathnawi*, Zulejha's dream was added to these three dreams interpreted by Jusuf, and we note this as a referenced motif with Zijaija and Šehdija. The motif of Jusuf's unnatural beauty, the archetype of beauty, is a motif often encountered in numerous verses by Mezakija, Zijaija, Šehdija and Sabit. Zijaija, Sabit, Rušdija and Šehdija refer to a well where Jusuf was submerged. Sukerija, Mezakija, Zijaija, Sabit and Šehdija also refer to an auction where Jusuf appeared, and Sabit even mentions the motif we often miss

when reading the prototext - an old woman who offers a ball of thread (his entire wealth) in order to participate in the auction for Jusuf. Jakub's home following Jusuf's departure - the House of Sorrow - Jakub's tears and Jakub's blindness are also the motifs that bring us back to a different nature of love in the Most Beautiful Story, a father's love for his son. It is interesting to note that in several verses Mezakija identifies and mentions the phenomenon of envy by Jusuf's brothers; in addition to this phenomenon - a group portrait of envious brothers - the Qur'anic story underscores, and the *mathnawi* authors describe in dramatic terms the event with Benjamin, Jusuf's youngest brother, who was sacrificed by his half-brothers, despite their father's bequest, and abandoned after accusing him falsely that he had taken the golden chalice, also referred to by Zijaija in a single verse. Zijaija and Mezakija refer directly to Zulejha's passionate nature, and in one verse Sabit refers to her penance. In light of the very expressive description of Zulejha's palace in the *mathnawi*, we expected this motif to be evident in the work of several poets; however, references to this image and its interpretation were noted in no more than three *bajts* by Mezakija. Allusions to Jusuf's isolation in initiation has already been referred to, but isolation of spiritual maturity is also interesting, as it is told in the *mathnawi* about Jusuf through his time in the dungeon, as referred to by Mezakija and Vahdetija. Misir is also a metaphoric / parallel space where a love drama and a purification drama take place. This kind of Misir is referred to by Mezakija, Vahdetija and Zijaija. Zijaija, Mezakija, Sabit and Šehdija refer to the motif of Jusuf's shirt, and Zijaija, who never fails to refer to the details of this and other *mathnawi* or their archetext, also refer to the motif of miracle (*mucize*) - when a child in a cradle speaks in Jusuf's defence. Sabit refers to the motif of poverty, when Jusuf was the keeper of the state treasury.

The stories about Husrev and Širin, and about Ferhad and Širin are the themes revisited and reconstructed not only by numerous

mathnawi authors, but also by authors of short poetic forms referring to this archetext and prototext (authorial *mathnawi*). Zijaija and Mezakija identify this content as the archetype for love stories. If we return to individual characters and events in the *mathnawi* about Husrev and Širin, in addition to very high frequency of references to this text (or texts), we have also observed and indicated how many phenomena from these texts are incorporated and elaborated by our poets as well.

An important element in Ferhad's nature is his absolute reliance on God, as identified and included in his verses by Hasan Kaimija. Out of love for Širin, Ferhad digs through the Bisutun Mountain, and Kaimija sees this as the Path of Divine Love reaching Ferhad, and it is the Path of Divine Love that leads him, like a supernatural gift, to reach the impossible, to cut through a mountain. Kaimija sees the hardened heart or the low being (*nafs*) as the rocky Bisutun Mountain, which can be cut through only if the creative effort of the enamoured includes the will and the incentive of the Loved One. Mezakija as well as some other authors, as we have shown through numerous examples, refer to this story and to Ferhad by means of identification with Ferhad in terms of intensity of emotion, or in defining one's own emotion as greater than that of Ferhad; though allusions to Ferhad's creative effort and perseverance in trying to reach his goal; by confronting the model of Ferhad and the model of Medžnun; by confronting Ferhad the creative artist who is, relying on Ibn Arabi's *Bezels of Wisdom*, seen as the archetypal hero who "Shall not see his Master until he has died" and Husrev the warrior who is, seen through Ibn Arabi's teaching, perceived as the archetypal hero who "loves a woman as God loves him". There are numerous references to Širin – the beauty with luscious lips that reveal the Truth, whose lips pour the beverage that causes true intoxication. In Mezakija's *Diwan*, we noted numerous references to different scenes from Šejhi's *mathnawi* about Husrev and Širin and the main characters;

moreover, in Kaimija and Zijaija's work we noted references to the witch – Husrev's nanny as a heroine of the third order (a marginal character) in the *mathnawi*, and only in one verse Zijaija refers to Husrev and Širin's horse by name. Behzad also appears in poetry, as the archetype of a superb illuminator. References to Behzad (Bihzad) can, in turn, be linked to the popular folk interpretation of the story of Ferhad and Širin, which sets Behzad as a superb illuminator invited by empress Mehin Banu to come with his son Ferhad to decorate her castle. We assume that this is a popular way of preserving the memory of the 15th or 16th century illuminator of Herat.

The sheer number of verses invoking, analysing and reconstructing the dense content of the archetext and the numerous *mathnawi* about Medžnun and Lejla in our corpus surpasses by far the scope of this book. We therefore decided to select the verses to indicate the phenomena our authors recognise and invoke in their short poetic forms. From invoking the entire content of the story (*mathnawi*), via the *gazels* motivated by the epic story of Medžnun and Lejla (Zijaija), from the figure of simulation that allows for polysemic reading of the text, Kajs / Medžnun as the archetype of the Enamoured One, invoking scenes that indicate his outer appearance and his emotional state, scenes of his stay in the desert and the time spent with animals, and the interpretation of the prototext we identify through these references (had we not paid attention to the phenomenon of his friendship with animals, we would not have dwelled on the taming of *nafts*, the primitive being, presented in the image of taming and friendship with animals, described in the prototext), seeing Lejla as a reflection of the Loved one, and her lock of hair as a symbol of a reflection of the Divine Image accessible through the senses – these are the motifs that, on one hand, refer us back to the prototext, sometimes (as in the case of Zijaija) indicating the likelihood that he had known and read Celîlî's interpretation of Lejla and Medžnun and, on the other

hand, pointing clearly to the fact that Bosniak authors read, knew, studied and reconstructed and condensed in their short poetic forms the different stories / *mathnawi* about Lejla and Medžnun.

In several instances we noted that the state or any other physical or mental feature of the Enamoured one is, in fact, a comparative correlate, or an intensifier of the author's view of his own state or feature; however, the individual is not superior to the archetype-based, already known state, emotion or appearance of Medžnun or Ferhad; it is, in fact, comparable and placed on the same scale of values, sometimes intimately experienced even more intensely. Also, the author's Loved one is – in terms of lock of hair like Lejla's, supple lips, or handsomeness like Jusuf's, in terms of pride and seductiveness – comparable to the archetypal Loved One; it is on the same scale of values; moreover, the Loved One possesses numerous features and interpretations, but also the Oneness of Being. In all such examples, with such identity markers, the author clearly places himself within this poetic heritage.

Although we never found any references to the part of the text of *Iskendername*, which describes the love story of Iskender and Gülşah, we did come across other motifs apparently taken from Ottoman *alexandrides*. Verses by Bosniak authors include references and allusions to motifs such as Iskender's mirror, the Spring of Life, Iskender's dam, Iskender's firmness, Iskender's crown, his relationship with Aristotle, the chapter on princess Kajdafi and Iskender's strategic manoeuvre.

With Zijaija, Mezakija, Fevzija, Sukkerija, Bajezidagić, and Vahdetija, we come across references to the *mathnawi* about Vamik and Azra. The motifs referred to by these authors are the entire story (Zijaija), the character of enamoured Vamik who suffers and forgives, and the Loved One – Azra, who is proud and seductive (Zijaija), lovers' separation (Mezakija), the moment of "flash" experienced by Vamik as he sees Azra's face painted on silk (Mezakija, Zijaija, Vahdetija), Vamik who earned himself the status

of sinless by consciously selecting to follow the teacher of the Path of Love (Fevzija). Sukkerija, on the other hand, confronts Vamik as the representative of those who “see God in both active and passive characters” with two archetypes of lovers who do not unite in earthly life: the first is the archetype of Ferhad, the active hero who tries to overcome all the obstacles to achieve his aim, and the second is the archetype of the passive Medžnun, who gives in to his fate. On the other hand, trying to emphasize the intensity of emotions, Bajezidagić gives priority to the individual state over that of the archetypal Vamik.

The motifs directly linked to the *mathnawi* (but also the archetext-based stories about the alleged historical figure who motivated Attar’s prototext) about sheikh San’ân can be found in Zijaija and Kaimija’s work, whereas Sabit and Kaimija present scenes of the fencing of *zunnar*, which can be indirectly linked to this content.

Although we have noted on references to Cemalî’s *mathnawi* about Hüm and Hümayun, we indicated the notion of Hüm in the meaning of the mythical bird that brings luck, as we found it in Mezakija and Vahdetija.

Hoca Mesud’s *mathnawi* about Süheyl and Nevbahar is also not a text referred to by our authors. The names of the main characters (with no reference to the content of the story) can be found with other meanings: Süheyl meaning the star of Sirius, and Nevbahar as the general meaning of spring. Hûrşîd and Feraḥşad as characters of Şeyhoğlu’s *mathnawi* are also not referred to by Bosniak authors. The notion of Hûrşîd is used to denote the sun.

Only in the introductory part about his *mathnawi* about sheikh San’ân, Zijaija informs us that he had also written the *mathnawi* about Varka and Gülşah; however, other authors do not include any references to this poem or its content.

Although Ibrahim, the son of Edhem, is sometimes mentioned as a man of great earning who left this world for the eternal one,

is sometimes mentioned as Edhem, we have not found verses referring to the work by Na'tî and Sabit. However, the story about the firmness and spirituality of the mystic Ibrahim son of Edhem – as we identify him in verses by Kaimija, Sabit, Vahdetija, and Šehdi – is sufficient to motivate reactive construction, or reconstruction of his genealogy, which we read as a *mathnawi* by Sabit.

Although Mehmed's poem about Ferruh and Huma is indeed prominent in the corpus of the love *mathnawi* in Turkish, it seems reasonable to assume that in their *qasida* both Sabit and Mezakija referred to the characters of Ferdowsi's *Šahname*, rather than the characters of Mehmed's love poem.

The semantic potential of lexical units denoting stellar bodies is used in poetry primarily as a semantically charged symbol, rather than an allusion to the *mathnawi* text about the Moon and the Sun. On the other side, in Bajezidagić, Šehdija, and Zijaija, we note references to the characters from the *mathnawi* about the Sun and Faithfulness (Mihr and Vefa).

Although the linguistic code is arbitrary, unmotivated by the marked, in our effort to see to what extent were the names of key characters of the *mathnawi* marked by allegory influencing the characterisation to be found in the work itself, we looked at the verses that contain linguistic codes reified by Vücutî as the main heroes – Hayâl (imagination) and Yâr (friend).

The source of symbolism of the names of characters of Kara Fazili's *mathnawi* about the Nightingale and the Rose, and their encounter in Love, was – as we found – in the story about Ibrahim, and we identified the nightingale as the truly Enamoured One who keeps invoking the Beautiful Names, those revealed and those preserved only in His knowledge; the Rose, on the other hand, acts as a reflection of Divine Beauty. From a general noun – through the legend where he is the one who praises God, the Nightingale in the love *mathnawi* morphs into an ideal lover, the archetypal hero, recognised in short forms in the character of the speaking

soul (Hikmet). Here we presented a limited (random) selection of verses by Bosniak poets referring to the Nightingale and the Rose confronted on the Path of Love, but also a nightingale as the symbol of the eloquent poet.

The content of Cem Sultan's *mathnawi* about Cemşid and Hûrşîd and infatuation by love is present in verses by Bosniak diwan poets as well as other Ottoman poets is reflected in Džemşid's glass, as indicated by a limited selection of verses indicating that the anthroponyms Džem, Džemşid, symbolises a vital, powerful and rich ruler, often in opposition with the motifs of transience and inevitability of departure from this world. Džemşid's glass denotes the extra-linguistic reality whose content generates pleasure and joy – infatuation by the Truth, a glass that is sometimes drunk from by the perfect Teacher.

References and allusions to the crown of the *mathnawi* in Ottoman literature, Şeyh Gâlib's masterpiece which interprets for us and makes us think about the concept of love in this type of texts, could only be found in later-period authors such as Arif Hikmet Rizvanbegović. Although we cannot confirm whether it was an allusion to the work or a figure of simulation, with the author playing with the primary meaning of the lexemes used to name the principal characters, we do include certain suppositions about the possible figure of simulation, the possible reference to second-line characters – Hüsnin's ally and teacher, the philosopher Sühan – and cite a *bayt* by Hikmet, where the author indicated the allegorical value and the opacity of Gâlib's work.

As we did not note any references to the three most popular Turkish folk love stories in the overall corpus of our Bosniak poets who wrote in Turkish, we can only speculate that in their own development of literary tastes and poetics, these authors were primarily exposed to authorial, i.e. written literature, they studied and analysed it, but they remained deprived of the content of Turkish oral literature, that these stories belong to.

On the other hand, the way they refer to and allude to the content of the *mathnawi*, the fact that they refer to them in longer or shorter poetic forms, that authors such as Zijaija and Bajezidagić reconstruct them through their own interpretations in the form of *mathnawi*, that they compress and reconstruct them in integral short poetic forms, reiterates their belonging to the group of creators and inheritors of the *poetics of Oneness*, their sovereign status in the civilizational realm of Truth. Although the authors presented here came from the periphery of the Ottoman state, and although they were sometimes criticised and depreciated by local scholars of literary history, we take the liberty of stating that they are no less valuable than the praised court poets or the well known poets who lived and received recognition on the cultural centres of their time. Also, with our work, we tried to indicate that they do indeed deserve to be treated as equal to the leading names in literature of the culture of their times and their world. And their world is indeed the world of recognition of diversity in Unity, and Oneness in multitude. Above the limits of the material, mentally and physically visible world, above the notions of time and space, above the categories of conflicts of diversity, conflicts of those who do not speak the same language, or from the vantage point of a particular civilizational horizon, above a community restricted or restrictive in its own interpretation of God or the golden calf. They are evidently part of the world originating from Elif, the world in all its greatness as contained in Universal Beauty and the Harmony of Elif. However, their fundamental universal features of identity do not exclude; instead, they reconcile and accept their secondary, though metaphorically significant features: gender, ethnies, the land they were born in and the territory where they worked, their mother tongue and the language they mastered in their formal education, as well as the language of spiritual learning they mastered in their *tasawwuf* education.

8.

Izvori i selektivna bibliografija

- Abdullayeve, Shahla “Fahri Uğurlu’nun Şeyh San’an Hikayesi”, *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish and Turkic* Volume 4/3, spring 2009. pp.1-9.
- Aça, Mustafa, “Şeyyad Hamza’nın Yusuf u Züleyha Mesnevisi ile Tatar Türklerinin Yosıf Kitabı Üzerine Mukayeseli bir Bakış”, *Milli Folklor*, 16/61 (2004), str. 149-159.
- Ahmedî, *İskender-nâme*, haz. Dr. Yaşar Akdoğan, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kütüphaneler ve yayımlar Genel Müdürlüğü, 3128; Kültür Eserleri 411. Dostupno i na <<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/belge/1-75505/ahmedi---iskendername.html> > dana 18. 05. 2008.
- Akan, Mertcan, “Evliya Çelebi’nin İzmir’inden Dikkat Çekici Unsurlar”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies* XI/2 (Kış 2011), s.195-214.
- Arslan, Mustafa, “Türk Edebiyatında Mihr ü Müşteri Mesnevileri ve Miri’nin Mihr ü Müşteri’si”, *Turkish Studies, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish o Turkic*, Volume 4/7 , Fall 2009, str. 113-132.
- Attar, Feriduddin Muhammed, *Govor ptica*, prijevod: Ahmed Ananda; Kulturni centar IR Iran-Sarajevo, Sarajevo 2003., 336 str.
- Ayan, Gönül, “Lamii Çelebi’nin hayatı, edebi kişiliği ve eserleri”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Selçuk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 1/1 (1994)., s. 43-65.
- Ayan, Hüseyin, “Hâmidî-zâde Celîlî’nin Leyla vü Mecnûn’u”, *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Araştırma Der. Fasikül*: 3, Sayı: 16, Ayrı basım, s. 55-77.

- Aydemir, Yaşar, *Vücutî, Hayâl ü Yâr*, Birleşik Kitabevi, Ankara 2007., 273 s.
- Aydın, Mehmet Uğur, *Kâ'imî Dîvânı – Transkripsiyonlu Metni ve Tahli- li*, Yüksek Lisans Tezi; T.C. Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Bursa 2007., 9+567 s.
- Bayındır, Şeyda, Şehdi Divanı, Yüksek Lisans Tezi, T. C. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Ankara 2008., 394 s.
- Balić, Smail, *Kultura Bošnjaka – muslimanska komponenta*, 2. dopunjeno izdanje, IPP R&R, Zagreb 1994., 383 str.
- Banarlı, Nihat Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi – Destanlar Devrinden Zamanımıza Kadar*, Devlet Kitapları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1971., 1336 s.
- Bašagić, Safvet-beg, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*, Svjetlost, Sarajevo, 1986., 452 str.
- Bašagić, Safvet-beg, *Znameniti Hrvati Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj carevini*, Birotisak, Zagreb 1994.
- Başgöz, İlhan, “The Romance Tradition in Turkey and in the Middle East”, *The 2004 Gunnar Jaring Lecture*, 16 (2004).
- Bejtić, Alija, “Pjesnik Sabit Alaudin Užičanin kao sarajevski kadija i bosanski mula”, *Anali GHB*, II-III, Sarajevo 1974, str. 3-20.
- Bekiroğlu, Nazan, *Yusuf ile Züleyha, kalbin üzerinde titreyen hüziin*, Timaş Yayınları, İstanbul 2007., 224 s.
- Bezikoğlu, Metin, *The Deterioration of Ottoman Administration in the Light of the Ottoman-Russian War of 1768-1774*, The Institute of Economics and Social Sciences in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts in History, Bilkent Üniversitesi, Ankara 2001., 112+47. s
- Bošnjak, Abdullah, *Gradacija bitka*, s arapskog na bosanski preveli Kenan Ćemo i Samir Beglerović, Libris, Sarajevo 2003., 221 str.
- Büyük Türk Klasikleri*, 1-12, Ötüken-Söğüt, İstanbul 1985-1992.
- Cebecioğlu, Edhem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, <<http://www.akbilge.com/forum/f95/e-kitap-tasavvuf-terimleri-deyimleri-sozlugu-ethem-cebecioglu-49124/>> 19. 05. 2011

- Ćehajić, Džemal, *Ziya'i Hasan Čalabi al-Mostari – Ziya'i Hasan al-Mostari*, POF XXII-XXIII/1972-73., pp 329-344.
- Çeçen, Mehmet Korkut: “Encümen-i Şuara'nın Tanzimat Birinci Dönem Sanatçılarına Etkisi“ *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 15/2, 2006, s.133-152;
- Çelebioğlu, Amil, *Türk Edebiyatında Mesnevi (Türk Mesnevi Edebiyatı XV yy'a kadar Sultan II Murad Devri 824-855/1421-1451)*, Kitabevi, İstanbul 1999., 411 s.
- Çınar, Bekir, “Bosnalı Sabit ve Ziya Paşa'nın Zafernamelerindeki Şekil ve Zihniyet Mukayesesi, *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turcic*, Volume 7/3 (2012), pp 801-812.
- Coşkun, Menderes, “Tevriye ve Çeşitleri Üzerine Düşünceler”, *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turcic* Volume 2/4 (2007), pp. 248-261.
- Chevalier, J. – Gheerbrant, A., *Rječnik simbola (mitovi, sni, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi)*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1987.
- Džaka, Bećir, *Historija perzijske književnosti*, Naučnoistraživački institut Ibn Sina, Sarajevo 1997., 449 str.
- Ece, Selami, *Tahkiye Açısından Haşimi'nin Mihr ü Vefa Mesnevisi (Transkripsiyonlu Metin – İnceleme)*, Yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Erzurum 1996., 248 s.
- Ekici, Hatice, *Sahhaf Rüşdî ve Divanının Tenkidli Metni*, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Balıkesir 2006, 414 s.
- Erkal, Abdulkadir, “A. Ü. Kütüphanesi S. Özege Kitaplığında Bulunan Name ve İye İsimli Yazmalar”, *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 15, Erzurum 2000., pp. 213-263.
- Erol, Erdoğan, *Sükkerî, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi yayını – sayı: 89, Divanlar dizisi: 2, Ankara 1994., VII+300 s.

- Fatin, Davud, *Hâtimetü'l-Eş'âr (Fatin Tezkiresi)*, hazırlayan Dr. Ömer Çiftçi, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Kültür Eserleri 3218., 451 s.
- Filan, Kerima, (haz.) XVIII. *Günlük Hayatına Dair Saraybosnalı Molla Mustafa'nın Mecmuası*, Connectum, Sarajevo 2011.
- Fuzulî, *Leyla ve Mecnun, Metin, Düzyayıya Çeviri, Notlar ve Açıklamalar*, Hazırlayan Muhammet Nur Doğan, Yapı ve Kredi Yayınları, 5. İzdançe, İstanbul 2007. 577+22
- Gaçanin, Sabaheta, *Sve na zemlji sjena je ljepote*, Posebna izdanja XXXIV OIS, Sarajevo 2011.
- Gelibolulu, Mustafa Âlî, *Tuhfetü'l-uşşâk*, haz. I. Hakkı Aksoyak, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 3285, Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi: 1194, Araştırma İnceleme İstanbul 2003, 358 s.
- Grozdanić, Sulejman, *Na horizontima arapske književnosti*, Svjetlost, Sarajevo 1975,
- Gürgendereli, Müberrâ, *Hasan Ziyâî Hayatı Eserleri Sanatı ve Divanı*, Kültür Bakanlığı Yayınları/2981, Ankara 2002.
- Gürsoy, Belkis, "Sefâretnameler", *Türkler Dergisi* 12 (1999), str. 23-24.
- Güler, Zülfü, "Leyla ve Mecnun Hikayelerinde Aile", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi/Fırat University Journal of Social Science*, C. 9. Sayı: 1, Elazığ 1999, s. 101-128.
- Guranija, Mehmed Mejlija, *Izbor iz poezije*, prijevod, priređivanje i predgovor Lamija Hadžiosmanović i Salih Trako, Svjetlost, Sarajevo 1989.
- Hadžibajrić, Fejzulah, *Mali rječnik sufijsko-tarikatskih izraza*
- Hâkânî Mehmed Bey, *Miftâh-ı Fütûhât, Hadîs-i Erba'in Manzum Tercümesi*, yrd. doç. dr. Müzahir Kılıç, Ağrı 2004, 353+4 s, dostupno na <http://www.belgeler.com/blg/2sq3/hadis-i-erbain-mifth-ifthat-hakani-mehmed-bey>
- Halilović, Palić, Šehović, *Rječnik bosanskoga jezika*, Filozofski fakultet u Sarajevu, Sarajevo, 2010, 1566 str.
- Hamdî, *Yûsuf u Züleyhâ*, haz. Naci Onur, Akçağ Yayınları, Türk Klasikleri/Mesneviler: 1, Ankara 1991., 437 str. + faksimili.
- Handžić, Mehmed, *Teme iz književne historije. Izabrana djela I*, Ogledalo, Sarajevo 1999.

- Hikmet Bey, Hersekli Arif, *Külliyat-ı Âsâr, I, Dîvan*, Matbâ'a-ı Amire, İstanbul 1334.
- Holbrook, R. Victoria, *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, İletişim Yayınları 477, Araştırma İnceleme Dizisi 76, İstanbul 2005., 299 s.
- Horata, Osman, "XV. Yüzyıl Şairlerinden Cemâlî'nin Hayaatı ve Eserleri", *Hacetepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 8/1-2 (1991).
- Ibn Arebi, Muhjiddin, Eş-Şejhu-l-Ekber, *Dragulji mudrosti (Fususul-Hikem)*, Preveli: šejh Salih Ibišević i Ismail Ahmetagić, Ibn Arebi, Sarajevo 1428 g. po H./2008. Godine, 274 str.
- Ibn Kesir, *Tefsir*
- Ihvanu-s-Safa, *Rasprava čovjeka sa životinjama*, prevod s arapskog i bilješke Enes Karić, El-Kalem, Sarajevo, 1991, 361 str.
- İnal, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal, *Kemalul-Hikme*, Tercüman-ı Hakikat Matbaası, Dersaadet 1327.
- İnal, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal, *Son Asır Türk Şairleri* 1/4, Dergah, İstanbul 1984,
- Isanović, Nusret, *Razumijevanje islamske umjetnosti*, Islamski pedagoški fakultet Zenica–El-Kalem Sarajevo, Sarajevo 2009., 156 str.
- Islam Ansiklopedisi VIII*, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1993, 874 s.
- İz, Fahir – Kut, Günay, "Divan Nazım ve Nesri", *Büyük Türk Klasikleri*, Ötüken-Söğüt Yayınları, Ankara 1985.
- Kadrić, Adnan, *Lingvostilistička analiza pjesničkog stvaralaštva Sabita Alauddina Užičanina*; neobjavljena doktorska disertacija, Sarajevo 2006.
- Kadrić, Adnan, *Mostarski bulbuli*, Fondacija "Baština duhovnosti", Mostar 2012
- Kadrić, Adnan, *Muradnama Derviš-paše Bajezidagića. Objekt ljubavi u tesavvufskoj poeziji*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 2008.
- Kahveci, Veysi, *Klasik Türk Şiirinde Efsanevi Aşk Kahramanlar*, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kahramanmaraş 2006.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2010., 311 s.

- Kara, Mustafa, *İstiklalımızın Bülbülü Mehmet Akif Ersoy*, İstanbul 2012, 110 s.
- Karahan, Leyla , *Kıssa-i Yûsuf, Erzurumlu Darîr*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları 564, Ankara 1994., 431 s.
- Kaya, Doğan, “Tahir ile Zühre Hikayesi”, *Türk Halk Kültüründen Derlemeler 1993*, Ankara, 1995.
- Kemalpaşazade, *Yusuf u Züleyha*, Seçmeler, Hazırlayan dr. Mustafa Demirel, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 513, 1000 Temel Eser Dizisi: 92; Ankara 1983., 248 s.
- Kılıç, Cevdet, “Şeyh Ahmed el Cezeri'nin Şeyh San'an'a bakışı” dostupno na:< [312](https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:5ZTFJ-_0daQJ:perweb.firat.edu.tr/personel/yayinlar/fua_468/468_55832.doc+&hl=hr&gl=ba&pid=bl&srcid=ADGEESgpgsQvJfVSLNSOM3p-CJ5H7SpUFGPrzQolvawqFFwSVkCLc4edflueM9R2bIa67GOR4ua5QbFkmISus3OEc5sSbm0mUh-qzJ123zdbh0_vPphArePy__AsM7L5z3BAiLpjD8B_8&sig=AHIEtbTyq3eafivi4bivOdHZ-n6b6jvjHg> juli, 2010.</p><p>Köktürk, Şahin “Halil Oğlu Ali'nin Yusuf İle Zeliha Hikâyesi”, <i>Turkish Studies</i>, Volume 2/4 (2007), 555- 617.</p><p>Kortantamer, Tunca, <i>Nevî-zâde Atâyî ve Hamse'si</i>, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları: 88, İzmir 1997., 458 s.</p><p>Kuzubaş, Muhammed, “Manzum Bir Destan Kitabı (Destân-ı Veysel Karânî, Vefât-ı Hz. Fâtıma, Vefât-ı Hz. İbrâhîm, Hikâyet-i Gügercin, Hikâyet-i Geyik)”, <i>Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal Of International Social Research</i>, vol. 1/2 (2008), 304-340. s.</p><p>Larousse, <i>Opšta enciklopedija I-III</i></p><p>Levend, Agah Sırrı, “Ahmet Rızvan'ın Hüsrev ü Şirin'i”, <i>Türk Dili Araştırmaları Dergisi</i>, Türk Dil Kurumu, No 10, Ankara 1966, s. 215-258.</p><p>Levend, A.S., <i>Divan Edebiyatı</i>, Enderun Kitabevi, İstanbul 1984, 662 s.</p><p>Mehmed, <i>İşkname (Inceleme – Metin)</i>, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih – Coğrafya Fakültesi Yayınları 150, Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Enstitüsü 5, Ankara 1965.</p></div><div data-bbox=)

- Mehmed Tahir Bey, Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, C. 2, haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, Meral Yayinevi, İstanbul 1972, 446. s.
- Meriç, Münevver Okur, *Cem Sultan Cemşid ü Hürşid, İnceleme, Metin*; Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 1997.
- Mermer, Ahmet, *Mezâkî Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı'nın Tenkidli Metni*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını-Sayı 87, Divanlar Dizisi –Sayı 3, Ankara 1991.
- Mevlana, *Mesnevi I*, prijevod na turski Veled İzbudak, recenzija A. Gölpınarlı; İslam Klasikleri, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 2001.
- Mevlana, *Mesnevi VI*, Konya Büyükşehir Belediyesi, Kültür Yayınları 60, İstanbul 2004.
- Mostarlı Ziyâi Şeyh-i San'an Mesnevisi*, Hazırlayan Müberra Gürgendere, Kitabevi, İstanbul 2007.
- Nametak, Fehim, *Divanska poezija XVI i XVII stoljeća*, Prilozi za istoriju književnosti Bosne i Hercegovine, Institut za književnost–Svjetlost, Sarajevo 1991., 211 str.
- Nametak, Fehim, *Divanska književnost Bošnjaka*, Posebna izdanja, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo 1997., 200 str.
- Nametak, Fehim, *Fadil-paša Šerifović – Pjesnik i epigrafičar Bosne*, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo 1980, 282 str.;
- Nametak, Fehim *Katalog GHB*,
- Nametak, Fehim, *Pojmovnik divanske i tesavvuvske književnosti*, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XXVII, Sarajevo 2007.
- Nametak, Fehim *Pregled književnog stvaranja bosansko-hercegovačkih Muslimana na turskom jeziku*, El-Kalem, Sarajevo, 1989., 267 str.
- Nizami, *Lejla i Medžnun*, s njemačkog prev. Mehmed Karahodžić, Sarajevo 2003.
- Nizami, *Leyla ile Mecnun*, prev. Ali Nihat Tarlan, Maarif Matbaası, İstanbul 1943.
- Novopazarac, Ahmed Vali, *Aşknama Ljepota i Srce*. Uvodna studija i prijevod s osmanskog jezika dr. Adnan Kadrić, Državni univerzitet u Novom Pazaru, Novi Pazar 2009.
- Odabaşı, Mihrican, *Tuhfe-i Naili, Metin ve Muhteva*, 1. Cilt, s. 234-467, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve

- Sanatları Anabilim Dalı, Türk İslam Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans tezi, Sivas 2009, (417 s)
- Özdenören, Rasım, *Aşkın Diyalektiği*, İz Yayıncılık: 373, 3. Baskı, İstanbul 2006, ("Aşk ve zillet': Şeyh-i San'an'ın hikayesi", str. 175-184.)
- Özgül, Metin Kayahan, *Hersekli Arif Hikmet, Hayatı ve Eserleri*, Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, 183 s.
- Özgül, Metin Kayahan, *XIX. Asrın Özel Bir Edebiyat Mahfeli Olarak Encümen-i Şuara*, Kurugan Edebiyat, 2012, 292 s.
- Öztekin, Nezahat, *Fazli, Gül ü Bülbül*, Akademi Kitabevi, İzmir 2002.
- Öztürk, Yılmaz, *XVII Yüzyıl Şairlerinden Dimetokalı Vahdeti'nin Divanının Tenkitli Metni*, Yüksek Lisans Tezi, T. C. Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul 2006.
- Pala, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Akçağ yayınları, İstanbul 1995.
- Pala, İskender, *Divan Şiiri Sözlüğü I-II*, Akçağ Yayınları, Ankara 1992.
- Razi, Fahreddin Tefsir-i Kebir, 13/20,
- Rečnik srpskohrvatskog književnog jezika*, Matica srpska, Matica hrvatska, Novi Sad–Zagreb 1969.
- Sabuncu, Zeynep, *Va'di'nin Firuz u Dil-efruz Mesnevisi (İnceleme – Metin – Tipkibasım)*, Simurg Kitapçılık, Yayıncılık ve Dağıtım LTD Şti. İstanbul 2005.
- Stočević, Arif Hikmet-beg, *Iz Divana*, Prijevod s turskog Lamija Hadžiosmanović, Salih Trako, Predgovor (str. 5-21) Lamija Hadžiosmanović, biografija pjesnika str. 112-118, Karadžoz-begova medresa, Mostar, 2009, 126 str.
- Suhrawardi, Al-Maqtul, Shaykh Shihabuddin, *Orijentalna mudrost – Teozofija svjetlosti*, (prijevod Rešid Hafizović), Institut "Ibn Sina", Sarajevo, 2011, 316 str.
- Sütçü, Tefik, "Eski Edebiyattan Yeni Edebiyata Geçişin Eşiğinde Önemli bir İsim Hersekli Arif Hikmet ve Divanı" *Turkish Studies* 5/2, 2010, s. 482-525.
- Šabanović, Hazim, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, Svjetlost, Sarajevo, 1973,

- Šamić, Jasna, *Dîvân de Kâ'imî, Viet et Œuvre D'un Poète Bosniaque du XVII^e Siècle*, Éditions Recherche sur les Civilizations, Institut Français D'Études Anatoliennes, Paris 1986.
- Şentürk, Ahmet Atilla, *XVI. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerde Edebi tasvirle.*,
- Şerifović, Fadil-paša, *Dîvân*, Uvod, prijevod, bilješke i rječnik sastavio Fehim Nametak, prepjev Divana Melika Salihbegović, Svjetlost, Sarajevo, 1981, 206 str.
- Şeyh Galib, Hüsn ü Aşk, Nesre çeviri, Notlar ve Açıklamalar Muhammet Nur Doğan, Yelkenli Kitabevi, 4. basım, İstanbul 2007.
- Şeyh Galip, *Hüsn ü Aşk*, haz. Orhan Okay – Hüseyin Ayan, Dergah Yayınları, İstanbul 2005.
- Šiljak-Jesenković, Amina, "Bošnjački pjesnik Zekerija Sukkeri i njegova epigrafika", *Prilozi za orijentalnu filologiju* 44-45 (1996),
- Škreb et al., *Rečnik književnih termina*, Nolit, Beograd 1984, 896 str.
- Šljivić, Lejla, *Hasan Kâ'imî Efendi'nin Varidatı İnceleme Metin*, Yüksek Lisans Tezi, T.C. Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Sakarya, 2008.
- Tanç, Nilüfer "Rifai'den Oscar Wilde'a Gül ve Bülbül", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Prof. Dr. Hüseyin Ayan Özel Sayısı*, Sayı 39, Erzurum, 2009, 967-987.
- Tanpınar, Ahmed Hamdi, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, 1982, 5. Baskı, 639 s.
- Timurtaş, K. Faruk, Şeyhi ve Hüsrev ü Şirini, İnceleme – Metin, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından no 2670, Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1980.
- Trako, Salih – Gazić, Lejla, *Katalog rukopisa Orijentalnog instituta – Lijepa književnost*,
Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler/İsimler/Eserler/Terimler C. 1-8, Dergah Yayınları, İstanbul 1998.
- Türk Edebiyatı Tarihi*, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları I/IV, Ed. Talat Sait Halman..., Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2006.

- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* C. XVIII, ISAM, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, Ankara 1998, 555 s.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXIX, ISAM, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, Ankara 2004, 588 s.
- Türkmen, Fikret, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi V/VIII*, Dergah Yayınları, (V. Tom) İstanbul, 1982. S. 283-285
- Uludağ, Süleyman., *Tasaffuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1995.
- Unsi, Hasan, *Tasavvufun incelikleri*, Ankara 2001
- Unat, Faik Reşit, “Şehdî Osman Efendi Sefâretnamesi”, *Tarih Vesikaları Dergisi* 1942.
- Unat, Faik Reşit, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, haz. B. Sıtkı Baykal, Ankara 1968.
- Ünver, İsmail, Mesnevi’, *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri)*,
- Üst, Sibel, “Nahifi’nin Yusuf u Zeliha Mesnevisi”, *Turkish Studies, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol. 2/4, Fall 2007, pp. 823-957.
- Varişoğlu, Mehmet Celal, *Hatem: Hayatı, Edebi Şahsiyeti, Divanı’nın Tenkitli Metni ve İncelemesi*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum 1997.
- Varişoğlu, Mehmet Celal, “Türk-İslam Sanatlarının Felsefesi Bağlamında Müzik-Şiir Yakınlaşması ve Hatem Divanında Musiki”, *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi (TÜBAR)*, XIV/2003, 187-218.
- Yenipazarlı, Vali, *Hüsn ü Dil. İnceleme-Tenkitli Metin*; hazırlayan M. Fatih Köksal, Kitabevi, İstanbul 2003.
- Yüksel, Sedit, *Mehmed: Işk-name, İnceleme – Metin*; Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih – Coğrafya Fakültesi Yayınları: 150, Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Enstitüsü 5, Ankara 1965.
- Yusuf-ı Meddah, *Varka ve Gülşah (inceleme-metin-dizin)*, hazırlayan Kazım Kökteki, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2007.
- Zijaija, Hasan Mostarac, *Dîvân*, priredila Alena Čatović, Dobra knjiga, Sarajevo 2010, 221 str.
- <http://www.znaci.com/osnovi_vjerovanja/Bozija_Imena/BozijaIme_Dzelil.html> (priredio S.B. /Samir Beglerović)

9.

Indeks imena i geografskih pojmova

- Abdulaziz, sultan 62
Abdulkadir (Gejlani, Sejjid, pir) XIII, 17, 45, 72, 225, 270,
Abdullah, Sukkerijin otac 33
Abdullah, Zakir-zade, šejh 10
Abdurrahman-paša, Hadum 29
'Abdü'l-Kâdir, *Şeyh* (v. Abdulkadir, Gejlani, Sejjid)
Adem (a. s., poslanik) IX, 20, 24, 90, 283,
Âdem (poslanik, Adem, a.s.) IX, 20, 24, 90, 283
Ahmed III, sultan 44, 46,
Ahmed-efendi, Reis 46, 236
Ahmedi 210, 211, 212, 214, 215, 219, 242, 307
Ahmed-paša
Ahmed-paša, Čorlulu, veliki vezir, 46
Ahmed-paša, defterdar 48
Ahmed-paša, Kalaylı 46
Ahmed-paša, namjesnik Egipta 32
Ahmed-paša, Sejdi-zade 45, 46
Ahmetagić, Ismail 106, 311
Ajaz (Ayaz) 26, 248
Akan, Mertcan 219, 307
Akif (v. Ersoy, Mehmed Akif)
Akova (v. Bijelo Polje)
Aksoyak, İsmail Hakkı 11, 310
Akşemseddin 161
Alanya 52
Aleksandar, v. Iskender
Aleksandrija 211
Ali Enver 29, 30
Ali Selami, šejh 10
Ali, r.a, vladar pravovjernih 61, 62
Ali-paša, Hekimoğlu 50
Ali-paša, Sejdi-zade 45
Ali-paša, veliki vezir, zet šahinšaha plemeni-
nitog 69
Anadolija XVI, 46, 314
Ananda, Ahmed 263, 307
Andaluzija 219
Ankara 15, 29, 50, 52, 61, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316
Arebi (v. Ibn Arebi, Muhiddin)
Aristo v. Aristotel
Aristotel VII, 199, 211, 220, 282, 288, 295, 301
Arlasez, Nuri 155
Arzi (mevlevi) 30
Asım (kroničar) 29
Aslı 279
Atayi 138, 312
Attar, Feriduddin, Muhammed XIII, 25, 26, 228, 229, 263, 288, 302, 307
Austrija 30
Ayan, Gönül 221, 307
Ayan, Hüseyin 307
Aydemir, Yaşar 255, 308
Ayдын, Mehmet Uğur 16, 26, 308
Azerbejdžan 39
Aziz, v. Kitfir, Zulejhin muž, namjesnik Egipta
Aziz-i Mısır, v. Kitfir, Zulejhin muž, namjesnik Egipta
Azra VII, 145, 196, 197, 203, 221, 222, 223, 224, 288, 301
Babadağ 51
Bagdad 31, 241, 281

- Bagdadi (Ismail-paša, kroničar) 33
 Bahri-paša 46
 Bahtin, Mihail XIV
 Bajezidagić, Derviš-paša V, 9, 111, 128, 151, 169, 201, 221, 224, 253, 288, 284, 291, 301, 302, 303, 305, 311
 Bajkara, Husein 139
 Bakî 5
 Baklî, Ruzbihan 260
 Balikesir (Balikesir) 47, 309
 Balić, Smail 35, 308
 Baltičko More 51
 Banarlı, Nihat Sami 39, 40, 42, 43, 44, 308
 Bašagić, Safvet-beg 3, 6, 9, 10, 11, 16, 17, 29, 33, 34, 35, 37, 39, 40, 47, 48, 54, 56, 60, 308
 Bašeskija, Mula Mustafa 56, 310
 Bayındır, Şeyda 50, 51, 52, 308
 Baykal, B. Sıtkı 52, 316
 Bedîi 221
 Behdžet 132
 Behiştî, Ahmed Sinan Çelebi 221
 Behmen (Vohumena), andeo 240
 Behmen 240
 Behzad VI, 138
 Behzad, (Bihzad, heratski) iluminator i minijaturista 138, 139, 140, 141, 142, 143, 286, 300
 Behzad, nećak Šapura, Mihrovog oca 138
 Behzad, savjetnik i vjerni prijatelj Humaa 138
 Behzad, sin Hûrşîda 138
 Behzad, iluminator, otac Ferhadov 138
 Bejtić, Alija 39, 40, 56, 308
 Belgradi, Mehmed-efendija, kaligraf 30
 Belh 41, 225
 Beliğ, Ismail 29, 33, 47, 48
 Belkîs (v. Belkisa, kraljica od Sabe)
 Belkisa (kraljica od Sabe, Belkîs) 23
 Bender (utvrda) 50, 51
 Benjamin (brat Jusufa, sin Jakuba a.s.) 83, 91, 285, 298
 Bentbaša (mevlevijska tekija) 36
 Beşiktaş (dio Istanbula) 46
 Bezikoğlu, Metin 50, 308
 Bihzad (v. Behzad)
 Bihzâd v. Behzad
 Bihzad, Kemaluddin, perzijski iluminator 139
 Bijelo Polje (Akova) 50, 54
 Bistrigija, Ibrahim, Šejh 36
 Bisutun VI, 103, 107, 108, 109, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 126, 127, 128, 131, 286, 299
 Bizantija XVI, 211, 282
 Bosna (Bosna i Hercegovina) 4, 7, 8, 10, 11, 29, 33, 35, 36, 50, 57, 59, 151, 182, 313
 Bosna i Hercegovina (Bosna) 4, 7, 8, 10, 11, 29, 33, 35, 36, 50, 56, 57, 59, 151, 182, 313
 Bosnalı Alaeddin Sabit (v. Sabit, Užičanin)
 Bosnalı Sabit (v. Sabit, Užičanin)
 British Library 31
 Burak 260
 Bursa 10, 16, 65, 308
 Cami'i, Manisalı 221
 Ćamila, kćer Omer-age Fazlagića 59
 Carigrad (v. Istanbul) 33, 34
 Ćatović, Alena 4, 316
 Cebecioğlu, Edhem 160, 1611, 262, 270, 308
 Ćehajić, Džemal 3, 308
 Celilî XVI, 145, 175, 177, 287, 300, 307
 Cem Sultan 242, 290, 304, 312
 Cem v. Džem
 Cemalî 138, 233, 289, 302, 311
 Cemşîd (i Džemšîd) VII, XVI, 242, 243, 244, 246, 282, 290, 295, 304, 312
 Ćengiçi (bezi s Rataja) 36
 Cevrî 35
 Ceylan, Ömür 54, 260
 Ćirgin (Çehrin) 11
 Ćirigin (Çehrin) 11, 14
 Ćorlu 43
 Ćorlulu Ahmed-paša 46
 Coşkun, Menderes 148, 309
 Csepel (Kovin Adası) 9
 Çağbayır, Yaşar 178
 Çeçen, Mehmet Korkut 61, 309
 Çehrin (v. Ćirgin)
 Çelebioğlu, Amil XVI, 309
 Çınar, Bekir 44, 309
 Çukurçeşme 61
 Damask 268

- Deli Husejin-paša, vezir, bosanski namjesnik 32
 Derviş Meyyal 30
 Dimaşk v. Damask
 Dijarbakr 46
 Dimitoka 6
 Dođramacı, Nilgün 14, 15
 Dunav XVI 51
 Durmaz, Esra 156
 Džabir, Ensarija 156
 Džaka, Bećir 221, 309
 Džami XIII; XVI, 71, 145
 Džem (i Cem) 136, 211, 217, 220, 241, 242, 243, 244, 245, 346, 247, 290, 304
 Džemali (Cemali) 138, 233, 289, 302, 311
 Džemšid VII, XVI, 242, 243, 244, 246, 282, 290, 295, 304, 312
 Džibril 260, 261
 Ebu Hurejre 105
 Ebu Suud-efendija (Ebu Suud, Ebu Suud Efendi), šejhulislam 11, 14
 Edhem VII, XIII, 25, 40, 41, 45, 225, 226, 227, 289, 302, 303
 Edib, Halil 65
 Edirne 33, 37, 40
 Edirne-kapija (u Istanbulu) 37
 Efrasijab 240
 Egipat (Misir, Mısır, Mısır) XVI, 24, 26, 29, 32, 48, 67, 68, 70, 72, 73, 77, 82, 84, 85, 86, 88, 91, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 211, 217, 249, 285, 298
 Ejjub (a.s., poslanik) 88
 Ejup-paša 29
 Ekici, Hatice 47, 48, 49, 309
 Elizabeta, kraljica 51
 Emrî Çelebî 5, 114
 Enderun 29, 48
 Erdešir, sin Isfendijarov 240
 Eređli 7
 Ergün, Sadettin Nüzhet 6, 7
 Erjenk v. Erženk
 Erkal, Abdulkadir 40, 41, 42, 43, 309
 Erol, Erdođan 33, 34, 35, 36, 37, 38, 309
 Ersoy, Mehmed Akif 65, 311
 Erženk 142
 Erzurum 40, 41, 54, 260, 309, 315, 316
 Esrar Dede 29, 30
 Evliya Çelebî (Evljija Čelebi) 219, 307
 Eyyûb (a.s., poslanik, v. Ejjub)
 Fazil-paša Ćuprilić (v. Fazil Ahmed-paša, Köprülü)
 Fatima, r.a., hazreti 156, 312
 Fatin, Davud 54, 309
 Fazil Ahmed-paša (Ahmed-paša, Köprülü/Ćuprilić), veliki vezir 11, 14, 30, 31, 32, 33, 35
 Fazli, Kara 260, 290, 303, 314
 Fazlullah, Hurufi 7
 Fehim-i Kadim 30
 Fehim-i Namurad 14
 Fehîm-i Nâmurad 14
 Fejzullah-efendija (potomak šejhulislama) 45
 Fejzullah-efendija (šejhulislam) 45, 46
 Fejzullah-efendija, Sejjid (muftija) 45, 46
 Felâtûn (v. Platon)
 Fenelon 62
 Fenni 36, 37
 Ferhad VI, XI, XV, 23, 24, 25, 44, 45, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 137, 138, 144, 146, 150, 152, 153, 163, 167, 168, 202, 203, 223, 249, 282, 285, 286, 287, 288, 295, 298, 299, 300, 301, 302
 Ferhat v. Ferhad
 Ferruh i Huma VII, 240, 289, 303
 Ferruh VII, 240, 241, 289, 303
 Fevzi iz Istanbula 11, 14, 15
 Fevzija Mehmed Bošnjak V, 10, 11, 14, 15, 87, 88, 92, 139, 145, 146, 150, 161, 162, 170, 179, 188, 189, 190, 192, 196, 202, 205, 208, 214, 215, 221, 224, 246, 288, 301, 302
 Fevzija Mustafa (v. Fevzija Mehmed Bošnjak)
 Fevzija, Mehmed Bosanac (v. Fevzija Mehmed Bošnjak)
 Filan, Kerima 56, 310
 Firdusi XIII, 45, 103, 240, 289,
 Fuzuli 35, 39, 145, 152, 162, 174, 194, 310
 Gačanin, Sabaheta 50, 54, 310
 Galata (Mevlevijska tekija) 31
 Gâlib, Šeyh 277, 278, 290, 291, 304, 315
 Gazi Husrev-beg 52, 145

- Gazić, Lejla 104, 145, 315
 Gejlani, Abdulkadir XIII, 17, 45, 72, 225, 270
 Gibb 43
 Gijaseddin, Hand Mir 103
 Giraj, Selim, Han 40, 45, 218, 240
 Gölpınarlı, Abdülbaki 35, 37, 313
 Grozdanić, Sulejman 57, 310
 Gufti (v. Güfti)
 Gulgun 113, 115, 126, 127, 138
 Guran 57
 Güfti (kroničar) 29, 30, 35
 Gül-gün (v. Gulgun)
 Gülhan, Abdülkerim 47
 Gülşah VII, XVI, 5, 239, 289, 302, 316
 Gülşah, Kejdova kćer 210, 212, 288, 301
 Gürgendereli, Müberra 4, 5, 310
 Gürsoy, Belkis 52, 310
 Hacı Halife (v. Hadži Halifa)
 Hadim 52
 Hadže Nusret-efendi, Hafiz Kütbi 62
 Hadžera, r.a. 218
 Hadži Halifa (Haci Halife) 3
 Hadži Sinan (otac Silahdar Mustafe-paše) 17
 Hadžibajrić, Fejzullah 160, 310
 Hadžiosmanović, Lamija 57, 58, 60, 174, 310, 314
 Hafizović, Rešid 264, 314
 Hažu-yi Kirmani 233
 Halebi, Ibrahim 55
 Halet (Halet-efendi) 52, 62
 Halet-bey (v. Halet)
 Halil-paša 45, 46
 Hamdî, Hamdullah 145, 310
 Hammer v. Hammer, Jozeph Von
 Hammer, Jozeph Von 3, 10, 11, 16, 29, 33, 34
 Hamza-paša, namjesnik Egipta 29
 Hamzavi 221
 Handan 240, 241
 Handžić, Mehmed 3, 6, 9, 10, 16, 39, 50, 54, 56, 310
 Hanya 32
 Hasan-paša, vezir 45
 Hasib-baba (dergah) 62
 Hâtem Tayy 279
 Hatem, Ahmed v. Hatem, Ahmed, Bjelopoljak
 Hatem, Ahmed, Bjelopoljak V, 50, 51, 54, 55, 192, 193, 208, 316
 Havayi, Mustafa 221
 Hayâl 255, 259, 290, 303, 308
 Hazreti Mevlana (V. Rumi, Mevlana Dželaluddin)
 Hersekli Arif Hikmet (V. Hikmet)
 Hersekli Arif Hikmet Bey (v. Hikmet)
 Hızr (v. Hidr a.s.)
 Hidr (Hızr, a.s.) 23, 191, 212, 215, 216, 245, 246
 Hikmet, (Arif Hikmet-beg Rizvanbegović, Arif Hikmet Rizvanbegović-Stočević, Hersekli Arif Hikmet) V, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 86, 87, 120, 165, 206, 261, 262, 263, 264, 265, 277, 278, 290, 291, 304, 310, 313, 314
 Hitaj 157
 Hodža Mesud 235
 Huma (İskname) VII, 240, 289, 303
 Huma (princeza iz kazivanja o Edhemu i Huma, majka Ibrahim b. Edhema) VII, 40, 225, 227
 Huma (Ružičnjak zaljubljenih) VII, 233, 289, 302
 Huma i Humajun (Hüma ü Hümayun) VII, 138, 233
 Huma, mitska ptica 233, 234, 289
 Humajun VII, 233
 Hurrem 240, 241
 Hûrşid (Cem Sultan) VII, 242, 282, 290, 295, 304, 312
 Hûrşid i Ferahsad VII, 238, 289, 302
 Hûrşid VII
 Hûrşid, zli i pokvareni kineski vladar 138, 282, 295
 Husejin (/šehid/s Kerbele r.a. 62
 Husejin-paša, Deli (vezir) 32
 Husrev (sin Pervizov) VI, XI, XV, 25, 103, 104, 105, 107, 112, 113, 115, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 144, 241, 248, 282, 285, 286, 295, 298, 299, 300, 312, 315
 Husrev Dehlevî 112, 113, 136
 Husrev-beg, mujezin Begove džamije 36
 Hüma ü Hümayun (v. Huma i Humajun)

- Hüma, sin Menušenga 233
 Hümayun, kćer kineskog vladara 233
 Hürşid ü Feraḥşad v. Hürşid i Feraḥşad
 Hüseyin-i Kerbela r.a. (v. Husejin /šehid/ s Kerbele r.a)
 Hüsn 291, 304
 Hüsn i Aşk (Ljepota i Ljubav) 277, 278, 315
 Hüsn i Dil (Ljepota i Srce) 107, 121, 151, 153, 316
 Hüšrev-i Dehlû (V. Husrev Dehlevi)
 Ibn Arebi XVI, 62, 63, 65, 106, 107, 124, 154, 286, 311
 Ibn Reyhan, Muhammed Seid-efendi 55
 Ibn Saka XIII
 Ibn Selam 147, 194
 Ibrahim (a.s., poslanik) 72, 156, 218, 260, 261, 270, 290, 303, 312
 Ibrahim b. Edhem b. Mansur b. Jezid b. Džabiru't-Temimi v. Ibrahim Edhem (v. Ibrahim Edhem)
 Ibrahim Edhem 13, 25, 41, 45, 225, 226, 227, 289, 302, 303
 Ibrahim, sin Edhema (v. Ibrahim Edhem)
 Ibrahim-paša, veliki vezir 45
 Idris (a.s., poslanik) 72
 Ilijas-paša (džemat) 16
 Imadulmulk 112
 Inal, Ibnü'l-Emin Mahmud Kemal 60, 61, 63, 64, 65, 311
 Inal, Mahmud Kemal (v. Inal, Ibnü'l-Emin Mahmud Kemal)
 Indija (Hind) 55, 211, 282
 Indijski poluotok 112
 Irem(ski, vrt) 118
 Isa, a.s., poslanik, sin Merjemin 72, 134, 231, 246,
 Isfendijar 240
 Iskender VII, XI, 23, 26, 112, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 248, 288, 301
 Iskender Zul'Karneyn (v. Iskender) 210
 Iskender, Veliki (v. Iskender)
 Israil 96
 Istanbul 6, 8, 9, 10, 11, 14, 29, 31, 34, 35, 37, 40, 48, 51, 52, 59, 60, 61, 62, 65, 156, 221, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316
 Izmir 218, 219, 260, 307, 312, 314
 İbrâhîm (Ibrahim, poslanik)
 İdrîs (Idris, poslanik)
 İlić, Slobodan 6, 7, 8
 İsen, Mustafa 11
 İshâk (Ishak, poslanik) 72
 'İsî (v. Isa, poslanik, sin Merjemin)
 İskender v. Iskender
 İsmâ'îl (Ismail, poslanik)
 İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi 8, 31, 61
 Jahja-efendi, beglerbeg Rumelije 46
 Jakub (Ya 'kûb a.s., poslanik) VI, XI, 23, 26, 66, 67, 68, 71, 72, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 99, 100, 248, 284, 298
 Jedžudž, mitski narod s Istoka 217
 Jemen 235, 236
 Julija IX
 Jusuf, (Yusuf a.s., poslanik V, VI, XV, 23, 26, 45, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 144, 196, 203, 248, 249, 284, 285, 297, 298, 301
 Jusuf-paša, osvojitelj Hanye 32
 Kaba 41, 156, 157, 194, 218
 Kadić, Muhamed Enverija 35, 50, 58
 Kadifekale 218
 Kadrić, Adnan 9, 39, 47, 48, 49, 111, 129, 151, 153, 224, 253, 311
 Kaf (v. Kaf Planina)
 Kaf Planina 233, 234
 Kafzade 3
 Kahraman 240
 Kaimi Baba, Hasan (v. Kaimija, Hasan)
 Kâimî, Hasan (v. Kaimija, Hasan)
 Kaimija, Hasan V, XVI, XVIII, 16, 17, 18, 19, 24, 25, 26, 27, 72, 95, 107, 108, 109, 137, 159, 188, 191, 197, 198, 199, 207, 212, 225, 226, 229, 230, 231, 232, 237, 268, 269, 270, 271, 272, 284, 286, 288, 289, 297, 299, 300, 302, 303
 Kajdafa 218, 219, 288, 301
 Kajs (v. Medžnun)
 Kajs b. El-Melevvahu'l-Amiri 152
 Kamenica 31
 Kandija 14, 30, 32
 Kaplan, Yunus 10, 11, 14, 15
 Kara Mustafa-paša 11
 Kara, Mustafa 65, 311

- Karaman 46
 Karić, Enes 264, 311
 Katibi, Mustafa Čelebija (Sarajlija, kaligraf i nežen) 35, 36
 Katičić, Radoslav 4
 Kays v. Kajs, Medžnun
 Kazim 62
 Kejanidi, dinastija 240
 Kemura, Sejfudin, Fehmi 56
 Kemura, Sulejman 33
 Ken`ân 67, 74, 76, 77, 78, 80, 81, 84, 86, 89, 92, 94, 95, 97, 98, 99
 Kerem 279
 Keyd, indijski vladar 211, 212, 215
 Kidafa /Kaydafa, Kaydefa (vladarica) v. Kajdafa
 Kina 76, 203, 282
 Kitfir, Zulejhin muž, namjesnik Egipta, Aziz 94
 Kitmir (Kitmîr) 22
 Konja XVI, 35, 37, 52, 313
 Konya v. Konja
 Kovačević, Ešref 39
 Kovin Adası (Csepel) 9
 Kozkaya (selo) 10
 Köprülü, Mehmed-paša 30
 Kreta 30
 Kuburi-zade Abdurrahman Rahmi 221
 Kuzubaş, Muhammed 156, 312
 Kütahya XVI, 40
 Laleli 27, 61
 Lali-zade, beglerbeg Anadolije 46
 Lamî'i 104, 221
 Lâmi'î Çelebi (v. Lamî'i)
 Larisa (Grčka) 54
 Lebib-efendi (Mehmed Lebib Efendi) 62
 Lejla VI, XVI, 22, 121, 130, 131, 144, 148, 152, 170, 171, 174, 175, 176, 178, 182, 191, 192, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 208, 248, 300, 301, 307, 310, 313
 Lešić, Zdenko XII
 Leskofçalı Gâlib 61, 62
 Levend, Agah S. 152, 153, 312,
 Leylâ (v. Lejla)
 Lotman, Jurij XII
 Lut (a.s. poslanik) 72
 Lût (v. Lut, poslanik)
 Magreb 219, 282
 Mahmud (od Gazne) 26, 248
 Mahmud Kemal (v. Inal, Ibnü'l-Emin Mahmud Kemal)
 Mahmud Kemal-bej (v. Inal, Ibnü'l-Emin Mahmud Kemal)
 Mahmud Paša, Halilpaşazade, Damad 62
 Mahmud, princ, sin sultana Mustafe 46
 Mandžurija
 Mandžurija 282
 Mânî v. Mani
 Mani, kineski slikar 90, 91, 139, 140, 141, 142
 Mecnûn v. Medžnun
 Medina 156
 Medžnun (Kajs) VI, IX, XI, XV, XVI, 24, 44, 45, 76, 104, 105, 107, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 222, 223, 248, 249, 258, 278, 286, 287, 288, 299, 300, 301, 302, 307, 310, 313
 Mehaf 47
 Mehini Banu, vladarica 137, 138, 286, 300
 Mehmed (autor Işknâme, spjeva o Ferruhu i Huma) 240, 241, 289, 303, 312
 Mehmed Akif (v. Ersoy, Mehmed Akif)
 Mehmed Emin-paša, Yağlıkcı-zade (Baltacı) 50
 Mehmed IV, sultan 10, 31, 48
 Mehmed Süreyya (Mehmed Surejja) 29
 Mehmed Tahir (Mehmed Tahir, Bursalı) 29, 39, 48, 55, 313
 Mehmed-paša 31, 45, 46, 217,
 Mehmed-paša, Rami 46
 Mehmed-paša, Sejdi-zade 45
 Mehmed-paša, veliki vezir 46
 Mehran 211
 Mejlija, Mehmed, Guranija V, 56, 57, 58, 108, 166, 174, 175, 182, 194, 195, 196, 310
 Mekka 10, 45, 55, 156

- Menteşe XVI, 10
 Menuşeng, arapski vladar 233
 Merjema, Merjem, majka Isaova 72, 245
 Merkez Efendi (kvart, groblje u Istanbulu) 48
 Mermer, Ahmet 29, 30, 31, 312
 Merva 218
 Meryem (v. Merjem, majka Isaova)
 Meşâmî, Abdullatif-efendija 11
 Mevlana (v. Rumi, Mevlana Dželaluddin)
 Mezaki-beg, Čajničanin (v. Mezakija, Sulejman)
 Mezakija, Čajničanin (v. Mezakija, Sulejman)
 Mezakija, Sulejman V, XVI, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 46, 74, 75, 76, 81, 85, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 104, 116, 120, 122, 123, 124, 127, 128, 131, 133, 134, 135, 136, 140, 144, 146, 151, 153, 159, 160, 162, 163, 164, 166, 168, 172, 180, 181, 187, 189, 193, 194, 195, 201, 221, 222, 223, 234, 237, 238, 241, 246, 266, 268, 273, 274, 284, 285, 286, 288, 289, 297, 298, 299, 301, 302, 303, 312
 Mısır (v. Egipat)
 Mihr i Mah VII, 251, 252
 Mihr ü Muşteri 253
 Mihr ü Vefa (Mihr i Vefa) VII, 98, 253, 254
 Mihr VII, 138, 248
 Millet Kütüphanesi 8, 14, 31
 Minučihir 240
 Moldavija 50
 Molla Mustafa, Saraybosnalı (V. Bašeskija, Mula Mustafa)
 Mora (Peleponez) 54
 Mostar 3, 48, 60, 281, 294, 308, 311, 313, 314
 Mramorna oblast 219
 Muallim Naci 62
 Mubtehidž 241
 Muftić, Teufik 148, 255
 Muhammed b. Hevned Šah 103
 Muhammed Sejjid efendija ibn Džeihan 55
 Muhammed Talib-efendi, šejh 10
 Muhammed, a.s., poslanik IX, 14, 37, 45, 51, 59, 61, 63, 64, 72, 100, 155, 156, 157, 260, 269, 270, 282, 283, 295
 Muhiddin Arebi (v. Ibn Arebi)
 Muhjuddin, sin šejha Abdulkadira 72
 Muhyi'd-dîn b. Šeyh 'Abdü'l-kâdir
 Muhyuddin Arebi (v. Ibn Arebi)
 Muidi, Kalkandenleli 221
 Mujezinović, Mehmed 33, 56, 57
 Mujić, Munir 148
 Murad, sultan II 309
 Murad, sultan, osvovitelj Bagdada 31, 241
 Mûsâ (Musa, poslanik) 72, 277
 Mušić, Omer 9
 Muslihuddin iz Užica, šejh 17
 Mustafa Muhammed v. Muhammed (a.s)
 Mustafa Nurudin-efendija, nakibul-ešraf 59
 Mustafa, sultan 46
 Mustafa-efendi, Devati-zade, šejh 10
 Mustafa-paša
 Mustafa-paša 45
 Mustafa-paša, Kara, veliki vezir 11
 Mustafa-paša, musahib 10
 Mustafi-paša, kajmakam 32
 Mustakim-zade, Sulejman 29, 30, 33, 34, 36, 47, 48
 Mübtehic (Mubtehidž) 240
 Müneccimbaşı Ahmed Dede (mevlevi) 30
 Müşteri 138, 253, 307
 Na'ti 41, 289, 303
 Nâbi 31
 Nadži-efendi (Muallim Naci) 62
 Na'ili 31, 35, 37, 62, 313
 Naimî, historičar 29
 Nametak, Fehim 3, 4, 6, 7, 9, 10, 16, 17, 18, 35, 39, 40, 41, 44, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 103, 104, 122, 129, 139, 142, 151, 156, 164, 182, 211, 217, 224, 225, 242, 313
 Namik Kemal 62, 63
 Nef'î 14, 31, 35
 Nefvel 147, 194
 Nešati, Mevlevi 30, 35
 Nešati v. Nešati, Mevlevi
 Nevai, Ali Šir 139, 144
 Nevbahar VII, 235, 236, 289, 302
 Nil (rijeka) 70, 73, 74, 82, 98, 217
 Niyazi-i Misri 155
 Nizami Gendževi v. Nizami
 Nizâmî XIII, XVI, 104, 144, 145, 175, 268, 313
 Novi Pazar 6, 151, 153, 313, 316

- Novopazarski sandžak 54
 Nuh (a.s., poslanik) 72
 Numan bin Münzir 119
 Nur-i Osmanije 62
 Nuruosmaniye Kütüphanesi 31
 Odabaşı, Mihrican 313
 Özege, S. 40, 309
 Özen Ismail, 313
 Özgül, Metin Kayahan 61, 313, 314
 Özdenören, Rasım 314
 Öztekin, Nezahat 260, 314
 Öztürk, Yılmaz 6, 7, 8, 314
 Pala, Iskender 139, 142, 151, 152, 156, 157, 211, 235, 314
 Pariz (Paris) 16, 314
 Pašmakčizade, Sejjid Ali-efendija 45, 46
 Pervane XVI, 248
 Perviz (Husrev) 44, 112, 128, 137
 Perzija 240
 Pešeng 240
 Peterhof, dvorac u San Petersburgu 51
 Platon (Eflatun) 134
 Poljska 51
 Prekop 40
 Propp, Vladimir XII
 Raizade, Vehbi Ahmed Çelebi 87
 Rami-efendi, reisu'l-kutab 46
 Ramin 104
 Rašid, Bedri 55
 Rataje 36
 Reis Ahmed-efendi 46, 236
 Rizvanbegović, Ali-paša 60
 Rizvanbegović, Arif Hikmet-beg (v. Hikmet)
 Rizvanbegović, Zulfikar Nafiz-paša 60
 Romeo IX
 Rumelija XVI, 134
 Rumi, Mevlana Dželaluddin 4, 45, 62, 63, 265, 313
 Rušdija, Ahmed, Mostarac V, XVI, XVIII, 47, 48, 79, 89, 111, 114, 117, 118, 162, 163, 166, 169, 181, 182, 184, 185, 213, 214, 244, 245, 284, 297, 309
 Rusija 50, 51
 Rustem, perzijski mitski junak 127, 134, 240
 Rüşdî, Sahhaf (V. Rušdija, Ahmed, Mostarac)
 Rypka, Jan 39
 Šabanović, Hazim 3, 6, 9, 10, 11, 16, 17, 18, 29, 33, 34, 37, 54, 55, 56, 314
 Sabit, Alauddin Užičanin V, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 55, 71, 74, 78, 79, 80, 83, 88, 89, 92, 96, 100, 101, 102, 127, 128, 130, 131, 139, 140, 154, 155, 158, 169, 170, 172, 173, 183, 186, 206, 208, 209, 212, 213, 215, 217, 218, 226, 231, 236, 240, 251, 275, 284, 285, 288, 289, 297, 298, 302, 303, 308, 309, 311
 Sadi 65
 Safa 218
 Safayî 10, 16, 29, 30, 33, 34, 47, 48
 Safvet (kroničar) 29
 Salahi 155, 156
 Salih (a.s. poslanik) 72
 Salih, Ibišević 106, 311
 Salihbegović, Melika 59, 314
 Salim, kroničar 15, 47, 48
 Sâm 242
 Šamić, Jasna 16, 315
 Samsun 10
 San Petersburg 51
 Šapur, savjetnik Husrevov (Šavur) 105, 137
 Šapur, vladar, Mihrov otac 138
 Sarajevo 4, 17, 18, 50, 54, 56, 57, 60, 106, 108, 148, 174, 221, 281, 294, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 316
 Sarajkić, Mirza 54
 Savedži 242
 Šavur v. Šapur
 Šebusteri XVI
 Šehdija, Osman, Bjelopoljak V, XVIII, 50, 51, 52, 69, 73, 75, 76, 79, 80, 89, 94, 101, 118, 140, 141, 142, 143, 179, 203, 212, 213, 216, 218, 227, 235, 252, 253, 271, 276, 284, 285, 289, 297, 298, 303
 Šehri (Şehri) 14
 Sejjeddin Emir Mahmud 112
 Šejh Abdurrezzak (v. Šejh San'ân) XI, 3, 4, 5, 23, 25, 104, 107, 145, 222, 228, 229, 230, 231, 239, 288, 289, 302, 307, 312, 313
 Šejh San'ân (Šejh Abdurrezzak)
 Šejhi (Şeyhî), Mehmed, kroničar 10, 16, 29, 33, 34, 37
 Šejhî (Şeyhî), pjesnik 103, 104, 113, 115, 126, 132, 133, 136, 137, 286, 299, 315

- Šejhulislam Jahja 31, 35
 Šekspir (William Shakespeare) IX
 Selim, princ, sin sultana Sulejmana 46
 Šem' XVI
 Senai, kroničar 33
 Senih-efendi (Bursalı Süleyman Senih-i Mevlevi) 62
 Šerifović, Muhammed Fadil-paša V, 59, 151, 164, 182, 313, 314
 Shaykh Shihabuddin Suhrawardi Al-Maqtul (v. Suhraverdi, Šihabuddin)
 Sikender v. Iskender
 Silahdar Mustafa-paša (tekija) 17
 Sinimar 119
 Sinimmâr (v. Sinimar)
 Širin VI, XV, XVI, 23, 24, 25, 44, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 144, 152, 163, 196, 200, 202, 203, 204, 282, 285, 286, 295, 298, 299, 300, 312, 315
 Sirius, zvijezda 235, 236, 289, 302
 Šit (a. s., poslanik) 72
 Sivas 37, 313
 Šljivić, Lejla 16, 27, 315
 Sofija 17, 18
 Španija XVI
 Šuajb (a. s., poslanik) 72
 Šuhdija, Osman (v. Šehdija, Osman, Bjelopoljak)
 Suhraverdi, Šihabuddin (Shaykh Shihabuddin Suhrawardi Al-Maqtul) 264
 Sukkerija, Zekerija V, XVI, 33, 34, 35, 36, 37, 81, 84, 112, 119, 122, 123, 125, 132, 140, 154, 168, 179, 190, 191, 194, 216, 217, 223, 246, 273, 276, 279, 288, 301, 302, 309, 315
 Sulejman (Süleymân a. s., poslanik) 23, 24, 80, 245
 Sulejman II, sultan, Zakonodavac 40, 46, 221
 Sun'î-zâde Efendi, šejhulislam 11
 Sühân, filozof 278, 291, 304
 Süheyl VII, XVI, 235, 236, 289, 302
 Sührâb 242
 Sükkeri Zekerija Efendi (v. Sukkerija, Zekerija)
 Sükkerî, Zekerija (v. Sukkerija)
 Süleymân (Sulejman a. s., poslanik)
 Süleymaniye (Fatih) Kütüphanesi 8, 14, 16, 27, 31, 52, 155
 Süreyya, Mehmed 29
 Sütçü, Tefvik 61, 314
 Şakir-efendi, Ayaşlı 160
 Şâm (Šam) 67, 208
 Şeb-dîz (v. Šebdiz) 69, 113, 115, 126, 127, 138
 Şehzadebaşı 65
 Şenödeyici, Özer 14, 15
 Şeyh Abdürrezzâk (v. Šejh Abdurrezzak; Šejh San'ân)
 Şeyh-i San'ân (Šejh San'ân)
 Şeyhî, Mehmed (v. Šejhi)
 Şeyhoğlu, Mustafa, iz Germijana 238, 289, 302
 Şeyyad Hamza 155, 156, 307
 Şeyyad Isa 155
 Şîrîn v. Širin
 Šit (Šit, poslanik) 72
 Şu'ayb (v. Šuajb, poslanik)
 Taberi 103
 Tanç, Nilüfer 260, 315
 Tanpınar, Ahmet Hamdi 61, 315
 Tefterdarević, Abdullah-paša, Bošnjak 57
 Tehemten 273, 240
 Tetovo 221
 Tefvik, Ebu Ziya 40
 Tefvik, Nejzen 65
 Topkapı Sarayı Müzesi 31
 Topkapi (groblje u Istanbulu) 65
 Topkapi 63
 Trako, Salih 57, 58, 60, 104, 145, 174, 310, 314, 315
 Travnik 57
 Ujvar, tvrđava 32
 Uludağ, S(üleyman), 153, 154, 183, 229, 260, 262, 316
 Unat, Faik Reşit 52, 316
 Unsi, Hasan 12, 316
 Unsuri 221
 Urfi Širazi 104
 Užice 17
 Üsküdar 10
 Vahdeti, Bosnalı (v. Vahdetija, Dobrunjanin, Vahdetija Bošnjak)

- Vahdeti, Dimetokalı V. Vahdeti, iz Dimitoke
 Vahdeti, iz Dimitoke 6
 Vahdetija, Bošnjak v. Vahdetija Dobrunjanin
 Vahdetija, Dobrunjanin (Vahdeti, Bosnalı, Vahdetija Bošnjak) V, 6, 7, 8, 68, 69, 86, 88, 96, 97, 99, 122, 132, 177, 196, 197, 203, 205, 221, 224, 226, 227, 233, 234, 235, 238, 245, 246, 252, 267, 275, 284, 285, 288, 289, 297, 298, 301, 302, 303, 314
 Vahdetija, Novopazarac 6
 Vali, Novopazarac 107, 121, 151, 153, 313, 316
 Vali, Yenipazarlı (v. Vali, Novopazarac)
 Vamik VII, 44, 145, 197, 221, 222, 223, 224, 288, 301, 302
 Varioğlu, Mehmet Celal 54, 316
 Varka VII, 5, 239, 289, 302, 316
 Varka vü Gülşâh 5, 239, 289, 302, 316
 Vassaf, Osmanzade Hüseyin 10
 Vatikan 40
 Vecdi 30
 Vehbi 57
 Vejs i Ramin 104
 Veyse vü Râmîn, mesnevija, junaci ljubavne mesnevije (v. Vejs i Ramin)
 Vohumena, v. Behmen, andeo 240
 Vusletî, Ali Bey 11
 Vusulî, Yahyalı Mehmed-beg 5
 Vücudi 255, 259, 290, 303, 308
 Wassleti v. Vusleti
 Yahya, Şeyhu'l-islam 35
 Ya'kûb (v. Jakub a.s, poslanik)
 Yâr 255
 Yavuz Fikri 313
 Yekdest, Ahmed Cevriyani, Şeyh 55
 Yelkenci, Raif 155
 Yemen v. Jemen
 Yenikapi (kvart i tekija u Istanbulu) 63
 Yenişehir (v. Larisa, Grčka) 55
 Yumnî 29
 Yusuf Kamil-paşa 62
 Zakariyya ibn 'Abdallah-a as-Sukerî (v. Sukerija, Zekerijja)
 Žale XVI
 Zejd 147, 194
 Zekerijya Efendi (v. Sukerija, Zekerijja)
 Zekerijya El-Bosnevi (v. Sukerija, Zekerijja)
 Zeliha v. Zulejha
 Zijaija, Hasan, Mostarac V, XVI, XVIII, 3, 4, 5, 25, 26, 67, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 86, 91, 92, 95, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 121, 126, 129, 130, 131, 132, 133, 136, 137, 138, 145, 147, 149, 150, 151, 154, 158, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 175, 176, 177, 178, 179, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 228, 229, 236, 237, 239, 242, 243, 244, 251, 253, 255, 256, 257, 258, 265, 266, 267, 274, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 310, 313, 316
 Ziya Paşa 44, 309
 Ziya'i Hasan al-Mostari v. Zijaija, Hasan, Mostarac
 Ziya'i Hasan Čalabi al-Mostari v. Zijaija, Hasan, Mostarac
 Ziyâî, Hasan, Mostarlı (Ziyâî, Mostarlı; Zijaija, Hasan, Mostarac) v. Zijaija
 Zoroastra 240
 Zulejha (Züleyhâ) V, VI, XI, XV, 24, 26, 66, 67, 68, 71, 73, 81, 83, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 101, 144, 249, 284, 285, 297, 298, 307, 308, 310, 312
 Züleyhâ (v. Zulejha)
 Zvornik 16, 17