

Ahmed Zildžić

---

*I PRIJATELJ I NEPRIJATELJ: RANO OSMANSKO DRUŠTVO I IBN 'ARABI*

*I prijatelj i neprijatelj: rano osmansko društvo i Ibn ‘Arabī*  
Ahmed Zildžić

*Izdavač*

UNIVERZITET U SARAJEVU – ORIJENTALNI INSTITUT  
Zmaja od Bosne 8b, Kampus Univerziteta u Sarajevu  
Sarajevo, BiH, e-mail: ois@unsa.ba

*Odgovorni urednik*  
Adnan Kadrić

*Glavni urednik*  
Aladin Husić

*Recenzenti*  
Rešid Hafizović  
Munir Mujić  
Adnan Kadrić

*Tehnička urednica*  
Aida Smailbegović

*Naslovna stranica*  
Minijatura “Sultan Mehmed I i ulema”, 1616. god.  
Copyright Roland and Sabrina Michaud / akg images, po licenci AKGCT44325

*Dizajn korice i DTP*  
Narcis Pozderac

*Štampa*  
Planjax, Tešanj

ISBN 978-9958-626-49-4

© Orijehtalni institut Univerziteta u Sarajevu

Sva prava zadržana. Nijedan dio ove knjige ne može biti objavljen ili preštampan bez prethodne saglasnosti izdavača i vlasnika autorskih prava.

UNIVERZITET U SARAJEVU – ORIJENTALNI INSTITUT  
POSEBNA IZDANJA LXI

---

Ahmed Zildžić

*I PRIJATELJ I NEPRIJATELJ:*  
RANO OSMANSKO DRUŠTVO  
I IBN ‘ARABĪ

Sarajevo, 2020.



## Sadržaj

SAŽETAK.....	9
ABSTRACT.....	10
SPISAK SKRAĆENICA.....	11
UVOD.....	13

### DIO PRVI

POGLAVLJE I.....	21
Ibn ‘Arabī i stalež tradicionalnih učenjaka islama.....	21
Idžaza.....	26
Šaḥīḥ Muslim.....	39
Šaḥīḥ al-Buḥārī.....	40
Tirmidī i Abū Dāwūd.....	42
Ibn Māga.....	43
Druga djela iz oblasti hadisa.....	43
Ibn ‘Arabījev izazov tradicionalnim učenjacima islama.....	55
Tumač kao predmet tumačenja.....	61
Izvori poteškoća.....	64
Okean u prsima.....	66

### DIO DRUGI

POGLAVLJE II.....	81
Prijeosmanska Anadolija i Šejh.....	81
Prijeosmanska Anadolija: povijesne okolnosti.....	81
Turska komponenta.....	87

Ibn ‘Arabī i prijeosmanska Anadolija . . . . .	91
U Damasku . . . . .	103
Zavija Šadr al-dīna al-Qūnawīja u Konji . . . . .	106
Biblioteka . . . . .	108
Al-Ġandī . . . . .	112
Al-Fargānī . . . . .	114
al-Qāšānī/Qāsānī . . . . .	116
Dāwūd al-Qayṣarī . . . . .	118
Orhan i njegove zadužbine . . . . .	122
Orhanija u Izniku . . . . .	124
Orhanova medresa u Bursi . . . . .	127
Zaključne napomene . . . . .	132
POGLAVLJE III. . . . .	135
Ibn ‘Arabī i osmanska dinastija: slučaj djela <i>al-Šağara al-nu‘māniyya</i> . . . . .	135
<i>Šağara</i> i njeni autori . . . . .	136
Pozadina “tajnih nauka” u <i>Šağari</i> . . . . .	139
Metodologija tekstova . . . . .	142
Analiza sadržaja . . . . .	144
Al-Bistāmī i njegovo naslijeđe . . . . .	157
Šafadījev komentar al-Šağare . . . . .	160
<i>Hurūğ</i> Egipta . . . . .	164
Istočni front i južna mora . . . . .	175
Zaključna razmatranja . . . . .	178
POGLAVLJE IV. . . . .	185
Ibn ‘Arabī u pravnom diskursu: akbarijanska učenja u osmanskim fetvama . . . . .	185
Fetva kao tekst . . . . .	190
Ibn ‘Arabī u fetvama . . . . .	193
Osmanski šejhu-l-islami i Šejh . . . . .	203
Ibn Kemal . . . . .	203
Fetva . . . . .	205

Reakcija na Ibn Kemalovu fetvu . . . . .	214
Al-Sīnūbī . . . . .	215
Sa‘dī Çelebi . . . . .	220
Çivizade . . . . .	225
Ebu Su‘ud . . . . .	231
Zaključna razmatranja . . . . .	237
BIBLIOGRAFIJA . . . . .	239
I. Rječnici, enciklopedije i priručnici . . . . .	239
II. Primarni izvori . . . . .	240
III. Literatura . . . . .	244
INDEKS OSOBNIH IMENA . . . . .	251
INDEKS GEOGRAFSKIH LOKALITETA . . . . .	257
INDEKS NASLOVA I DJELA . . . . .	259





## Sažetak

Intelektualno naslijeđe velikog muslimanskog učenjaka iz dvanaestog stoljeća, Muḥy al-dīna Ibn ‘Arabīja, ostavilo je dubok, trajan i polarizirajući učinak na daljnji razvoj islamskog gnosticizma (sufizma) u stoljećima nakon njegove smrti. Neka od definirajućih učenja sufizma kao što su učenje o transcendentnom jedinstvu Bitka, Savršenom čovjeku, te učenje o Pečatu muhamedanskog bogougodništva u svojoj konačnoj formi i tumačenju obično se vežu uz ime Muḥy al-dīna Ibn ‘Arabīja, i kada je riječ o odobravanju istih ili njihovom opovrgavanju.

Ova knjiga predstavlja studiju intelektualne povijesti u kojoj autor nastoji ispitati putove kojima je utjecaj Ibn ‘Arabīja, njegovih djela, ideja i sljedbenika, naslijeđen i inkorporiran u intelektualni milje učene klase Osmanske države koju u tom smislu u ovoj radnji predstavljaju dvije grupe: vjerski učenjaci i pripadnici osmanske administracije. Ova studija prati putove kontinuiteta Ibn ‘Arabījeve tekstualno-interpretativne zajednice koja preko cijelog niza njegovih neposrednih i posrednih učenika i sljedbenika iz perioda prijeosmanske Anadolije doseže do prvih osmanskih učenjaka i znanstvenih institucija koje su Ibn ‘Arabījev utjecaj čvrsto smjestile u središte nastajuće osmanske učene klase.

Burni povijesni događaji iz prve polovine šesnaestog stoljeća, osmansko osvajanje arapskog svijeta i nastupajući poraz Memluka i Safavida predstavljali su povijesnu pozadinu za preispitivanje i prevrednovanje duboko ukorijenjenih učenja akbarijanske škole mišljenja u osmanskom povijesnom i inetelektualnom kontekstu. Istaknuti komentator Ibn ‘Arabījevog *Fuṣūṣa* iz sedamnaestog stoljeća, Abdullah al-Bosnawi u svom čuvenom *Komentar*u iznosi intrigantnu pretpostavku: da je osmanski upad u arapski svijet iznova raspirio, ili tačnije rečeno, po prvi put pokrenuo užarene rasprave o pravovaljanosti Ibn ‘Arabījevih učenja u osmanskom učenom kontekstu. Kako u prvim decenijama šesnaestog stoljeća nalazimo veliki broj primarnih izvora koji pokazuju izuzetno gust slijed djelovanja u napadanju i odbrani Ibn ‘Arabīja, njegovih gledišta i sljedbenika, već sama ta činjenica, čini se, pokazuje da je al-Bosnawijeva pretpostavka tačna. Na osnovu rukopisa kao primarnih izvora i cijelog niza sekundarne literature, autor ove studije pokušao je slijediti te rasprave unutar dvaju tekstualnih korpusa: u carskom diskursu koji predstavlja kratka, anonimna i čudnovata poslanica pod naslovom *Al-Šağara al-nu ‘māniyya fī al-dawla al-‘uṭmāniyya*, te u pravnom diskursu koji predstavlja izbor fetvi, islamskih pravnih rješenja koje su izdali neki od najistaknutijih osmanskih učenjaka i šejhu-l-islama iz tog perioda.

## Abstract

The legacy of the great Muslim Sufi master from the XII century, Muhy al-dīn Ibn al-‘Arabī left a broad, profound, lasting and polarizing impact on the development of Islamic mysticism in the centuries after his death. The underlying principles of Sufism such as the ideas of the transcendental unity of being, the Perfect Man, the seal-hood of the Muhammadan sainthood in their final form and ultimate interpretation are usually, both favorably and unfavorably, associated with the name of Ibn ‘Arabī.

This book is a historical inquiry into the pathways through which the influence of Ibn al-‘Arabī, as well as that of his works, disciples and ideas was inherited and incorporated into the intellectual milieu of the Ottoman learned class represented here by two groups: religious scholars, and members of the imperial administration. This study follows the continuities of the textual and interpretative community of Ibn al-‘Arabī, stretching through a series of his disciples from the time of his sojourn in pre-Ottoman Anatolia until the first scholarly figures and institutions of the Ottomans whereby Akbari teachings were propelled into the nascent Ottoman scholarly circles.

The tumultuous historical events of the first decades of the XVI century, namely the Ottoman conquest of the Arab world and the resulting defeat of the Mamluks and the Safavids, provided an opportunity for the evaluation of the well-established Akbari teachings in an Ottoman context. A notable XVII century Ottoman commentator of the *Fuṣūṣ*, ‘Abdullāh al-Bosnawī in his famous *Sharḥ* proposed that the advent of the Ottomans into the Arab world reinvigorated, or more precisely for the first time launched heated debates concentrated around the question of the acceptability of Ibn al-‘Arabī’s beliefs in Ottoman realm. The abundant amount of primary sources originating from that period shows intensive activities focused at attacking and defending Ibn al-‘Arabī, his views and his followers, and that fact appears to bear out al-Bosnawī’s assumption. Based on primary manuscript sources and an array of secondary literature this study attempts to follow those debates in two textual corpuses: in imperial discourse represented here by a short, anonymous and obscure treatise titled *Al-Shajara al-nu‘māniyya fī ‘ulamā’ al-dawla al-‘uthmāniyya*, and in legal discourse represented by a selection of fatwas issued by some of the most illustrious Ottoman scholars and shaykh al-Islams from that period.

## Spisak skraćenica

BSOAS:	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
EP:	The Encyclopaedia of Islam
EIR:	Encyclopedia Iranica
ĠB:	Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo
ÍA:	İslâm ansiklopedisi
IJMES:	International Journal for Middle Eastern Studies
Ktp:	Kütüphane
PQ:	Pseudo-Qūnawī
PS:	Pseudo-Şafadī
R:	Rukopis
SI:	Studia Islamica
SK:	Süleymaniye kütüphanesi, Istanbul
TDV İA:	Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi



## Uvod

Ova studija pokušaj je detaljnog ispitivanja razmjera i vidova utjecaja velikog andaluzijskog sufijskog prvaka Muḥy al-dīna Ibn al-‘Arabīja na osmansku učenu klasu pod kojom ovdje podrazumijevam vjerske učenjake i osmanske birokrate i administratore. Svakako, utjecaj Ibn ‘Arabīja na kasniju islamsku tradiciju, bilo općenito ili, pak, u okvirima Osmanskog carstva, u tolikoj mjeri je široko područje da se prirodno odupire bilo kakvoj mogućnosti i tvrdnji o iscrpnosti i sveobuhvatnosti. Ispitati utjecaj Ibn ‘Arabīja u nekom društvu bilo bi domalo jednako ispitivanju utjecaja sufizma u svim svojim pojavnim oblicima. Sukladno tome, u ovoj studiji vremenski okvir i tekstualni korpus morali su neizostavno biti značajno suženi kako bi ispitivanje zadane teme uopće bilo ostvarivo. S obzirom na dvodijelnu definiciju i podjelu učenjačke klase na vjerske učenjake i osmanske administratore, u ovoj studiji ću se usredsrediti na dvije vrste tekstualnih dokaza koji će pokazati do koje mjere je Ibn ‘Arabī bio ugrađen u temelje osmanskog intelektualnog miljea. Prvi od njih je prilično opskurna milenarijumska poslanica čije autorstvo se pripisuje Ibn ‘Arabīju pod naslovom *al-Šağara al-nu‘māniyya fī al-dawla al-‘uṭmāniyya* (Nu’manovo stablo o Osmanskoj državi); druga vrsta tekstualnih pokazatelja predstavlja izbor pravnih decizija o Ibn ‘Arabīju koje su donijeli predstavnici najviše pravne instance Carstva, šejhu-l-islami.

Knjiga je podijeljena u dva dijela koji se sastoje od četiri poglavlja. U prvom dijelu, koji ujedno predstavlja i prvo poglavlje, namjera mi je bila uspostaviti Ibn ‘Arabījeve kvalifikacije u sistemu tradicionalne muslimanske učenosti u vjerskim disciplinama, a sve to u svrhu pronalaženja odgovora na temeljno pitanje: da li su se pripadnici vjerskog učenjačkog staleža mogli pouzdati u Ibn ‘Arabījevo obrazovanje u tradicionalnom kurikulumu kako bi ga prihvatili kao punopravnog člana tog staleža ili su, pak, u

njegovom obrazovanju mogli pronaći razloga da mu odriču tu privilegiju? Koristeći se autografskom verzijom Ibn ‘Arabījeve diplome u islamskim znanostima (*iğāza*), koja zapravo predstavlja zbir svih idžaza koje je on dobio od svojih učitelja tokom svog dugotrajnog obrazovanja i stasavanja, kao i upotrebom nekih dodatnih podataka iz drugih izvora, u tom dijelu studije nudi se iscrpna rekonstrukcija ranih i kasnih faza njegovog obrazovanja iz oblasti kur’anskih studija, hadisa, islamskog prava i svih drugih relevantnih oblasti tradicionalnog muslimanskog kurikulumu.

Sljedeće pitanje koje se nadaje, a koje je u bliskoj vezi s prethodnim pitanjem o njegovom članstvu u učenjačkoj klasi islama, jest i pitanje njegovog pristupa bazičnim epistemološkim principima i metodama koje je stalež muslimanskih učenjaka vremenom razvio i usvojio kao normativne i važeće. Drugim riječima, u kojoj mjeri su Ibn ‘Arabījeva djela i ideje izravni učinak i izlazni rezultat njegovog obrazovanja u tradicionalnim vjerskim disciplinama islama, te u kojoj mjeri se njegovim idejama može ući u trag u okvirima epistemološkog koordinatnog sistema *iğaze* i *sana-da* kao definirajućih pojmova tradicionalne muslimanske učenosti?

Pitanje prihvatljivosti i neprihvatljivosti Ibn ‘Arabījevog pisanog opusa i njegovih vjerskih učenja bilo je predmetom žustrih rasprava između njegovih pristalica i oponenta koje su počele već za njegovog života i koje, različitim intenzitetom i oblicima, traju sve do danas. Pitanje znanstvenog pedigrea Ibn ‘Arabījevog doktrinarnog sistema nesumnjivo je u središtu te kontroverze u polemici oko njegove ličnosti i djela. Na temelju navoda iz njegovih djela, natprirodno ishodište nekih njegovih djela, uključujući i ona najutjecajnija kao što je *Fuṣūṣ*, pa u izvjesnom smislu i *Futūḥāt*, kao što ćemo vidjeti, ispituje se i pozicionira kao jedno moguće žarište postojećeg nesporazuma između Najvećeg šejha i njegovih sljedbenika s jedne, i *nekih* članova ulemanskog staleža s druge strane.

U drugom dijelu knjige koji objedinjuje preostala tri poglavlja raspravlja se o prihvatu i prijemu Ibn ‘Arabīja u onome što uslovno možemo nazvati “turskim” svijetom. Drugo poglavlje knjige predstavlja Ibn ‘Arabījeve povezanosti sa seldžučkom Anadolijom, njegovo fizičko prisustvo, duhovne i intelektualne djelatnosti unutar Seldžučke države za vrijeme njegovog života, te najvažnije u smislu studije, prijenos autoriteta na njegovog naj-

značajnijeg sljedbenika i učenika Šadr al-dīna al-Qūnawīja, kao i posljedno i posthumno obrazovanje Ibn ‘Arabījeve tekstualno-interpretativne zajednice pod al-Qūnawījevim vodstvom u Konji. Slijedom prenošenja i nasljeđivanja kroz plejadu al-Qūnawījevih učenika, kao i putem autentičnog tekstualnog korpusa zavještalog u njegovoj zaviji u Konji, specifičan doktrinarni sistem akbarijanske škole doseže do vremena pojave i uspostavljanja osmanskog administrativnog i intelektualnog poretka.

Na jednak način kako su Osmanlije naslijedili mnoge druge aspekte islamske kulture i civilizacije od njihovih prethodnika u Maloj Aziji, Seldžuka, oni su jednako naslijedili i Ibn ‘Arabījevu baštinu. U ovom poglavlju se ispituju i načini na koje je ta baština postala sastavni dio nastajuće osmanske učenjačke strukture i infrastrukture. Uglavnom zahvaljujući nastojanjima prvog osmanskog müderrisa, Dāwūda al-Qayṣarīja, te prvog osmanskog muftije Fenārī-efendije, unutar prve osmanske medrese Orhanije u Izniku, Ibn ‘Arabī i njegova škola mišljenja postali su snažan konstituent osmanske intelektualne scene u nastajanju.

Proslavljeni osmanski tumač *Fuṣūṣa* bosanskih korijena, ‘Abdullāh al-Bosnevī u svom čuvenom *Šarḥu* bilježi intrigantnu pretpostavku: on navodi da je Ibn ‘Arabījeva bogougodnička reputacija među Osmanlijama bila uglavnom neokrnjena sve dok sultan Selim nije osvojio i zauzeo arapski svijet. Nakon što je Selim zauzeo dva tradicionalna središta muslimanske učenosti koji su prije toga obitavali u memlučkom posjedu, tačnije Damask i Kairo, žustre rasprave o prihvatljivosti Ibn ‘Arabīja, iz djela i iz pera arapskih pravnika (*fuqahā*)<sup>1</sup> koji su živjeli i djelovali u tim centrima, preselile su se u osmanski intelektualni i duhovni milje, i tamo posijale smutnju i unijele pometnju. Namjera mi je u trećem i četvrtom poglavlju ove studije detaljnije ispitati tu pretpostavku. Treće poglavlje bavi se kratkom poslanicom čije se autorstvo pripisuje Ibn ‘Arabīju, ili određenije, bavi se dvama komentarima na tu poslanicu, a koji se pripisuju al-Qūnawīju i Šafadīju. Svaki pojedinačni aspekt tog djela je porozan i sumnjiv: samo njeno postojanje kao odvojen, autentičan tekst je upitno jer od izvornog djela nije preživjelo više od nekoliko rečenica koje su zabilježene u komentarima; sadržaj poslanice, kao i sadržaj njenih komenta-

<sup>1</sup> ‘Abdullāh al-Bosnawī poimenice spominje al-Biqā‘īja. Vidjeti SK Carullah 1032, fol. 2b.

ra iznimno je opskuran, zavijen, neprohodan; pretpostavka i pripisivanje autorstva poslanice Ibn ‘Arabīju, kao i pripisivanje autorstva komentara al-Qūnawīju i al-Şafadīju sasvim izvjesno su netačni i neodrživi; vrijeme nastanka izvornog djela i komentara je nepoznato i nemoguće ga je odrediti. Nasuprot svemu tome, međutim, postoji jedan jedini aspekt tog djela koji je sasvim pouzdan i koji ga čini neizostavnim štivom u ispitivanju utjecaja Ibn ‘Arabīja kod Osmanlija: poslanica je vrhovni primjer službene osmanske imperijalne propagande koja je osmišljena i upotrijebljena kako bi podržala i naznačila superiornost Osmanlija u odnosu na sve druge muslimanske dinastije tog vremena, što je sasvim u skladu s izraženim mesijanskim aspiracijama obojice najznačajnijih osmanskih suverena velikog osmanskog XVI stoljeća, Selima i Sulejmana.<sup>2</sup> Iako je vrijeme nastanka tog djela nepoznato i o njemu se može samo nagađati, vrijeme i povijesno okružje događaja o kojima se u tekstu govori jasno su uočljivi. Tekst jasno povezuje uspjehe Osmanske države u prevrtljivom XVI stoljeću s poštovanjem muslimanskih bogougodnika, na čijem čelu se nalazi Ibn ‘Arabī, a njihovu odbranu pred nasrtajima odricatelja postulira kao vrhovni prio-

<sup>2</sup> Osmanska vrela bilježe zanimljiv događaj koji zorno svjedoči o namjerama u koje je taj zbujujući tekst korišten. Tokom pregovora koji će konačno dovesti do čuvenog Dogovora Ahmed-paše 1736. godine između Osmanske države i safavidske Perzije, pored očekivanog pitanja teritorijalnih razmjena između dva carstva, postavljeno je i pitanje dopuštenosti iranskim hodočasniciima da hodočaste Meku koja se u to vrijeme nalazila pod osmanskom upravom, pa je to pitanje dovelo do rasprave s jasnim sektaškim i legitimističkim primjesama. Neimenovani osmanski izaslanik, nabrajajući vrline Osmanske države, ukazao je na često navođeno poslaničko predanje u kojemu se slavi osvajač Konstantinopolisa, pa je potom dodao: “Pored te jedinstvene vrline (Osmanlija - prim. AZ), Muḥy al-dīn Ibn ‘Arabī, taj tumač Nevida (*lisān-i ġayb*) napisao je cijelo jedno djelo pod naslovom *al-Şaġara* u kojemu je predvidio pojavu ove časne dinastije, njenih proslavljenih vladara, ministara i učenjaka, napominjući da će ta država (*devlet*) trajati sve do Sudnjega dana, pod zastavom Poslanika islama”. Uz vrlo djelovanje vjerski motiviranog rata protiv nevjernika (*ġazā*), tekst *al-Şaġara* je čak i u XVIII stoljeću korišten i navođen kao neprijeporni dokaz legitimnosti i izvrsnosti Osmanske države mimo svih drugih pretendanata i rivala u muslimanskom svijetu. Ni tako kasno u osmanskim stoljećima, simbolički potencijal ovog teksta nije bio do kraja potrošen. Vidjeti Koca Raġip Paşa, *Tahqīq al-tawfīq*, SK Esad Efendi 2154, fol. 44a, ovdje navedeno prema Mustafa Tahrālī, “Muhyiddin Ibn Arabī ve Türkiye’ye te’sirleri”, *Kubbealtı akademi mecmûası*, sv. 23, 1994, br. 1, str. 32.



ritet. Čudnovato ponovno otkriće Ibn 'Arabījevog groba u damašćanskom kvartu Šālihiyya te izgradnja mauzoleja na tom mjestu; narudžba pisanja apologetskih djela u odbranu najvećeg šejha a koju je uputio sultan Selim, prva osmanska fetva i pravno mišljenje o Ibn 'Arabīju - sve su to dijelovi šireg, jasno orkestriranog i usmjeravanog nastojanja da se povoljan status Ibn 'Arabīja u osmanskim intelektualnom, imperijalnom i duhovnom krajoliku sačuva i održi. Cijeli niz tih događaja s jasnom akbarijanskom notom u sebi desio se neposredno nakon Selimovog upada u memlučka područja i osvajanja Damaska i Kaira, što nedvosmisleno podupire ispravnost al-Bosnawījeve pretpostavke.

Kroz četvrto poglavlje propituje se status Ibn 'Arabīja u osmanskim fetvama. Još od vremena osmanskih "prvih"<sup>3</sup> pa do vremena Selimovog osvajanja arapskog svijeta osmanske muftije nisu se osjećale ponukanim ikakvom prigodom izdati službenu fetvu ili pravno mišljenje o Ibn 'Arabīju. Ovdje se istražuje ulazak Ibn 'Arabīja u osmanski pravni diskurs predstavljajući prvu osmansku fetvu o pitanju njegove prihvatljivosti, kao i naknadne odgovore, potvrdne i odrične, a koje su o Ibn 'Arabīju izdali osmanski šejhu-l-islami. U ovom poglavlju ispitujem kako je Ibn 'Arabījevo pravovjerje, spočetka opće pitanje u okviru islamskog diskursa, postalo sveobuhvatno "osmanizirano", te nudim pregled taktika i strategija koje su u tom smislu korištene. S obzirom na to da su potvrdne i odrične fetve o Ibn 'Arabīju donosili učenjaci koji su zauzimali istovjetan ili veoma sličan učenjački i službeni položaj, koji su zapravo nasljeđivali jedan drugoga na mjestu šejhu-l-islama, intrigantno je ispitati načine na koje su oni gradili zdanje svojih pravnih argumenata na kojima su temeljili svoja mišljenja na dva suprotna kraja pravne amplitude: potpuno i bespogovorno prihvatanje i potpuno i bespogovorno odbacivanje. Svi osmanski šejhu-l-islami u prvoj polovini šesnaestog stoljeća izdali su fetvu o pravovjernosti Ibn 'Arabīja pa se tako to pitanje postulira kao jedno od nezaobilaznih

<sup>3</sup> Pod pojmom osmanski "prvi" mislim na prvi primjer osmanske učenjačke strukture, medresu Orhaniju u Izniku, potom na prvog osmanskog *müderriisa* Dawuda al-Qaysarija, te konačno na prvog osmanskog učenjaka za kojega se može ustvrditi da je bio prvi osmanski muftija i arhitekt osmanske učene strukture, Mula Fenarija. Sve su to institucije i pojedinci koji su bili pod snažnim utjecajem Ibn 'Arabīja i njegove škole mišljenja.

tema o kojima su se morali javno očitovati. Raspravu je zapodjenuo Ibn Kemal svojom pravnom decizijom, i u ovom poglavlju slijedim tu raspravu nastojeći utvrditi na koji način se razvija i u kojem pravcu se kreće.

Dio prvi



# Poglavlje I

## Ibn ‘Arabī i stalež tradicionalnih učenjaka islama

Imenovan “Najvećim šejhom”, Muḥy al-dīn Ibn ‘Arabī, proslavljeni muslimanski sufijski mislilac porijeklom iz Andaluzije u dovoljnoj mjeri je poznat i na Istoku i na Zapadu da mu danas gotovo i nije potrebno ikakvo posebno predstavljanje. Njegov život i njegov nesvakidašnji opus do sada su bili predmetom mnogobrojnih naučnih studija na različitim jezicima.<sup>4</sup>

U ovom poglavlju, namjera autora je da ponudi detaljan i usredsređen pregled dokumenata i drugih izvora koji su od značaja za njegovo stasavanje i podučavanje u okviru tradicionalnog kurikuluma islamskih disciplina; pored toga, i u odnosu na taj uvod, cilj je prikazati dinamiku odnosa između Ibn ‘Arabīja i predstavnika učenjačkog staleža (*uleme*) u pokušaju da se odgovori na jednostavno, no za ovu temu izuzetno važno pitanje: da li su muslimanski učenjaci, kao predstavnici vlastitog staleža, smatrali Ibn ‘Arabīja osobom iz vlastitih redova ili ne. Da bismo pristupili razmatranju tog pitanja, neophodno je da prvo prepoznamo i razložno razvrstamo sve različite vrste znanja za koje je Ibn ‘Arabī tvrdio da ih posjeduje. Čak i površan uvid u mnoga njegova djela, a posebno u mnoštvo biografskih detalja koje je razasuo u svojim djelima, dovoljni su da prepoznamo naj-

---

<sup>4</sup> Najobuhvatnija i najpouzdanija biografija Ibn ‘Arabīja do danas ostaje knjiga Claude Addas pod naslovom *Ibn ‘Arabī ou la quête du Soufre Rouge*, Collection Bibliothèque des Sciences humaines, Gallimard, prvo izdanje 1989. godine; *Quest for the Red Sulphur: the life of Ibn ‘Arabī*, prijevod s francuskog Peter Kingsley, The Islamic Texts Society: Golden Palm Series, 1993, 347 str. (u daljem tekstu sve reference će biti na engleski prijevod kao: Addas).

manje tri osnovne vrste znanja koje je Ibn ‘Arabī usvojio putem različitih epistemoloških metoda. To su:

- znanje priskrbljeno kroz brojne mistične vizije, Božansko nadahnuće i otkrovenje
- znanje o doktrinarnim i djelatnim aspektima sufijskog puta i učenja koja predstavljaju osnovu sufizma, kao što je spominjanje Boga, osamljivanje i druge slične doktrinarne osnove
- znanje priskrbljeno putem metodološki uobličienog sistema *isnada* a koje je u vezi s tradicionalnim islamskim disciplinama kao što su discipline o Časnom Kur’anu (*tefsir*, *tedžvid* i dr.), zatim islamska jurisprudencija, poslanička tradicija (*hadis*) i slično. U ovu kategoriju možemo uključiti i izvjestan broj znanja i umijeća koja su, iako posredno, u konačnici relevantna za islamske nauke kao što su arapska gramatika, retorika i književnost.

Prva kategorija znanja izvorno se oslanja na izvanprirodne osnove i kao takva zauzima središnje mjesto u Ibn ‘Arabījevom opusu, premašujući po značaju i učinku preostale dvije skupine znanja čiji se integritet, prema mišljenju Ibn ‘Arabīja, mjeri njihovom bliskošću, utemeljenošću i razinom suglasja s prvom kategorijom.

Striktno govoreći, u gledištu većine islamskih učenjaka, izvanprirodno ishodište znanja i spoznaje u islamu ograničava se na Časni Kur’an objavljen i obznanjen posljednjem Božijem poslaniku putem *vahy*-a, te se kao takvo smatra okončanim i upotpunjenim završetkom Objave i uobličavanjem teksta Kur’ana. Bezmalobes, stoga, može utvrditi da je upravo izvanprirodno ishodište znanja koje čini okosnicu nekih od najznačajnijih djela Ibn ‘Arabījevog opusa, središnji kamen spoticanja u postojećem odsustvu razumijevanja i međusobnog prihvatanja koje se može identificirati u odnosu Ibn ‘Arabīja i nekih predstavnika učenjačkog staleža.<sup>5</sup>

Pripisujući jasnu prednost natprirodnom uvidu koji je osnova tekstualnog središta islama u Časnom Kur’anu, učinjen je dodatni napor da se osigura njegov istaknuti i jedinstveni položaj u životu vjernika, ukoliko i kada tako nešto bude potrebno učiniti. Mnogi islamski učenjaci su učestala pozivanja na izvanprirodno saznanje i tvrdnje o posjedovanju dijela

---

<sup>5</sup> Vidi ispod, str. 64.

izvanprirodnog uvida u određenim okolnostima smatrali jasnom opasnošću po središnji i jedinstveni položaj Kur’ana, kao što ćemo tokom ove studije vidjeti.

Dok je izuzetno teško mapirati Ibn ‘Arabījeve izvore saznanja koji ishode iz imaginalnog domena skrivene zbilje, komparativno je mnogo lakše, i nadasve neophodno, sagledati izvore koji govore o “ovozemaljskom” znanju i osposobljavanju u smislu tradicionalnog islamskog kurikulumu. On se u najširem zahvatu sastojao u izučavanju Kur’ana, metoda njegovog učenja i tumačenja (*qirā’a*, *tağwīd*, *tafsīr*), izučavanju poslaničke tradicije, uključujući kanonske zbirke poslaničke tradicije i drugih povezanih disciplina kao što je, naprimjer, nauka o integritetu prenosilaca predaja (*‘ilm al-riḡāl*), izučavanju islamskog prava, njegovih izvora i različitih ogranaaka (*uṣūl* i *furū’*), te mnogih drugih disciplina i oblika tradicionalnih znanja poput povijesti, gramatike, književnosti i retorike. Propisno osposobljavanje u tom tradicionalnom islamskom kurikulumu bi u svakidašnjim okolnostima bilo dostatno za nekoga da uspostavi vlastite učenjačke kvalifikacije i stekne pravo članstva u staležu islamskih učenjaka, čak i u uočljivom odsustvu druge dvije kategorije znanja koje je Ibn ‘Arabī nedvosmisleno tvrdio da posjeduje.

Izučavanje perioda ranog obrazovanja Ibn ‘Arabīja umnogome je olakšano obiljem autobiografskih podataka koje je ostavio u svojim djelima, posebno uključujući važne informacije o njegovim učiteljima, šejhovima i duhovno posvećenima koje je imao priliku sresti i pred kojima je učio ili se na drugi način okoristio na putu svog duhovnog stasavanja. U *al-Futūḥātu*, ali i drugim njegovim djelima, nalazimo spomen velikog broja djela koja je izučavao, pa su tako formativne godine njegove učenjačke evolucije jasne i pregledne.

Jasno, kao što je slučaj s mnogim učenjacima islama, Ibn ‘Arabījevo izučavanje tradicionalnih muslimanskih disciplina nije proces koji se u bilo kojem periodu njegovog života okončao; riječ je o posvećenosti koja je trajala cijeli njegov život tako da je i hronološku dihotomiju “rano” i “kasno” potrebno s tim u vezi relativizirati na samom početku. No počeci su, dakako, bili u ranom životnom periodu i vezuju se za dva značajna kulturna i intelektualna središta muslimanske Španije, gradove Kordobu i

Sevilju, koji su svoj procvat doživjeli za vrijeme dinastije Almohada. Njegovi prvi koraci u smislu stjecanja znanja, prema već uvriježenoj praksi i duhu vremena, morali su početi u porodičnom okruženju pred članovima obitelji ili privatnim učiteljima. Njegova porodica navodi se kao ogranak jednog od najstarijih i najuglednijih arapskih rodova u muslimanskoj Španiji. Pripadajući administrativnoj i vojnoj eliti društva (*al-ḥāṣṣa*), neki njegovi izravni srodnici obnašali su visoke civilne i vojne funkcije u onovremenoj administraciji.<sup>6</sup> Njegov otac i njegovi ujaci, s majčine i očeve strane, bili su u službi vladajuće kuće. Njihov privilegovan društveni status odražavao se u omjeru povezanosti s društvenim krugovima, ali i velikom razinom kulturne i intelektualne rafiniranosti koju je Ibn ‘Arabī naslijedio i ostavio na nju i vlastiti trag.

On navodi da su obojica njegovih ujaka imali izraženo zanimanje za sufijska učenja općenito, i s njima je, još u dječaćkom dobu, Muḥy al-dīn imao priliku vidjeti mnoge istaknute sufijske šejhove muslimanskog Zapada. Unatoč tome, istinsko obrazovanje u formalnom smislu riječi započelo je tek nakon što se porodica preselila u Sevilju, uslijed nepovoljnih političkih i društvenih okolnosti njegove rodne Almerije. Otrprike u isto vrijeme kada je njegova karijera mladog učenjaka bila u povojima, Ibn ‘Arabī je odabrao put duhovnog osamljivanja. Prema njegovim biografima al-Baḡdādīju i Ibn Ṣawdaqīnu, u tom periodu života i kao rezultat usredsređenog duhovnog napora, Ibn ‘Arabī je ovladao nesvakidašnjim spoznajama i stekao uvid u tajanstvenosti koje će kasnije iskazati u svojim brojnim djelima. To duhovno otkrovenje i nadahnuto znanje koje je došlo kao dar milosrđa Uzvišenog iz nepatvorenog prostora *malakūta* uskoro će odnijeti svoju prvu značajnu pobjedu nad ništa manje značajnom ličnošću doli Ibn Rušdom, glasovitim muslimanskim filozofom Zapada i glavnim sucem (*qāḍī*) Kordobe.

<sup>6</sup> U svjetlu novih saznanja koje je crpio iz rukopisne građe o životopisima pjesnika i književnika, Gerald Elmore ponudio je novo tumačenje Ibn ‘Arabijeveg društvenog položaja, značajno različito od onoga što njegovi biografi obično navode. Umjesto da ga predstavi kao pripadnika vladajuće klase u Andaluziji, Elmore akcent stavlja na vojno zaleđe Ibn ‘Arabijeve neposrednih predaka i srodnika. Pogledati: Gerald Elmore, “New Evidence on the Early Life of Ibn al-‘Arabī”, *Journal of the American Oriental Society*, sv. 117, br. 2, 1997, str. 347-9.



Sastanak je uređen zalaganjem Ibn 'Arabījevog oca koji je bio u prinsnim vezama s velikim misliocem, što je, po sebi, značajna indikacija njegovog visokog društvenog statusa. U čuvenoj biografskoj anegdoti koju bilježe gotovo sve predaje o Ibn 'Arabījevom životu, tokom kratkog i zagonetnog susreta, Ibn 'Arabījevo znanje uznemirilo je Ibn Rušda koji je često, opravdano ili ne, označen kao posljednji autentični izdanak racionalne filozofijske tradicije muslimanskog svijeta. Pripovijest s važnim pojedinostima donose mnogi suvremeni učenjaci:

Kada sam ušao kod filozofa, on ustade i priđe mi da me pozdravi, ukazujući mi svako moguće poštovanje i svaki mogući znak prijateljstva i obzira; konačno me zagrli. Tada mi reče: 'Da'. Ja mu odgovorih: 'Da'. Njegovo dobro raspoloženje i ushit se osnažiše kada vidje da sam shvatio šta je želio reći. No u sljedećem trenutku, kada sam uvidio šta je razlog njegovog ushićenja, ja dodadoh: 'Ne'. U istom času, Ibn Rušd se uznemiri, njegovo lice prebljedi i učini se kao da se u sebi preispituje. Potom me upita: 'Kakvo rješenje si našao kroz prosvjetljenost i božansko nadahnuće? Da li je identično onome do kojega mi dolazimo rasuđivanjem?' Ja mu odgovorih: 'Da i ne. Između toga *da* i toga *ne*, duše se odvajaju od materije, a šije se slamaju i odvajaju od tijela'. Ibn Rušd prebljedi. Vidjeh kako je počeo drhtati. On izgovori uobičajenu frazu: 'Nema moći osim kod Boga', jer je shvatio moje nagovještaje.<sup>7</sup>

Odlučna, iako zagonetna, pobjeda koju je mladi Ibn 'Arabī isposlovao nad posljednjim izdankom spekulativne filozofije u islamu prouzročila je malo komešanja među filozofima jer je tradicija racionalističke filozofije na muslimanskom Zapadu već bila na izdisaju. Bilo je krajnje vrijeme da bude zamijenjena jednom drugom vrstom filozofije odanoj svome izvornome značenju: ljubav prema mudrosti. Ta filozofija nije mogla doći niotkuda drugo doli od Boga sâmoga, konačnog ishodišta i ljubavi i mudrosti koje On daje onome kome želi. Ibn 'Arabī upravo bijaše okrunjen kao njen veličanstveni muž.

Njegovo znanje ne samo da je zbunilo velikoga filozofa, već ga je, što je mnogo važnije, potaknulo da postavi sva prava pitanja. Nije bez značaja to što je neko poput Ibn Rušda odmah prepoznao izvore Ibn 'Arabījevog

<sup>7</sup>Navedeno ovdje prema Addas, str. 37.

znanja u prosvjetljenju i božanskome nadahnuću pred kojima se racionalno rasuđivanje u skromnosti povlači i uzmiče.

Mnogo više uznemirenosti bit će prouzročeno u redovima uleme kada plodovi Ibn ‘Arabījevog celestijalnog uvida i nadahnuća dođu među njih. To što je Ibn Rušd, uz status izuzetnog filozofa, istovremeno bio i izuzetan pravnik i glavni sudac andaluzijske metropole Kordobe, nije bilo dostatno: intelektualni susreti između Ibn ‘Arabīja i mnogih predstavnika staleža uleme bit će mnogo duži i mnogo više iscrpljujući u godinama koje će doći. To će sučeljavanje biti uglavnom obavljeno lično i pobjeda, kojoj god strani neko teži da je pripiše, bit će mnogo manje ubjedljiva nego je to bio slučaj s Ibn Rušdom.

Poznato je da je Ibn ‘Arabī okončao svoje formalno obrazovanje u islamskim disciplinama kojima se posvetio predano i učinkovito i to ga, ako ništa drugo, svrstava u red kvalificiranih islamskih učenjaka. Stoga se kao neminovnost nameće ispitivanje njegove *idžaze* - temeljnog identifikacijskog dokumenta u sferi tradicionalnih islamskih znanosti.

## Idžaza

Nekoliko specifičnih okolnosti koje se tiču Ibn ‘Arabījeve *idžaze* kao posljedicu nose nekoliko značajnih implikacija. Prije svega, u ovom slučaju *idžaza* je autobiografski dokument koji je napisao Ibn ‘Arabī lično, posebno ističući tu njenu osobenost kao uvjerljiv dokaz njene autentičnosti. Općenito, *idžaze* obično pišu i izdaju učitelji, a ne učenici. Ona je, kao takva, značajno različita od tradicije klasične muslimanske pismenosti koja, uz nekoliko značajnih izuzetaka, nikada nije iznjedrila autobiografska djela velikih dometa. S druge strane, pisanje biografskih rječnika, žanra koji se obično imenuje kao *ṭabaqāt* književnost, bilo je i ostalo izuzetno produktivno polje djelovanja muslimanskih autora na mnogim jezicima.

Ipak, rijetko nalazimo naglašeno autobiografsko djelo koje je napisao neki muslimanski učenjak, i još rjeđe kada su u pitanju sufije. Ibn ‘Arabī je i u tom smislu jedan od nekolicine izuzetaka. Osobenost njegovih djela upravo je obilje autobiografskih detalja koje je zabilježio na mnogim mjestima i različitim povodima. Što se tiče njegove *idžaze*, pred kraj života

osjetio se ponukan da sakupi većinu svojih pojedinačnih *idžaza* i objedini ih u jedan dokument kako bi ih sačuvao za svoje sljedbenike.

Druga značajna okolnost koja se tiče *idžaze* jest da je napisana na zahtjev ejubijskog vladara al-Malika al-Muzaffara Bahā’ al-dīna Ġāzī b. Malika al-‘Ādila koji je vladao u Damasku od 627./1229. sve do smrti 635./1237. godine.<sup>8</sup> Nije jednostavno ustvrditi njegov istinski povijesni identitet jer postoje još najmanje dvojica ejubijskih vladara istoga imena koji su nekad u to vrijeme vladali oblastima Šama. Postoje određene povijesne indikacije da su odnosi ejubijske dinastije i uleme često bili veoma zategnuti zbog njihovog pasivnog, čak pomirujućeg držanja spram Križara koji su u to vrijeme pod okupacijom držali susjedne muslimanske zemlje u Palestini. Može li biti da je Ibn ‘Arabījevo prisustvo i djelovanje u oblasti pod upravom al-Malika al-‘Ādila bio samo dodatni teret već ionako narušenim odnosima Ejubija i uleme? Tekst Ibn ‘Arabījeve *idžaze* jasno nagovještava da je, pišući je, bio pod određenom sumnjom i pritiskom.

Jedno drugo njegovo djelo, *Rūḥ al-qudus*, još jedno u nizu Ibn ‘Arabījevih autobiografskih djela, nastalo je u sličnim okolnostima sumnjičavosti prema njegovim sufijskim kvalifikacijama. On je očividno bio žrtva zabrinutosti širih razmjera; upravo u to vrijeme postojala je velika neobaviještenosti ili, gore, sumnja spram sufijskih prvaka muslimanskog Zapada što je Ibn ‘Arabī pripisivao općoj obamrlosti sufijskih učenja i duhovne znatiželje svoga doba. Ibn ‘Arabī je bio predodređen da lično doživi gorko iskustvo tog nepovjerenja. Tokom posjete Kairu, neki šejh iz Irbila iznio je mnoga uvredljiva zapažanja o duhovnoj snazi i znanju sufijskih prvaka Andaluzije i muslimanskoga Zapada općenito.<sup>9</sup> Na sreću po nas, Ibn ‘Arabījev odgovor došao je u formi značajnog djela *Rūḥ al-qudus* u kojem je sistematično pobrojao sve šejhove koje je susreo i s kojima je kraće ili

<sup>8</sup> Addas, str. 96.

<sup>9</sup> Ibid, str. 68; Ibn ‘Arabī, *Risāla rūḥ al-qudus fi muḥāsabat al-naḥs*, Mu’assasa al-‘ilm, Damask, 1964, str. 9 (dalje: *Rūḥ al-qudus*). Zauzvrat, Ibn Arabī dovodi u pitanje razumijevanje nekih osnovnih principa sufijskog učenja kod šejha iz Irbila u pokušaju da njegovo nepoznavanje situacije s magripskim sufijskim predstavama predstavi kao dio njegovog općeg nerazumijevanja i nemara. Taj sudbonosni susret u *ḥānaqāh* u Kairu mora da je tek jedan pokazatelj tendencija širih razmjera jer je nagnao Ibn ‘Arabīja da napiše odvojeno djelo kako bi popravio nepovoljnu stvarnost s tim u vezi.

duže boravio na putu svog duhovnog stasavanja. U svjetlu toga, moguće je razložno pretpostaviti da je i njegova *idžaza* čedo sličnih okolnosti općega nepovjerenja. Već i prema njegovim svjedočenjima znamo da mu neki pravnici Šama nisu bili naročito naklonjeni. U Hebronu je, naprimjer, optužen za jeres, a u Halepu su neki pravnici prosvjedovali zbog navodne nedoličnosti njegove poezije sakupljene u djelu *Tarğumān al-ašwāq* (*Tumač ljubavnih čežnji*). I u samom tekstu *idžaze* postoje nagovještaji da ju je Ibn ‘Arabī bio ponukan napisati, gotovo nevoljno, zbog okolnosti u kojima je u to vrijeme živio i djelovao. Posljednje rečenice prvog dijela teksta *idžaze* bilježe posebnu vrstu straha kod Ibn ‘Arabīja: strah od dosade (*ḥawf min al-malal*) kao dovoljno jasan nagovještaj da pisanje *idžaze* nije smatrao ugodnim, već neophodnim poslom.

Osim što je bilo dosadno, pisanje *idžaze* je za Ibn ‘Arabīja bio i naporan posao: u mnogim slučajevima u sjećanje je morao prizvati događaje od prije četrdeset i više godina, mjesta i okolnosti, imena svih učitelja i naslove djela koje je pred njima izučavao i za podučavanje kojih su mu izdali diplomu. *Idžaza* je napisana samo šest godina prije Ibn ‘Arabījeve smrti u Damasku 638./1240. godine.

Uvodna rečenica *idžaze* poprima gotovo ispovjedni ton: Ibn ‘Arabī bilježi svoje puno ime, dajući puni rodoslov, ističući kao posebno važnu činjenicu da dokument piše lično. Iako njegova diploma nije i jedini dokument od koristi u našem pokušaju rekonstrukcije njegovog obrazovanja u smislu tradicionalnih islamskih znanosti, ona je svakako najvažniji izvor i jedini dokument koji je pisan s tim naumom. Povremene bilješke o njegovim brojnim učiteljima, različite dužine i značaja, raštrkane su po mnogim njegovim djelima, posebno u *al-Futūḥāt al-makkiyya*, *Muḥāḍarāt al-abrār*, *Rūḥ al-quḍus* i *al-Durra al-fāḥira*.

*Idžaza* se dijeli na dva glavna dijela. U drugom dijelu *idžaze*, koji nas ovdje manje zanima, Ibn ‘Arabī donosi nepotpuni spisak svojih djela. U prvom dijelu tog dokumenta, zabilježene su reference na nekih sedamdesetak učitelja kod kojih je Ibn ‘Arabī izučavao različite islamske nauke. Prije nego počne navoditi svoje kvalifikacije, Ibn ‘Arabī otvara tekst posebnom vrstom molitve *istiḥāra*<sup>10</sup>, tražeći Božiju uputu i nadahnuće; po-

<sup>10</sup> Vidi: Fahd Toufic, “Istikhāra”, *EI*<sup>2</sup>, sv. IV, str. 259-60.

zicioniranje te muslimanske molitve za prigode neodlučnosti na početku dokumenta koji ima sve odlike pravne isprave je svakako vrijedno pažnje. Činjenica da Ibn ‘Arabī ne sastavlja ni tako jednostavan pravni dokument bez zaziva Božijeg nadahnuća je istovremeno dokaz za njega i protiv njega, u zavisnosti od ugla promatranja. Ono što je sigurno jest da takav stav jasno ukazuje na njegove epistemološke preference. Ukoliko je dokument napisan s ciljem da umiri određene predstavnike staleža uleme koji mu nisu naklonjeni, kao i da pokaže kako ukupnost njegovog znanja izrijekom navedenog u njegovim djelima nije samo celestijalna konjunkcija upitnog pedigreea, već rezultat znanja kojemu se može ući u trag i koje je duboko ukorijenjeno u čvrstom i pouzdanom sistemu tradicionalnih islamskih znanosti, tada je otvaranje idžaze *istiharom* kontraproduktivno i moguće dovodi u pitanje samu svrhu njenog pisanja. Za njegove sljedbenike, pak, uspostavljanje veze s Uzvišenim putem te molitve, koja nikada nije sastavni dio *idžaze*, jasno ukazuje na to da svi njegovi tekstovi, uključujući i taj najprostiji kao što je njegova diploma, posjeduju kvalitet više koji je najčešće odsutan u napisima predstavnika oficijelne uleme: neraskidiv spoj između autora i vječnog izvora Božanskog nadahnuća.

Ibn ‘Arabī navodi pet različitih metoda stjecanja znanja od svojih učitelja:

- *qirā’ a* (čitanje i proučavanje)
- *samā’* (slušanje)
- *munāwala* (u doslovnom prijevodu: predstavljanje, predavanje)
- *kitāba* (dopisno)
- *iğāza ‘amma / tāmma* (opća diploma).<sup>11</sup>

Pouzdana ustvrditi šta se tačno podrazumijeva pod svakim od ovih metoda nije jednostavan zadatak. Posljednja metoda opće diplome obično se definira kao certifikat koji se najčešće daje *in absentia*, te kojim je neko autorizovan da podučava i prenosi sva djela nekog autora na osnovu izučavanja dijela njegovog opusa. Osim toga, neko od njegovih učitelja ko mu je prenio znanje o nekom svom djelu imao je mogućnost da putem opće

<sup>11</sup> O *idžazi*, njenim vrstama i epistemološkim metodama koje se koriste u tradiciji muslimanske učenosti, vidi: Ḥusain Ḥasan Karīm, *Iğāzāt mawlānā Ḥālid: ‘ilmiyya wa taṣawwufiyya*, Manšūrāt al-multaqā al-‘ālamī li-mawlānā Ḥālid br. 8, Ārās, Arbil, 2009, str. 74-84 kao i: Hišam Našabi, “The Ijaza: Academic Certificate in Muslim Education”, *Hamdard Islamicus*, sv. VIII, br. 1, 1985, str. 7-13.

diplome izda dopuštenje da podučava djela i drugih autora. S druge strane, dvije druge metode mogu značiti istu stvar: *qirā'a* i *kitāba*; prva je identična općoj diplomu, dok potonja implicira pribavljanje diplome dopisno, što ne znači nužno od samih autora djela koja su predmet podučavanja. Kad se sve navedene metode zbirno uzmu u njihovom izvornom, jezičkom značenju, jedino *samā'* podrazumijeva sastanak. Termin *munāwala* je također nejasan do kraja i jedino jezičkom analizom oblika proširenog glagola možemo pretpostaviti sastanak lično s obzirom na to da navedena forma podrazumijeva više od jednog subjekta radnje. Uistinu, u *idžazi* nalazimo nekoliko slučajeva da su neki od Ibn 'Arabījevih učitelja u određenim disciplinama istovremeno bili njegovi učenici u nekim drugim, tako da se može pretpostaviti da bi metoda *munāwale* mogla označavati taj vid intelektualne suradnje i razmjene. No to svakako mora ostati u domenu nagađanja jer i sam Ibn 'Arabī termin upotrebljava za označavanje različitih, nerijetko i oprečnih situacija. U slučaju njegova učitelja Ibn Sakīne koji je bio šejhu-š-šujuh u Bagdadu, Ibn 'Arabī napominje da mu je on izdao opću diplomu (*ağāza lī iğāza 'amma*), da bi odmah potom dodao da je s njim učestvovao u *munāwali*: "Uzeo sam ja od njega, i uzeo je on od mene" (*aḥadtu 'anhu wa aḥada 'annī*), što nedvosmisleno ukazuje na susret dvojice aktera uživo. Slično tome, na pojedinim mjestima gdje se spominje opća diploma nalazimo i standardnu formulu *idžaze ḥaddatani* ("pripovijedao mi je..."), što je isto značno sa *sami tu* ("Čuo sam..."), i što jednako tako implicira susret.<sup>12</sup>

Iz imena u prvom dijelu *idžaze* jasno proističe da se Ibn 'Arabījevo obrazovanje nije odvijalo na marginama znanstvene scene u njegovoj rodnoj Andaluziji ili u drugim središtima muslimanske učesnosti poput Kaira, Damaska i Meke koje je posjetio i u kojima je boravio, već upravo u takoreći elitističkim krugovima.<sup>13</sup> Dok je društveni status njegove porodice mogao objasniti njegovo elitno obrazovanje i odgoj u Andaluziji, nema sumnje u to da su njegovi lični kvaliteti kasnije otvorili mnoga vrata pred

<sup>12</sup> O nekim isto značnim ili bliskoznačnim izrazima koji se koriste u nauci o hadisu, ali su prisutni i u drugim islamskim disciplinama pogledati: Šubhī al-Šālih, *'Ulūm al-ḥadīṭ wa muṣṭalahuhu*, Dār al-'ilm li al-malāyīn, Bejrut, IV izdanje, 2009, str. 89.

<sup>13</sup> Addas, str. 97.

njim u kasnijim fazama njegove znanstvene karijere. Mnogi njegovi učitelji bili su učeni i usamljeni pojedinci koji su bili zaokupljeni vlastitim istraživanjima. Neki od njih istovremeno su obnašali visoke vjerske i administrativne dužnosti u svoje vrijeme ili su bili dio visoko rangiranog ulemanskog establišmenta. Mnoge od Ibn 'Arabījevih ideja koje će pojedini predstavnici kasnijih generacija uleme smatrati kontroverznim bile su tek u nastanku u ovom periodu njegovog života, tako da Ibn 'Arabījevi odnosi s učiteljima ne mogu biti prihvaćeni kao definitivni znak općenitog međusobnog prihvatanja. On je uspješno kombinirao druženje s mnogim utjecajnim sufijskim učiteljima s druženjem s učenjacima koji to nisu bili, ili su čak bili suprotstavljeni tome, što je i sâm Ibn 'Arabī smatrao izuzetnim poduhvatom. Svakako, neki drugi su u svojoj ličnosti objedinjavali oba aspekta. Među njegovim učiteljima takav je slučaj s izvjesnim Ibn Šā'igom koji ga je podučavao hadisu, a istovremeno je bio i njegov duhovni učitelj. U djelu *Rūḥ al-quḍus* na znakovit način predstavlja svoj odnos s njim:

Bio je iz grada Ceute, stručnjak za hadis i sufija, što je uistinu zadivljujuća kombinacija.<sup>14</sup>

Ibn 'Arabījeva digresija o ovom učitelju ukazuje na njegovo shvatanje okolnosti i stanja stvari kada su u pitanju odnosi između sufijskih šejhova i predstavnika onoga što se često naziva oficijelnom, ili egzoteričkom ulemom: *'ulamā al-rusūm*. To da tradicionalisti ili stručnjaci za hadis kao ljudi koji jesu, ili bi trebali biti, najupoznatiji sa živućom praksom islama kroz primjer Božijeg poslanika, često nisu bili posebno naklonjeni sufijskom putu mora da je bilo zabrinjavajuće za mnoge, uključujući i Ibn 'Arabīja. Možda je upravo ta okolnost vjerskog života u njegovo vrijeme nagnala Ibn 'Arabīja da se posebnom posvećenošću preda izučavanju Poslanikove tradicije, u nastojanju da se taj jaz zatvori ili što je moguće više smanji. Dakako, izučavanje Poslaničke tradicije u svim okolnostima središnji je dio muslimanskog obrazovanja i u tom smislu mu nije potrebno nikakvo posebno opravdanje; to je najkraći put za upoznavanje Poslanika islama

<sup>14</sup> Vidi: R.W.J Austin, *Sufis of Andalusia: The Ruh Al-Quds and Al-Durrat Al-Fakhirah of Ibn 'Arabi*, prijevod s uvodom i napomenama R.W.J. Austin, i predgovorom koji je napisao Martin Lings, University of California Press, Berkeley, 1972, str. 136; dalje u tekstu: Sufis of Andalusia.

kroz svjedočenja njegovih najbližih i najpouzdanijih saputnika. Kao što ćemo kasnije vidjeti, Ibn ‘Arabī je izučavao Poslanikovu tradiciju dugo, sveobuhvatno i s posebnom posvećenošću.

Tekst *idžaze*,<sup>15</sup> tradicionalno struktuiran prema važnosti teme izučavanja, otvara se Ibn ‘Arabījevim studijama koje se tiču Časnog Kur’ana; zatim slijedi hadis, fikh i druge relevantne islamske discipline, da bi na kraju došli do pomoćnih nauka kao što su jezik, književnost i retorika. Redosljed učitelja zavisi od predmeta koji su predavali, pa je stoga padajući niz nabranja relativan u smislu njihove važnosti i utjecaja koji su ostavili na njegovo obrazovanje. Informacije koje Ibn ‘Arabī daje o svojim učiteljima postaju rjeđe kako se približavamo kraju *idžaze*; sve biografije su date šematski i u vidu skice. Povremeno Ibn ‘Arabī spominje i mjesto i vrijeme susreta, iako u mnogim slučajevima te okolnosti nisu navedene i moraju biti rekonstruirane na osnovu drugih njegovih djela.

### a) Časni Kur’an

Umijeće recitiranja Časnog Kur’ana čini se da je za Ibn ‘Arabīja bilo od posebnog značaja. Obično je to prvo polje izučavanja za mlade učenjake koji mu pristupaju u dječaćkom dobu pred stručnjacima za pravila i principe recitiranja i različitih varijanti izgovaranja, a koji se skupno nazivaju *qurrā’*. Prema jednoj predaji Poslanika islama, Časni Kur’an objavljen je na sedam različitih “slova” (arap. *ḥarf*, mn. *ḥurūf*),<sup>16</sup> pa se stoga može izgovarati i recitirati na sedam različitih načina od kojih je svaki opširno razrađen kao

<sup>15</sup> Prilikom analize teksta *idžaze*, koristio sam se sljedećim izvorima: *Rasā’il Ibn ‘Arabī*, ur. Sa’īd ‘Abd al-Fattāḥ, Mu’assasa intišār al-‘Arabī, Bejrut, sv. VI, 2001-2006: sv. I, str. 43-61; ‘Abd al-Raḥmān Badawī, “Autobibliographia de Ibn ‘Arabī”, *Al-Andalus*, 20:1, 1955, str. 107-127; Abū ‘Alā’ al-‘Afīfī, *Fihris mu’allaḥāt Ibn ‘Arabī*, turski prijevod istog sačinio Veysel Kaya, “İcâzetnâme: İbn Arabî’nin kendi kaleminden icâzet aldiğıı hocaların ve yazdığıı eserlerin listesi”, *Tasavvuf - ilmi ve akademik araştırma dergisi*, İbnü’l-Arabî özel sayısı, sv. 9, 2008, br. 21, str. 525-539. Sve reference na tekst *idžaze* ovdje date su prema ediciji koju je priredio Sa’īd ‘Abd al-Fattāḥ, u *Rasā’il Ibn ‘Arabī*.

<sup>16</sup> U dobro poznatoj predaji koju bilježe šest kanonskih zbirki hadisa, prenosi se da je Poslanik rekao kako je Kur’an objavljen na sedam različitih “slova”, što različiti učenjaci tumače na različite načine. Za samu predaju pogledati: *Şahîḥ al-Buḥārī*, Kitāb faḍā’il al-Qur’ān, Bāb unzil al-Qur’ān ‘alā sab’a ḥrūf.



posebna metoda ili škola. Ibn 'Arabī je principe recitiranja Kur'ana učio pred Abū Bakrom Muḥammadom b. Ḥalaf b. Šafi al-Laḥmījem čije ime se prvo spominje u njegovoj idžazi. Knjiga koja je korištena za tu svrhu je *al-Kitāb al-kāfi* 'Abdullāha al-Ra'inija al-Maqarrīja. Isto djelo studirao je još jednom s drugim učiteljem, 'Abd al-Raḥmānom Ġālibom al-Šarrātom<sup>17</sup> iz Kordobe koji je preko vlastitog sina, imao izravan kontakt s autorom navedenog djela u lancu prenosilaca. To će biti veoma čest slučaj kod Ibn 'Arabīja da su njegovi učitelji tek jednu ili dvije generacije poslije autora koji su napisali djela koja je on pred njima izučavao. Osim navedenog djela, u tekstu idžaze spominju se i druga koja se tiču tog predmeta, a to su:

- 1) *Kitāb al-tabṣira fī maḏhab al-qurrā' al-sab'* autora Muḥammada b. Ṭāliba al-Maqarrīja, koje je Ibn 'Arabī izučavao pred glavnim sucem grada Fesa u Maroku, Muḥammadom 'Abdullāhom al-Tādīlījem<sup>18</sup>
- 2) *Kitāb al-taysīr fī maḏhab al-qurrā' al-sab'* autora Abū 'Amra 'Uṭmāna al-Dārīja al-Maqarrīja; Ibn 'Arabī je svoju diplomu za podučavanje ovog djela kao i svih drugih djela istog autora dobio od kadije Abū Bakra Muḥammada b. Aḥmada b. Ḥamze
- 3) *Kitāb al-taqaṣṣī'*<sup>19</sup> autora Abū 'Umara Yūsufa b. 'Abd al-Birra al-Šāṭibīja koje je Ibn 'Arabī izučavao pred čuvenim almohadskim sucem Ibn Zarqūnom al-Anšārījem; u tekstu *idžaze* Ibn 'Arabī skicira intenzivne studije koje je iz različitih oblasti izučavao s navedenim Ibn Zarqūnom.<sup>20</sup> Osim *Taqaṣṣī'*-ja, pred njim je izučavao i sva djela al-Šāṭibīja: *al-Istidrāk*, *al-Tamhīd*, *al-Istī'āb* i *al-Intiqā'*. Kako naslovi ne nagovještavaju jasno tematiku tih djela, njihova daljnja klasifikacija je unekoliko otežana. Ibn Zarqūn je

<sup>17</sup> Abū 'Abdullāh Muḥammad Ibn 'Abdullāh Ibn 'Abbār, *Takmila li-kitāb al-šila*, ur. 'Izzat al-'Aṭṭār al-Ḥusaynī, Maktaba al-Ḥanḡī, Turāṭ al-Andalus br. 5, Kairo, 1375/1956, sv. II, str. 602; dalje u tekstu: *Takmila*.

<sup>18</sup> Njegovo ime često se navodi kao Bādīlī ili Bādālī, što je sasvim izvjesno tipografska pogreška. On je prvi učenjak u nizu koji je Ibn 'Arabīju dodijelio opću diplomu (*iğāza tāmma*). Za ispravak njegovog imena i navode o funkciji kadije koju je obavljao, pogledati napis Évariste Lévi-Provenčala u *Arabica*, sv. III, broj 1, 1956, str. 119. u odgovoru na tekst A. Badawija u časopisu *Al-Andalus*, vidi napomenu 11 gore.

<sup>19</sup> To je ustvari djelo iz oblasti malikijskog fikha koje je u *idžazi* navedeno u dijelu koji se tiče Časnog Kur'ana.

<sup>20</sup> O Ibn Zarqūnu vidi: *Takmila*, sv. II, str. 540-542.

Ibn ‘Arabīju izdao opću diplomu kojom ga ovlaštava da može dalje podučavati sva njegova djela, kao i djela drugih autora koja je pred njim izučavao.

S imenom Ibn Zarqūna, dio *idžaze* koji se odnosi na Časni Kur’an se završava. Zanimljivo je primijetiti odsustvo bilo kakvih referenci na studij tumačenja Kur’ana (*tefsira*). To je, po pravilu, izuzetno važan dio obučavanja u okviru tradicionalnog muslimanskog kurikuluma i nesvakidašnja okolnost za sâmog Ibn ‘Arabīja koji višekratno, u maniru unekoliko uvriježenom kod sufijskih autora, tvrdi da cijeli njegov opus u suštini i nije ništa drugo doli tumačenje Kur’ana.<sup>21</sup>

S druge strane, treba imati na umu da *idžaza* nigdje nije predstavljena kao potpuni i sveobuhvatni popis njegovih učitelja i djela. Oba dijela teksta *idžaze* su u tom smislu manjkava. Osim toga, veliki broj djela je naveden samo po naslovima iz kojih se ne može uvijek zaključiti kojoj oblasti pripadaju. Slično tome, *idžaza* također sadrži popis određenog broja učitelja a da istovremeno nije navedeno šta je Ibn ‘Arabī pred njima izučavao. Nesumnjivo, mnoge druge jednostavno nije spomenuo ili je zaboravio da ih uvrsti, a oni su sadržani u sljedećim riječima:

Da nije straha od dosade i nedostatka prostora i vremena, pobrojao bih sve svoje učitelje...<sup>22</sup>

Jedno ime se može dovesti u izravnu vezi sa tumačenjem Kur’ana, a to je izvjesni Abū ‘Abdullāh al-Ḥarrāṭ<sup>23</sup> koji je Ibn ‘Arabīja podučavao o “tajnama Kur’ana”, što je sintagma s nepogrešivo sufijskim implikacijama.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Osman Yahya, *Histoire et classification de l’oeuvre d’Ibn Arabi: etude critique*, Centre national de la recherche scientifique, Damas, 1964; dalje u tekstu: Yahya. Jedan naslov privlači posebnu pažnju u tom smislu; nalazi se pod brojem #303, zabilježen kao *Išārat al-Qur’ān fi ‘ālam al-insān*, i prema opisu Yahye riječ je o “une méditation intérieure de l’auteur devant chaque sourate du Coran”. U svjetlu čuvene poslaničke tradicije kojom se izričito zabranjuje primjena ličnog mišljenja u tumačenju kur’anskih ajeta, kao i nedostatku sistematskih obavijesti o studiju tumačenja Kur’ana u Ibn ‘Arabījevoj *idžazi*, lako je pretpostaviti kako bi takvo što moglo biti smatrano kontroverznom, pa i problematičnim u očima pojedinih alima.

<sup>22</sup> *Rasā’il Ibn ‘Arabī*, sv. I, str. 49.

<sup>23</sup> *Takmila*, sv. II, str. 634, #1601.

<sup>24</sup> Addas, str. 32.

## b) ḥadīt

Očekivano je i odgovarajuće da kao drugi važan izvor za izučavanje tradicije islama, studije iz oblasti hadisa dođu na drugo mjesto u *idžazi*, odmah poslije Kur'ana. Nemoguće je ne zamijetiti posebnu posvećenost Ibn 'Arabija izučavanju hadisa. Kao što je ranije navedeno, jedan od razloga za to je, pored svih drugih mogućih, i taj da se smanji jaz između sufi-ja s jedne, i tradicionalista s druge strane a koji je nesumnjivo postojao u njegovo vrijeme, prema svjedočenju samog Ibn 'Arabija. U njegovom djelu *Kitāb al-mubašširāt (Knjiga radosnih otkrovenja)* Ibn 'Arabī donosi zanimljivu pripovijest koja može djelomično objasniti tu posebnu pažnju prema hadisu:

U vrijeme dok sam tek počinjao sa svojim studijama i još nisam bio prevario dalek put, neki moji prijatelji su me ohrabivali da se posvetim izučavanju knjiga *ra'y* [spekulativnog rasuđivanja]; u to vrijeme nisam znao ništa o tome, kao ni o hadisima. U snu sam, pak, jedno veće vidio sebe u nekoj prostranoj nizini, okruženog naoružanim ljudima koji su imali namjeru da me ubiju. Nije bilo mjesta kuda bih mogao pobjeći ili gdje bih se mogao skloniti od njih. Tada ispred sebe vidjeh jedno brdo na kojem je stajao Božiji Poslanik. Ja se odmah sklonih k njemu, on raširi ruke, prigrlj me i snažno me privi uz sebe rekavši: 'Dragi moj. Ostani uz mene i bit ćeš siguran'. Potom pogledah uokolo da vidim gdje su moji napadači,<sup>25</sup> ali ne vidjeh nijednog od njih da je ostao. Otada sam se potpuno posvetio izučavanju hadisa.<sup>26</sup>

Mistična vizija Poslanika islama koja se dešava prije nego je on imao bilo kakvih saznanja o Putu ili o tradicionalnim disciplinama islama, važna je na više načina. Pored toga, iz nje se jasno vidi da je hadis vjerovatno prva islamska disciplina čijem izučavanju je Ibn 'Arabī pristupio ozbiljno i sistematično, otvarajući tako svoje znanstvene interese. No više od toga, navedena anegdota iz života mladog Ibn 'Arabija nagovještava i to da je mistična vizija Poslanika koju je on iskusio potpuno odvojena od bilo kakvih saznanja koja je on tada mogao imati. To je Božiji dar, savršen i nepri-zvan, poklon koji On daje onome kome On želi nezavisno od svih drugih

<sup>25</sup> O nekim sličnostima s anegdotom i slučajem al-Ġandīja pogledaj dolje, Poglavlje II, str. 112-113.

<sup>26</sup> *Kitāb al-mubašširāt*, SK Fatih br. 5322, fol. 90, ovdje navedeno prema Addas, str. 42.

okolnosti i prije nego je Ibn ‘Arabī znao išta vrijedno pažnje o sufijskom putu ili islamu (*qabla an a‘rif al-‘ilm*). Iako Ibn ‘Arabī godine prije stupanja na stazu sufijskog osvješćavanja naziva svojim ličnim džahilijetom, to gotovo sigurno ne znači odsustvo bilo kakve svijesti o islamu i njegovim principima. Umjesto toga, kao i kod velikog broja drugih istaknutih sufijskih autora, tim terminom Ibn ‘Arabī označava godine u kojima je islamsku duhovnost i pobožnost kombinirao s povremenim prokliznućima u ovozemaljske radosti koje je almohadska prijestolnica nudila u izobilju.<sup>27</sup>

Ibn ‘Arabījevo izučavanje hadisa ne može se čvrsto postaviti u vremenske i prostorne okvire. Pouzdano se zna da je svoje studije iz te oblasti započeo u rodnoj Andaluziji, da ih je nastavio na muslimanskom Zapadu, a onda, posebno intenzivno se istima prepustio na muslimanskom Istoku. Neke od učitelja pred kojima je izučavao hadiska djela sreo je u poodmakloj životnoj dobi, a u tom smislu posebno pogodno i plodno tlo čini se da je bio sveti grad Meka gdje se nastanio nekoliko godina nakon što je bio obavio obavezno hodočašće. Upravo tu je imao priliku sresti mnoge učenjake iz različitih dijelova muslimanskoga svijeta pred kojima je upotpunio svoja znanja iz mnogih oblasti, uključujući i hadis.

Njegovo obrazovanje iz oblasti hadisa prvenstveno je fokusirano na kanonske zbirke hadisa sunijskog islama. Izučavao ih je pred uglednim i utjecajnim učenjacima, sudijama, pravnicima i prvacima umeta. Ugled koji su muslimanski učenjaci iz oblasti hadisa uživali među muslimanima, pa i svojim kolegama učenjacima, takav je da su sve druge titule osim *muhaddiṭa* (stručnjaka za oblast hadisa) dolazile u drugi plan ili bile potpuno ispuštene kao suvišne; sam taj naziv bio je dovoljan za uspostavljanje neupitnog autoriteta. Na taj način se njegovi učitelji rutinski navode u *idžazi*, a tek na osnovu drugih Ibn ‘Arabījevih djela, biografskih rječnika uleme tog perioda, u prilici smo o njima i njihovim karijerama ponuditi nešto potpunije podatke. Sve ukazuje na to da Ibn ‘Arabījeva početna začuđenost neuobičajenom kombinacijom muhadisa i sufijskog prvaka mora biti modificirana, ili moramo zaključiti da je on bio posebno sretan u tom smislu: gotovo polovina učitelja iz oblasti hadisa pred kojima je Ibn

---

<sup>27</sup> Pogledati Addas, poglavlje ‘In the time of my sinful youth’, str. 27.

'Arabī studirao bili su u isto vrijeme značajni sufijski prvaci. Najmanje trojica među njima darovali su mu ogrtač uvođenja na duhovni put (*ħirka*): Muḥammad al-Fāsī,<sup>28</sup> koji mu je dao hrku u gradu Fesu 594./1197., i Taqī al-dīn 'Abd al-Raḥmān 'Alī al-Qastillānī, *muḥaddiṭ* i sufija koji mu je hrku dao u Sevilji 592./1195.<sup>29</sup> Dok Ibn Ḥaḡar nedvojbeno prihvata 'Abd al-Raḥmāna kao pouzdanog prenosioca hadisa, suvremeni pjesnik i biograf Ibn 'Abbār bilježi neskriveni zazor spram al-Fāsījevih kvalifikacija hadiskog učenjaka.<sup>30</sup> Treća osoba koja je istovremeno bila Ibn 'Arabījev sufijski predvodnik i podučavatelj poslaničke tradicije bio je Yūnus b. Yaḥyā al-Hāšimī čije ime često nalazimo u senedima u *Muḥāḍarātu*.<sup>31</sup>

U tekstu *idžaze* prvo ime koje se spominje među Ibn 'Arabījevima instruktorima hadisa je *muḥaddiṭ* Abū Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq al-Azdī al-Išbīlī koji mu je prenio sva svoja djela iz oblasti hadisa; postoje indicije da je Ibn 'Arabī kod njega izučavao i druge islamske discipline. Pred njim je Ibn 'Arabī izučavao djelo *Talqīn al-mubtadi*, kao i djela pod naslovima *al-Aḥkām al-ṣuḡrā*, *al-Aḥkām al-wuṣṭā* i *al-Aḥkām al-kubrā*. Iz naslova je jasno da ga je al-Išbīlī proveo kroz cijeli jedan zaokruženi ciklus djela o hadisu, koristeći knjige posebno pogodne za postepeno napredovanje od početnog do naprednog stupnja izučavanja hadisa. Iako njegovo ime jasno locira autora u Sevilju, nemamo pouzdanih informacija o tome gdje je Ibn 'Arabī pohađao njegove časove hadisa. On mu je također prenio djela *Kitāb al-tahaḡḡud* i *Kitāb al-qibla*. Isti Al-Išbīlī je Ibn 'Arabīja podučavao i fikskim djelima Ibn Ḥazma, što unekoliko objašnjava višestruke

<sup>28</sup> *Takmila*, sv. II, str. 682.

<sup>29</sup> Zanimljivo je primijetiti da je 'Abd al-Raḥmānov brat Abū al-'Abbās Aḥmad i sam bio utjecajan sufijski prvak koga je Ibn 'Arabī sreo u Kairu i na čije je traženje napisao svoje djelo *Kitāb al-ḥalwa*. Abū al-'Abbāsov sin, čuveni Quṭb al-dīn Qastillānī, kasnije će iskazati svoje negodovanje spram sufizma općenito, a posebno spram Ibn 'Arabījeve škole jedinstva bitka (*waḥdat al-wuḡūd*). Vidi: Addas, str. 143.

<sup>30</sup> *Takmila*, sv. II, str. 682.

<sup>31</sup> Addas, str. 214. Za potpunu listu seneda koje je potrebno koristiti kako bismo dopunili podatke iz *idžaze* koji se tiču Ibn 'Arabījevog izučavanja hadisa, pogledati: Muḥy al-dīn Ibn 'Arabī, *Kitāb muḥāḍarāt al-abrār wa musāmara al-aḥyār fī al-adabiyāt wa al-nawādir wa al-aḥbār*, Dār al-yaqza al-'arabiyya, 1388/1968, sv. I, str. 13-21.; dalje u tekstu: *Muḥāḍarāt al-abrār*.

pokušaje da se Ibn ‘Arabī predstavi kao sljedbenik zahirijske pravne škole u islamu.<sup>32</sup> Radi bolje preglednosti, prikaz Ibn ‘Arabījevih studija iz oblasti hadisa možemo podijeliti u dvije osnovne kategorije: kanonske zbirke hadisa (*al-ṣiḥāḥ al-sitta*) i druga hadiska djela kao što je Imam Ḥanbalov *Musnad*, kao i određeni broj manjih zbirki poslaničke tradicije.

Pored toga tu su i djela iz pomoćnih hadiskih disciplina kao što je *‘ilm al-riḡāl* (svojevrzni biografski rječnici prenosilaca hadisa), kao i izbori iz većih hadiskih zbirki uređeni tematski ili, pak, prilagođeni postepenom usvajanju kod novaka. Unatoč važnosti hadisa i središnjem mjestu koje taj dio obrazovanja zaprema u Ibn ‘Arabījevoj idžazi, informacije koje autor daje o svojim učiteljima uglavnom su veoma površne i moraju neprestano biti dopunjene podacima iz drugih izvora. Na sreću, Ibn ‘Arabī je napisao nekoliko djela iz oblasti hadisa, vodeći pri tome naročito računa da pojedinačno zapiše sve lance prenošenja koji sežu unatrag do samih sakupljača zbirki koje je izučavao. Ti *senedi*<sup>33</sup> nude obilje podataka o učenjacima pred kojima je Ibn ‘Arabī izučavao pojedina djela, naročito o onima koji uopće nisu spomenuti u *idžazi*. Dva su njegova djela posebno značajna za rekonstrukciju izučavanja hadisa: *Muḥāḍarāt al-abrār* i *Miškāt al-anwār*. Imena koja se u senedima nalaze neposredno prije Ibn ‘Arabījevog su njegovi neposredni prethodnici od kojih je i učio, a značajno je i to što Ibn ‘Arabī bilježi i metode kojima je crpio znanja od pojedinih učitelja, bilo da je riječ o čitanju (*qirā‘atan*) ili dopisivanju (*kitābatan*).

Naš pregled svakako trebamo započeti sa kanonskim zbirkama hadisa. Bilo bi neproduktivno čak i pokušati poredati ih po značaju; obično se navode zbirno pod pretpostavkom jednakosti u smislu autentičnosti i korisnosti. No uvriježena praksa daje izvjesnu prednost Buhārījevoj zbirci u odnosu na ostale. Na osnovu učestalosti predaja koje se spominju u obimnom *al-Futūḥātu*, čini se da je Ibn ‘Arabī intenzivnije posezao za drugom zbirkom u nizu, *Ṣaḥīḥ Muslim*.<sup>34</sup> Kada je već riječ o preferencama, razložno je izdvojiti posebnu vrstu hadisa, *ḥadīṭ qudsī*, koji označavaju Božije riječi prenesene putem Poslanika islama a koje nisu sastavni dio

<sup>32</sup> O Ibn ‘Arabījevoj pravnoj školi, vidi dolje na str. 48-49.

<sup>33</sup> *Muḥāḍarāt al-abrār*, sv I, str. 13-21.

<sup>34</sup> Addas, str. 98.

Kur’ana. Oni čine zasebnu skupinu hadisa i Ibn ‘Arabī je gajio poseban afinitet za tu vrstu hadisa tako da je o njima napisao i posebno djelo pod naslovom *Miškāt al-anwār*. No kada je riječ o poslaničkim predanjima, jasno je uočljivo da u tekstu *idžaze* Muslimova zbirka zauzima prvo mjesto. Neke druge zbirke iz kategorije kanonskih zbirki su potpuno ispuštene. Na primjer, u tekstu *idžaze* ne spominju se nijednom djela *Sunan* al-Nasā’ija i *Sunan* Ibn Māḡe. Kada je u pitanju potonja zbirka, iz seneda zabilježeni u *Muḡāḡarātu* znamo da ju je Ibn ‘Arabī izučavao, dok o *Sunanu* al-Nasā’ija nemamo nikakvih napomena u našim izvorima.

Jedan od prvih učenjaka pred kojima je Ibn ‘Arabī izučavao hadis bio je izvjesni Abū al-Walīd Ibn al-‘Arabī,<sup>35</sup> dugo smatran jednim od njegovih ujaka sve dok u modernoj biografskoj literaturi nije utvrđena neodrživost te pretpostavke. Unatoč tome što dijele isto prezime, Abū al-Walīd je potomak druge loze i srodnik je čuvenog andaluzijskog kadije i *muhaddīta* Abū Bakra Muḡammada Ibn al-‘Arabīja. Obrazovanje je stekao uglavnom na muslimanskom Istoku, tačnije u Bagdadu, gdje je studirao na čuvenoj Nizāmiyyi u vrijeme dok je njen *mudarris* al-Ġazālī još uvijek bio živ. Od Abū Walīdovih djela koja je Ibn ‘Arabī pred njim izučavao možemo spomenuti *Sirāḡ al-muhtadīn* ili *Sirāḡ al-muwahḡidīn*. Ibn ‘Arabī o ovome učitelju ne daje više nikakve podatke; moguće je da je istoga sreo i pred njim studirao još dok je bio u Sevilji gdje je također studirao pred Ibn al-Ḥarrātom.

## Šaḡīḡ Muslim

Prema navodima u *idžazi*, Ibn ‘Arabī je započeo izučavati Muslimovu zbirku hadisa u kasnijoj životnoj dobi dok je boravio u Damasku. U tom je gradu upoznao glavnog suca Damaska (*qāḡī al-quḡāt*), uvaženog učenjaka ‘Abd al-Šamada b. Muḡammada Abū al-Faḡla al-Ḥarastānīja pred kojim je izučavao *Šaḡīḡ*. Lanac prenošenja od al-Ḥarastānīja seže unatrag sve do sastavljača Zbirke. U djelu *Muḡāḡarāt* zabilježen je još jedan detalj: susreti dvojice učenjaka odvijali su se u velikoj umejadskoj džamiji u Damasku.

<sup>35</sup> O njemu vidi *Takmila*, sv. II, str. 652. #1673.

Al-Ḥarastānī se također navodi i kao podučavatelj al-Buḥārījevog *Ṣaḥīḥa*, što je vrlo vjerovatno omaška.<sup>36</sup> Pitanje koje se neizostavno nameće je: da li je moguće da je Ibn ‘Arabī počeo izučavati Muslimov *Ṣaḥīḥ* u tako poznoj životnoj fazi? Ibn ‘Abbār sugerira negativan odgovor na to pitanje.

Prema njegovim navodima u djelu *al-Takmila*, šejh ‘Alī b. Naṣr al-Biḡā’ī je Ibn ‘Arabīja podučavao Muslimovoj zbirci u Kairu. Spisak zasluga al-Biḡā’ija se tu ne završava: njemu se pripisuje da je spasio Ibn ‘Arabīja od izvjesne smrti nakon što je optužen, a kasnije i osuđen na smrt od strane gradskih pravnika Kaira. Iako je povijesna pouzdanost ovog predanja prilično upitna, a priča o njegovom smaknuću gotovo izvjesno apokrifna, jedna je stvar sigurna: Ibn ‘Arabījev boravak u memlučkom Kairu bio je prožet neprijatnostima, te ga je uskoro napustio. Hronologija njegovih putovanja bilježi da je dvaput posjetio Kairo; ondje je prvi put bio tokom mjeseca ramazana 598./1202. godine. Znamo i to da je drugi put posjetio Kairo pet godina poslije, gdje ga nalazimo da je neka svoja djela čitao uskom krugu sljedbenika kojima je izdao potvrde o slušanju njegovih djela (*samā’*).<sup>37</sup>

Koju god godinu da uzmemo kao tačnu, slijedi da je Ibn ‘Arabī izučavao Muslimov *Ṣaḥīḥ* pred al-Biḡā’ijem, što je, po svemu što znamo, njegov prvi susret s tim djelom, u drugoj fazi života nakon što je već bio trajno napustio muslimanski Zapad.

## Ṣaḥīḥ al-Buḥārī

Jedan od Ibn ‘Arabījevih učitelja iz oblasti *ḥadīta* pred kojim je izučavao Buḥārījev *Ṣaḥīḥ* je učenjak po imenu Yūnus b. Yaḥyā b. Abū al-Ḥasan al-

<sup>36</sup> Addas, str. 98.

<sup>37</sup> Takozvani certifikati o okončanju slušanja (arap.: *samā’*) predstavljaju važan izvor za proučavanje života i karijere Ibn ‘Arabīja. To su dokumenti koje je Ibn ‘Arabī lično sastavljao i davao uskom krugu bliskih sljedbenika po okončanju zajedničkog čitanja nekog Ibn ‘Arabījevog djela u njegovom prisustvu. Namjera tih certifikata bila je ustvrditi konačni tekst djela o kojemu je riječ kako bi se zaštitio njegov integritet, kao i ovlastilo njegove nosioce koji su okončali čitanje djela u autorovom prisustvu da isto mogu dalje prenositi i podučavati budućim naraštajima sljedbenika i istomišljenika.



'Abbāsī al-Hāšimī. Unatoč navedenom punom imenu ovog autora, on nije mogao biti identificiran u postojećim izvorima koji su nam na raspolaganju.<sup>38</sup> U idžazi se spominje da je u to vrijeme živio u Meki gdje ga je Ibn 'Arabī i upoznao. Prenosio mu je *Buḥārī* i “mnoga druga djela iz oblasti hadisa”. Uistinu, njegovo ime nalazimo često zabilježeno u senedima koji se nalaze u *Muḥāḍarātu*. Prema navodima iz *idžaze*, osim hadisa Yūnus b. Yaḥyā je Ibn 'Arabīju predavao i *raqā'iq*, što je termin koji najvjerojatnije označava sufijsko učenje, *ahlak* ili *zuhd*.<sup>39</sup> Prema tome, vjerovatno je riječ o još jednom učitelju Ibn 'Arabīja koji je uspješno kombinirao karijeru stručnjaka iz oblasti hadisa i sufijskog prvaka.

Iz djela *Muḥāḍarāt* znamo i to da mu je Yūnus prenosio i djela čuvenog povjesničara al-Dīnawarīja, kao i djela uglednog tradicionaliste iz Bagdada, Ibn Abī Dunyāa (u. 281/894). Još jedan sened koji se veže za *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* zabilježen je u *Muḥāḍarātu* i donosi nam ime izvjesnog 'Abd al-Ġalīla al-Šurayḥānīja kao još jednog prenosioca tog hadiskog djela Ibn 'Arabīju. Oba imena navedena su unutar zbirne sintagme “među ostalima” (*ft aḥarīn*). Nažalost, ne znamo ništa o drugim šejhovima koji su prenosili Buḥārījevu zbirku. U djelu *Rūḥ al-quḍus* nalazimo drugu, prilično začuđujuću napomenu prema kojoj je izvjesni Abū 'Abdullāh Muḥammad b. Qassūm koji je sedamnaest godina bio njegov duhovni učitelj, “u snu” prenosio Buḥārījevu zbirku Ibn 'Arabīju.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Navodi se kao jedan od učenika i sljedbenika 'Abd al-Qādira Gīlānīja koji je umro 1211. Više od 20 od ukupno 40 *ḥadīṭ-i qudsīja* koji se navode u djelu *Miškāt al-anwār* prenosi se preko njega u lancu prenositelja. Pogledati Stephen Hirtenstein i Martin Notcutt, *Divine Sayings 101 Hadith Qudsi: The Mishkat al-Anwar of Ibn 'Arabi*, Anqa Publishing, Oxford, 2004, str. 27.

<sup>39</sup> Termin koji vjerovatno označava sufizam kao disciplinu prefinjenih i istančanih značenja i koncepata (*raqā'iq*); Pogledati Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Spoken Language Services, 1976, str. 352; Teufik Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik*, Starješinstvo Islamske zajednice BiH, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1984, sv. I, str. 1278: tankoća, finoća, delikatnost, slatka i prefinjena riječ; jedno djelo uglednog sufijskog prvaka 'Abdullāha Ibn al-Mubarāka nosi naslov *Kitāb al-zuhd wa al-raqā'iq*. Veysil Kaya također termin *raqā'iq* prevodi prosto kao sufizam u “Icazetname...”, *Tasavvuf*, str. 527.

<sup>40</sup> Pogledati: *Sufis of Andalusia*, str. 83.

## Tirmidī i Abū Dāwūd

Druge dvije zbirke poslaničkih predaja koje se ubrajaju među šest kanonskih zbirki *ṣiḥāḥ al-sitta*, zbirke Tirmidīja i Abū Dāwūda bile su predmet izučavanja Ibn ‘Arabīja tokom njegovog boravka u Meki. Nakon dolaska u Meku, među mnogobrojnim učenjacima koje je ondje susreo, posebno se ističe ime jedne obitelji koja će na njega ostaviti sudbonosni trag. To je obitelj Abū Šuġā‘a Zāhira b. Rustama al-Iṣfahānīja, očigledno osobe iranskog porijekla. On je u Meki bio predvodnik molitve u Ibrāhīmovom uglu (*maqām*) u Časnoj Kabi. I sâm ugledan učenjak u mnogim granama tradicionalne muslimanske učenosti, bio je utjecajan autoritet u oblasti hadisa. On je Ibn ‘Arabīja podučavao Tirmidījevom djelu *Ġāmi‘ al-Šaḥīḥ*.

Sestra Abū Šuġā‘a, žena u poznim godinama i utjecajna duhovna persona Hidžaza po imenu Faḥr al-Nisā’, dala je Ibn ‘Arabīju opću *idžazu*. Ona je jedna od mnogih žena pred kojima se Ibn ‘Arabī okoristio na putu svog duhovnog usavršavanja; no Faḥr al-Nisā’ se izdvaja i po tome što je jedina žena za koju znamo da mu je službeno bila učiteljica i da mu je izdala *idžazu*. Još jedan utjecajan član obitelji Abū Šuġā‘a, Niẓām, bila je predodređena da ostavi još dublji trag na Ibn ‘Arabīja: njen utjecaj ogleđa su u tome da je nadahnula Ibn ‘Arabīja da napiše neke od svojih najljepših poema koje su sabrane u obimom neveliku, ali izuzetno utjecajnu zbirku pod naslovom *Tumač duhovnih čežnji (Tarġumān al-aṣwāq)*. Tom će knjigom ime Ibn ‘Arabīja biti trajno zabilježeno u analima mistične poezije na arapskom jeziku. Knjiga će, također, biti predmet brojnih kontroverzi i uzrokovati neke od prvih nesuglasica između autora i pojedinih predstavnika uleme.<sup>41</sup> U svakom slučaju, odnosi Ibn ‘Arabīja i obitelji Abū Šuġā‘a bili su duboki, plodni i trajni. Ibn ‘Arabī njene članove spominje ne samo u *Tarġumānu*, već i u drugim svojim djelima, posebno u *al-Futūḥātu*.

Što se, pak, tiče djela *Sunan* Abū Dāwūda, njegov učitelj koji ga je podučavao toj zbirci hadisa bio je još jedan u nizu uglednih učenjaka iz Meke: al-Burhān b. Naṣr b. Abī al-Futūḥ b. ‘Alī al-Ḥaḍramī,<sup>42</sup> predvodnik

<sup>41</sup> Vidjeti ispod, str. 61.

<sup>42</sup> *Muḥāḍarāt* njegovo ime navodi kao al-Ḥaḍrī umjesto al-Ḥaḍramī, što je najvjerovatnije omaška. Vidjeti *Muḥāḍarāt al-abrār*, str. 13. Ispravna varijanta imena je navedena u *id-žazi*, vidjeti *Rasā’il Ibn ‘Arabī*, #10, str. 45.

molitve hanbelijskog ugla u Časnoj Kabi (*imām al-Ḥanābila*). Ibn ‘Arabī navodi da je pred al-Ḥaḍramījem izučavao mnoga djela (*kutūb kaṭīra*), između ostalih i Abū Dāwūdov *Sunan*. Od njega je dobio *idžazu* da može dalje podučavati djelima Ibn Tābita al-Ḥaṭība i Abū Ğa‘fara al-Simnānija.

*Muḥāḍarāt* i ovdje donosi neke dodatne pojedinosti: osim al-Ḥaḍramīja, Ibn ‘Arabī je Abū Dāwūdov *Sunan* izučavao pred još jednim učenjakom, izvjesnim Aḥmadom b. Manṣūrom, koji za sada ostaje nepoznat. Zanimljivo je primijetiti da Aḥmadov *sened* koji vodi unatrag do Abū Dāwūda al-Siġġistānija sadrži sasvim drukčiju liniju prenošenja od one kod al-Ḥaḍramīja: niti jedno ime u njihovim lancima prenošenja se ne poklapa. Druge pojedinosti susreta Ibn ‘Arabīja i ovog učenjaka ostaju nepoznate.

## Ibn Māġa

Oslanjajući se samo na senede u *Muḥāḍarātu*, znamo da je izučavao Ibn Māġin *Sunan* s učenjakom po imenu Abū al-Ḥasan ‘Alī b. ‘Ubayd al-Rāḍī o kome nemamo nikakvih dodatnih podataka u našim izvorima. Što se tiče al-Nasā’ijeve zbirke hadisa iz kolekcije kanonskih zbirki, ni u *idžazi*, ni u drugim izvorima nemamo nikakvih podataka o tome da ju je Ibn ‘Arabī izučavao. Kao što je to mnogo puta pokazano do sada, *idžaza* i druge relevantne knjige Ibn ‘Arabīja su ograničeno pouzdane za potpunu rekonstrukciju njegovog obrazovanja iz oblasti tradicionalnih islamskih disciplina.

## Druga djela iz oblasti hadisa

Pored kanonskih zbirki hadisa, Ibn ‘Arabī je izučavao i određeni broj drugih zbirki i djela iz oblasti hadisa. Ovdje ćemo nabrojati samo poznate i veće kolekcije. Svi navodi o tome nalaze se u senedima zabilježenim u *Muḥāḍarātu* i *idžaza* je, uz neznatne izuzetke, uglavnom neupotrebljiva u tom smislu. Čuveno djelo Mālika b. Anasa *al-Muwatta‘a* Ibn ‘Arabī je izu-

čavao pred izvjesnim učenjakom Muḥammadom b. Ismā‘īlom, ali i drugima, kako sam navodi (*wa gayruhu*).

Obimni *Musnad* Ibn Ḥanbala, za koji se obično drži da je jednake autentičnosti i vrijednosti kao i *ṣiḥāḥ al-sitta* Ibn ‘Arabī je izučavao pred nekim ‘Abd al-Raḥmānom b. ‘Alījem, među ostalima (*fī aḥarīn*). Druga hadiska djela uključuju *Ṣaḥīḥ* Ibn Ḥibbāna koji mu je predavao Ishāq b. Yūsuf, ali i veći broj manjih djela koja su napisali al-Aṣma‘ī, al-Ḥarā’itī, al-Ramlī, Ibn Abī ‘Arafa, al-Baḡawī i drugi. U velikom broju slučajeva, Ibn ‘Arabījevi instruktori navode se samo prema prvim imenima, na najopćenitiji način (kao na primjer Muḥammad b. Aḥmad i dr.), pa je nemoguće bilo šta podrobnije saznati o njima i njihovom naučnom statusu u to vrijeme.

U svakom slučaju, pregled *idžaze* i drugih nadopunjujućih izvora koji govore o Ibn ‘Arabījevom obrazovanju iz oblasti hadisa ne ostavlja nikakve sumnje u to da je njegovo obrazovanje iz te oblasti bilo sveobuhvatno i temeljito. Unatoč tome, on se gotovo nikako ne spominje kao *muḥaddiṭ*, i biografski rječnici prenositelja i podučavatelja hadisa iz VII/XIII stoljeća njegovo ime ne navode usprkos činjenici da je Ibn ‘Arabī dao značajan doprinos toj oblasti s više od desetine naslova svojih djela. Ništa manje doli pet prvih naslova iz drugog dijela *idžaze* u kojem je dat popis njegovih autorskih knjiga, izravno se tiče oblasti poslaničke tradicije.

Prvi naslov odnosi se na ambiciozni projekt naslovljen *al-Miṣbāḥ fī al-ḡam‘i bayn al-ṣiḥāḥ*, kompendijum hadiskih zbirki koji autor nikada nije završio. Kao što možemo pročitati u autorovim uvodnim napomenama, taj kompendijum zamišljen je kao priručnik koji je trebao olakšati podučavanje i izučavanje šest kanonskih zbirki hadisa. Nije, međutim, do kraja jasno da li sažeci (*iḥtiṣār*) pojedinačnih zbirki hadisa koje nalazimo u popisu njegovih radova poput zbirki Muslima, al-Buḥārīje i al-Tirmidīja – brojevi dva, tri i četiri u spisku radova<sup>43</sup> - predstavljaju konačnu potvrdu toga da je Ibn ‘Arabī odustao od namjere pisanja kompendijuma, ili su isti zamišljeni kao njegovi integralni dijelovi.

Ibn ‘Arabī je poduzeo sastavljanje još najmanje jednog izbora iz zbirki hadisa pod naslovom *Kitāb miftāḥ al-sa‘āda*; djelo sadrži izbor hadi-

<sup>43</sup> *Iğaza*, str. 50.

sa iz zbirke Muslima i al-Buḥārīje, kao i nekih *ḥadīṭa* (*ba‘d aḥādīṭ*) al-Tirmidījeve zbirke.<sup>44</sup> Uočljivo je da su oba navedena kompilatorska djela bila zamišljena kao pomoćna literatura iz oblasti hadisa. Osim toga, postoji i određeni broj drugih ambiciozno zamišljenih projekata iz oblasti hadisa. Mnogi od njih nisu sačuvani do danas, a oni koji su preživjeli u fragmentima do sada nisu bili predmetom pomnijeg znanstvenog ispitivanja. Najveće zanimanje izaziva višetomno djelo pod naslovom *al-Maḥaḡḡa al-baydā’ [fī al-aḥkām al-šar‘iyya]*,<sup>45</sup> koje je Ibn ‘Arabī počeo pisati u Meki. Iako je riječ o djelu iz oblasti islamskog prava, s obzirom na njegovo čvrsto utemeljenje u hadisima Božijeg Poslanika, njegov značaj i s tog aspekta nemoguće je zanemariti. Prva tri sveska je započeo pisati i završio u tradicionalnom redosljedju, posvetivši prvi svezak ritualnoj čistoći, a drugi dnevnim molitvama. Treći svezak koji je prema svjedočenju autora bio u nastajanju, sadržavao je kao posljednje poglavlje knjigu o zajedničkoj molitvi petkom *Kitāb al-ḡum‘a*. Djelo je, čini se, izgubljeno.

U hronološkom smislu, ovo djelo slijedi odmah iza već pomenutog *Miškāt al-anwār* koje je napisano jednu godinu prije i sadrži određene podatke o njemu. Pouzdano poslaničko predanje govori o tome da ko god od njegovih sljedbenika od zaborava sačuva četrdeset hadisa, time će zavrijediti njegovo zagovaranje na Sudnjem danu, pa je ta vjerska motivacija iznjedrila cijeli jedan znanstveni žanr zbirki od četrdeset hadisa. Ibn ‘Arabī je, također, dao svoj doprinos razvoju tog žanra s dva naslova:

- *al-Arba‘ūn al-mutaqābila fī al-ḥadīṭ*
- *al-Arba‘ūn ḥadīṭan fī al-muṭawwilāt*<sup>46</sup>

Unatoč sličnosti naslova, što je nagnalo neke istraživače da posumnjaju u to da li se zapravo radi o dva odvojena djela, ta dva traktata se u svim popisima Ibn ‘Arabījevih djela, naposljetku i u dijelu *idžaze* koji ih donosi, bilježe odvojeno. Što se tiče knjige *Miškāt al-anwār*, jedinog djela koje je djelomično posvećeno *ḥadīṭ qudsijima*, ono je jasno nastalo u okviru tra-

<sup>44</sup> *Iḡāza*, str. 51.

<sup>45</sup> *Iḡāza*, str. 52.

<sup>46</sup> *Ibid.*

dicije zbirke četrdeset hadisa.<sup>47</sup> Puni naziv djela, kako se navodi u *idžazi*, je *Miškāt al-anwār fī mā ruwiya min al-nabī min al-aḥbār*.<sup>48</sup>

Djelo se sastoji iz tri dijela: dva seta po četrdeset hadisa kojima je na kraju dodan treći dio od dvadeset i jednog hadisa, što ukupno čini stotinu i jedan hadis. Posljednji hadis čini se da je dodan kako bi se narušila zaokruženost broja stotinu i time na simboličan način istaknula Božanska neupariva jedinstvenost. Troslojna struktura djela, kao i činjenica da je isto navedeno pod različitim naslovima, ostavlja mogućnost da su pojedini dijelovi bili napisani i zamišljeni kao odvojene cjeline, te da su kasnije objedinjeni u isti svezak. Značaj koji Ibn ‘Arabī ukazuje hadisima iz kategorije *ḥadīṭ qudsī*, što nije samo vidljivo iz činjenice da je o tome napisao i odvojeno djelo, nije iznenađujući nijednom izučavatelju sufizma kada znamo da su neke od temeljnih pretpostavki i doktrinarnih osnova sufizma utemeljene upravo na tim hadisima. Dovoljno je za ilustraciju spomenuti sufijsko učenje o postanku svijeta koje se temelji na *ḥadīṭ qudsī* o “Skrivenoj riznici”, kao i učenju o bogougodnosti, koji se temelji na *ḥadīṭ qudsī* o neobaveznim djelima bogoštovanja (*ḥadīṭ al-nawāfil*),<sup>49</sup> kao i mnogim drugim sličnim primjerima.

### c) Islamsko pravo (*fiqh*)

Usljed njegovih povremenih i unekoliko zajedljivih napomena o pravnicima koje su razasute na mnogim mjestima u *al-Futūḥātu*, kao i žestokih rasprava o prihvatljivosti nekih njegovih stavova koje su došle posthumno i uglavnom bile inicirane od strane islamskih pravnika, mnogi su još uvijek skloni sintagmu Ibn ‘Arabīja – pravnika doživjeti kao *contradictio in terminis*. Odnosi Ibn ‘Arabīja i nekih pravnika jesu bili povremeno za-tegnuti još za vrijeme njegovog života, ali dinamika tih odnosa i danas može predstavljati pitanje za diskusiju. Njegove napomene, često prezrive, o pravnicima kao društvenoj kategoriji, ali što je važnije, i o samom nji-

<sup>47</sup> Ustvari, samo je četrdeset posljednjih hadisa u tom djelu iz kategorije *ḥadīṭ qudsī*.

<sup>48</sup> Autori engleskog prijevoda zbirke, koji je obavljen pod naslovom *Divine Sayings*, na osnovu nekih ranih rukopisa tog djela, uglavnom iz turskih rukopisnih kolekcija, riječ *al-nabī* u naslovu su zamijenili Božijim imenom.

<sup>49</sup> Za puni tekst navedenog *ḥadīṭa*, pogledati dolje str. 140.

hovem pozivu,<sup>50</sup> prouzrokovale su određeno nepovjerenje i netrpeljivost. Za većinu njegovih uvažavatelja, sva krivica za postojeće nepovjerenje isključivo pripada pravnicima (arap: *fuqahā*) koji se nikada ne spominju nikako drukčije doli pravnici, iako su u mnogim slučajevima mogli ponijeti i druge komplementarne titule *mufassira*, *muḥaddiṭa* i dr. Čak i najopćenitiji grupni naziv “ulema” često je bio odsutan i to s valjanim razlogom. Oni su doživljavani i predstavljeni kao stručnjaci za zakonske norme, koji beskrajno dugo i zamorno raspravljaju do najsitnijih detalja o stvarima koje su već u vrijeme Ibn ‘Arabīja smatrane prevaziđenima; stoga nisu mogli ponijeti titulu nositelja istinskog znanja. S druge strane, od mladalačkih dana, prije nego je i stupio na stazu ozbiljnog izučavanja vjere, ali i kasnije tokom svoje duge i plodne karijere, Ibn ‘Arabī je sebe smatrao, a takvim je i prihvaćen od svojih sljedbenika i istomišljenika, kao posjedovatelj istinskog znanja o pitanjima duhovnosti. Zato su on, i drugi slični njemu, jedini dostojni da ponesu naziv uleme u pravom značenju te riječi, kao nasljednici *‘ilm ladunnī* spoznaje, i time istinski nasljednici Poslanika. Krajnji dometi i učinci tog istinskog znanja i spoznaje po pravilu su bili skriveni od umova pravnika koji su bili zarobljeni u okove pravnih sitničavosti koje su za Ibn ‘Arabīja, ali i druge slične njemu, predstavljale ništa drugo doli trivijalnosti.<sup>51</sup>

Najčešća napomena koja se odnosi na pravnike tiče se njihove navodne nemogućnosti da prodru u tajne skrivenoga znanja, te su stoga osuđeni na stečeno znanje koje se može crpiti samo iz knjiga. Pravnici su, sa svoje strane, na to dodali vlastita gledišta. Za ovu utjecajnu društvenu klasu tra-

<sup>50</sup> Addas, str. 46-47.

<sup>51</sup> Pišući o Abū Muḥammadu ‘Abdullāhu al-Mawrūrīju u djelu *Rūḥ al-qudus*, Ibn ‘Arabī navodi: ‘Bože sačuvaj me toga, dragi brate, da misliš kako ja pravnike smatram odgovornim i krivim samo zato što su pravnici ili zbog njihovog upražnjavanja prava. Takav stav bi zasigurno bio nedopustiv za muslimana, jer je ugled i čast Zakona izvan svake sumnje i pitanja. Međutim, ja odbijam one pravnike koji, vođeni samo ovozemaljskim motivima, prijetvorno studiraju Zakon s jednim ciljem na umu, a to je da steknu ovozemaljsku slavu kako bi dospjeli u središte pažnje muslimana, i koji beskrajno dugo cjepidlače podražavajući beskorisne kontroverze. Takvi su ljudi koji su skloni da odbace tvrdnje braće koja se boje Uzvišenog Gospodara i koje Uzvišeni izravno podučava.’ Pogledati Muḥy al-dīn Ibn ‘Arabī, *al-Durra al-fāḥira*, SK Esad Efendi br. 1777, fol. 102a; isto u *Rūḥ al-quds*, str. 63, navedeno prema: *Sufīs of Andalusia*, str. 105.

dicionalnog muslimanskog društva, mnogi aspekti Ibn ‘Arabījeve ličnosti, kao i njegovo obrazovanje i karijera u pogledu tradicionalnih islamskih disciplina, doživljavani su povremeno kao izvor ozbiljne zabrinutosti i kontroverze. Kao ultimativni izazov postojećem pravnom okviru, na početku *al-Futūḥāta* Ibn ‘Arabī bilježi izazov koji za života nije uspio ostvariti do kraja: jasna je njegova namjera da formulira vlastitu školu misli i prakse unutar islamske tradicije:

Imam namjeru, ako me Bog poživi dovoljno dugo, da napišem obimno djelo koje će se baviti svim pravnim pitanjima u njihovom vanjskom obliku, izlažući svako od njih na način da ću prvo početi od vanjskih implikacija, krećući se potom prema unutrašnjem sagledavanju njihovog značaja za čovjeka (*ḥukmuhā fī bāṭin al-insān*).<sup>52</sup>

Taj odlomak nedvojbeno ukazuje na uvjerenje da su doktori prava njegovog vremena ostali zarobljeni na površini stvari (*zāhir al-amr*), ne odmičući se nikad prema dubljim i važnijim aspektima unutrašnjeg značenja pravnih normi. Koliko god to moglo biti uznemirujuće za neke predstavnike uleme, to nadalje jasno ukazuje na činjenicu da je Ibn ‘Arabī smatrao nedostatnim postojeće pravne okvire, te je stoga odlučio osnovati vlastitu pravnu školu.<sup>53</sup>

Zbog svog karakterističnog stava prema pravnim pitanjima, Ibn ‘Arabījevo pripadanje nekoj od postojećih pravnih škola sunijskog islama njegovog vremena ostaje nejasno i varljivo.

Unatoč svojoj kulturnoj i intelektualnoj izvrsnosti, Andaluzija je uvijek smatrana jednom od provincija muslimanskoga svijeta, na periferiji središnjih muslimanskih zemalja. Njena geografska izdvojenost dodatno je osnažila taj osjećaj. Političke elite koje su vladale Andaluzijom u ranom periodu, a koje su činili ostaci nekad općenito prihvaćene dinastije Omejada, upotrijebile su pitanje različite pravne škole u toj oblasti kako bi

<sup>52</sup> *al-Futūḥāt*, sv. I, str. 334, navedeno prema Addas, str. 46.

<sup>53</sup> Jedna važna implikacija ovakvog stava jest činjenica da Ibn ‘Arabī očigledno nije dijelio uvriježeno mišljenje kako je idžtihad u oblasti *uṣūla* zatvoren i okončan elaboracijom i formiranjem četiri pravne škole sunijskog islama; umjesto toga, idžtihad je u svojoj apsolutnoj formi (*muṭlaq*) još uvijek bio dopušten. Više o tom pitanju vidjeti u: Wael Hallaq, “Was the Gate of Ijtihad Closed?” *IJMES*, sv. 16, br. 1, 1984, str. 3-41.



povećali rastojanje između središta i periferije i na taj način osnažili svoju političku i vjersku neovisnost od islamskog središta koje je predstavljala abasijska dinastija u nastajanju.<sup>54</sup> Uslijed njihovog prešutnog pristajanja, ako ne i izravne podrške, Andaluzija je postala plodno tlo za razvoj nekoliko različitih pravnih sistema islamskoga prava koji su bili u međusobnom natjecanju za prevlast.

Prva pravna škola koja se ukorijenila u muslimanskoj Španiji bila je škola Imama al-Awzā‘īja iz Šama (u. 157./773.). Prema svjedočenju Ibn Katīra u njegovom čuvenom djelu *al-Bidāya wa al-nihāya*:<sup>55</sup>

Pravna škola Imama al-Awzā‘īja preovladavala je među stanovnicima Damaska, a potom su je slijedili i stanovnici Andaluzije koji su nastavili upražnjavati islam u skladu s pravilima tog mezheba cijela naredna dva stoljeća.

Jedan od učenika Imama al-Awzā‘īja, izvjesni Abū ‘Abdullāh Ša‘šā‘ b. Salām,<sup>56</sup> donio je pravnu školu svojega učitelja u Andaluziju.<sup>57</sup> U izvori-  
ma se navodi s dvojnim nadimkom: Damašćanin i Andaluzanin. Dok prvi nadimak nedvojbeno označava njegov zavičaj, drugi je vjerovatno nastao uslijed njegovog dugog boravka u toj oblasti muslimanskoga svijeta, gdje će i umrijeti 192./807.<sup>58</sup> Prema navodima Abū Sa‘īda ‘Abd al-Raḥmāna b. Yūnusa, on je umro u Andaluziji 180./796. Nema nikakvih podataka o njegovom rođenju ni ranoj fazi života i djelovanja; no uzimajući u obzir činjenicu da je Andaluzija osvojena 711./1311., iz godine njegove smrti

<sup>54</sup> Mālikījska pravna škola bila je u čvrstoj sprezi s političkim elitama tog vremena u Andaluziji. Navodi se da je Ibn al-Ḥakam podupirao širenje i prihvatanje te pravne škole kao znak duhovne i političke neovisnosti o ostatku muslimanskog svijeta kojim je zavladao suparnička dinastija Abasida. Više o tome pogledati u: Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th and 10th Centuries CE*, Leiden: Brill, 1997, str. 156-157.

<sup>55</sup> Prema navodu koji donosi ‘Abd al-Bāsiṭ al-Faḥūrī u knjizi *Tuhfa al-anām fī muḥtaṣar tarīḥ al-islām*, str. 80.

<sup>56</sup> O njemu vidjeti u: al-Ḥamīdī, *Ġudwa al-muqtabas fī dīkr wūlat al-Andalus*, al-Maktaba al-Andalusiyya” br. 3, Dār al-miṣriyya li al-ta’līf wa al-tarḡama, Kairo, 1966, §510, str. 244.

<sup>57</sup> Njemu se pripisuje uvođenje nauke o poslaničkoj tradiciji u Andaluziju (*awwal man adhala al-ḥadīṭ al-Andalus*), što je samo potvrda plodonosne sprege islamskog prava i poslaničke tradicije u djelovanju ranih generacija islamskih učenjaka i pravnika.

<sup>58</sup> Druga *nisba* u većini slučajeva označava mjesto boravka i počivanja, a ne mjesto ishodišta i rođenja.

koja pada u period vladavine Hišāma b. ‘Abd al-Raḥmāna I (u. 796./1393. u Kordobi), možemo zaključiti da je svoje djelovanje u Andaluziji započeo neposredno po njenom arapsko-muslimanskom osvojenju.

Nije sasvim jasno kada je i pod kojim okolnostima al-Awzā‘ījeva pravna škola uzmakla pred mālikījskom, koja ju je ondje naslijedila. Al-Ḍahabī je jedan od rijetkih autora koji donosi ikakve obavijesti o periodu trajanja i važenja al-Awzā‘ījeve pravne škole u Andaluziji. Dok u djelu *Siyar ‘a‘lām al-nubalā’* on donosi opću ocjenu da je ta pravna škola bila u primjeni jedan neodređeni period (*mudda*), u obimnom djelu *Tārīḥ al-islām* (sv. IX, str. 498), on dodatno pojašnjava to pitanje:

Al-Awzā‘ījeva pravna škola bila je prisutna u Andaluziji sve do otprilike dvjesto dvadesete godine po Iseljenju; nakon toga je nestala i zamijenila ju je druga pravna škola Mālika Yaḥyāa b. Yaḥyāa al-Layṭīja, koja je postala popularna. Al-Awzā‘ījeva pravna škola ostala je na snazi u Damasku sve do tristo četrdesete po Iseljenju. Sudija Abū al-Ḥasan Ibn Haḍlām držao je u džamiji Damaska kružok s učenicima koji su promovirali (*yantaṣir*) al-Awzā‘ījevu pravnu školu u tom gradu.

Taj kratki navod je važan stoga jer daje prihvatljivu kronologiju događaja i aludira na okolnosti u kojima je ta pravna škola ustupila svoje mjesto nekoj drugoj i pala u povijesni zaborav, barem na muslimanskom Zapadu.

U pokušaju praćenja razvoja mālikījske pravne škole u Ibn ‘Arabījevoj rodnoj Andaluziji, naročito značaj ima djelo *Ġudwa al-muqtabas fi ḍikr wūlat al-Andalus*, kao važan izvor informacija o tome pitanju. Autor tog djela, al-Ḥamīdī, pišući o životopisu izvjesnog Ziyāda b. ‘Abd al-Raḥmāna navodi da je on prva osoba koja je donijela mālikījski *fiqh* u Andaluziju, te da je prije njegovih nastojanja na širenju te pravne škole, tamo na snazi bio mezheb imama al-Awzā‘īja. Do vremena Ibn ‘Arabīja, gotovo da nije bilo traga tom žustrom natjecanju: mālikījska pravna škola već je bila čvrsto ukorijenjena i umnogome je nadvladala sve svoje takmace. Dok ḥanbalījska i ḥanafījska pravna tradicija nikada nisu imali zamjetljivo prisustvo u Andaluziji, ukoliko izuzmemo nekoliko pridošlica koji su upražnjavali te pravne škole bez jasno izraženih ambicija njihovog širenja u toj oblasti, jedini dostojni takmaci malikizmu bila je već spominjana pravna škola imama al-Awzā‘īja i zāhirījska pravna škola, koja je nastala u okviru šafījske.

Gotovo je izvjesno da je većina duhovnih predvoditelja i tradicionalnih učenjaka islama koje je Ibn 'Arabī sreo na muslimanskom Zapadu, s kojima je proveo neko vrijeme i od njih učio, pripadala malikijskoj pravnoj školi. Iako se po samom rođenju Ibn 'Arabī može s nekim opravdanjem smatrati malikijom, jasno je da se držao izvan pravnih okvira postojećih pravnih škola i iznad potrebe za *taqlīdom* u striktno tehničkom značenju tog termina. Konačno, *taqlīd* kao neupitno slijedeње pravnih rješenja jednog od četiri imama sunijskog islama čini se da je teško spojiv sa statusom i funkcijom Pečata poslaničkog bogougodništva (*walāya*), za koju je Ibn 'Arabī tvrdio da je primio u ranoj životnoj dobi. To je vjerovatno razlog što se često naziva "Muḥammadī" u značenju neposrednog spoja nadahnuća koji seže unatrag do Poslanika islama bez potrebe bilo čijeg pravnog upliva i nadzora. Očekivano, njegovi protivnici iskoristili su taj nejasan status kada je u pitanju odnos Ibn 'Arabīja prema postojećim i prihvaćenim pravnim školama da pokrenu na trenutke brutalnu kampanju protiv njega, optužujući ga, uz sve ostalo, za krajnju popustljivost u pravnim pitanjima koja doseže stupanj antinomizma (*al-ibāḥa*). U *al-Futūḥātu*, Ibn 'Arabī bilježi indikativnu anegdotu o nepodudarnosti imena i imenovanog (*ism* vs. *musammā*), površnog i suštinskog, a gotovo neskriveni sarkazam usmjeren je prema ništa manje važnoj ličnosti doli Imamu Māliku, osnivaču malikijske pravne škole:

Imam Mālik upitan je za pravno mišljenje o dopuštenosti konzumiranja mesa morske svinje (*ḥinzīr al-mā'*).<sup>59</sup> On odgovori: 'Njeno meso nije dopušteno muslimanima'. No onda se javi glas oporbe koji ustvrdi da morska svinja spada u porodicu morskih sisavaca čije meso je općenito dopušteno muslimanima. Na to, Imam Mālik odgovori: 'Ali ti si rekao svinja'.<sup>60</sup>

Od nekoga ko je povremeno bio kritičan prema pravnicima i ko ih nije držao osobito visoko na ljestvici vrijednosti, a uz to je imao ambiciju formulirati i osnovati i vlastitu pravnu školu koja bi nadopunila postojeći pravni okvir, teško je očekivati da se s posebnom posvećenošću posveti

<sup>59</sup> Lat. *Hydrochoerus capybara*.

<sup>60</sup> *Futūḥāt*, Kairo, 1329 AH, sv. IV, str. 465; također u: Michel Chodkiewicz, "Ibn Arabi, la lettre et la loi", *Actes du colloque: mystique, culture et société*, ur. M. Mesin, Paris, 1983, str. 27-36.

izučavanju *fiqha*. Izvori koji nam stoje na raspolaganju podržavaju takvu pretpostavku. Spominje se tek nekolicina učenjaka koji se mogu pouzdano dovesti u vezu s islamskim pravom. I među njima nalazimo učenjake koji su, osim toga što su bili pravnici, bili stručnjaci i za druge tradicionalne islamske discipline, te u najvećem broju slučajeva ne možemo pouzdano znati čemu su tačno podučavali Ibn ‘Arabīja. Najpouzdanija referenca među njegovim učiteljima islamskoga prava odnosi se na izvjesnog Muḥammada b. al-Walīda b. Aḥmada b. Muḥammada Ibn Šiblija, o kojem, osim punog imena, nemamo drugih podataka. Prema navodima u *idžazi*, Ibn ‘Arabī je s njim izučavao neka njegova djela, uključujući i naslove koji nedvojbeno ukazuju na pravni karakter istih. Među djelima koja je Ibn ‘Arabī izučavao s Ibn Šiblijem nalazimo i sljedeća: *Kitāb al-mu‘tamad*, *Kitāb al-maqṣad* i *Kitāb al-aḥkām al-šar‘iyya*. Drugi učitelji su navedeni samo po ličnim imenima, bez dodatnih pojedinosti, a na osnovu činjenice da ih biografski rječnici bilježe, između ostalog, i kao pravnike, možemo pretpostaviti da je Ibn ‘Arabī mogao pred njima izučavati islamsko pravo. Jedan od njih je i Abū ‘Abdullāh Ibn al-‘Āš al-Bāḡī, koga Ibn ‘Arabī spominje u *Rūḥ al-quḍus* kao isposnika (*zāhid*) i pravnika iz Sevilje. O njemu Ibn ‘Arabī kaže:

Bio je, Allah mu se smilovao, pravnik i isposnik, a to je uistinu veoma neobično i rijetko; pravnik [koji je istovremeno i] isposnik [je nešto što] se ne nalazi (*lā yūḡad*).<sup>61</sup>

Jedan drugi učenjak koji je imenovan kao Ibn ‘Arabījev učitelj iz oblasti islamskoga prava je Ibn al-Firās ‘Abd al-Mun‘im al-Ḥazraḡī (u. 595./1200.). Učenjak sa širokim poljem interesovanja, nekoliko je puta obnašao najviše pravne funkcije glavnog sudije, ali se doima da su islamsko pravo i njegovi izvori (*uṣūl al-fiqh*) bili njegova specijalnost. U *idžazi* se spominje samo njegovo ime, bez bilo kakvog pomena njegovih djela; stoga ne možemo sa sigurnošću znati da li je Ibn ‘Arabīja podučavao u oblasti *fiqha*. Ibn ‘Abbār navodi mišljenja mnogih učenjaka koji al-Ḥazraḡīja navode kao najučenijeg alima svoga vremena po pravnim pitanjima u kom-

<sup>61</sup> *Rūḥ al-quḍus*, str. 82.

parativnom islamskom pravu. Pouzdano se zna i da je Ibn Mālikovu *al-Muwatta'u* predavao mnogim učenicima.

Tekst *idžaze* donosi još jedno ime učenjaka koji se po produktivnosti može porediti još samo s čuvenim al-Ġazālījem ili samim Ibn 'Arabījem: Abū al-Faraġ Ibn Qayyim al-Ġawzī, čuveni polimat i ḥanbalījski pravnik iz Bagdada. Godina njegove smrti obično se bilježi kao 597./1201., što je tačno godina u kojoj je Ibn 'Arabī trajno napustio muslimanski Zapad i krenuo na Istok. Ta kronološka okolnost ne samo da isključuje svaku mogućnost sastanka između dvojice učenjaka, već pod ozbiljnu sumnju stavlja i mogućnost podučavanja putem korespondencije među njima, na što tekst *idžaze* aludira. U *idžazi* se spominju dva djela al-Ġawzīja koja je Ibn 'Arabī izučavao: *Šafwat al-šafwa*, sufijski biografski rječnik, ustvari skraćena verzija poznatijeg djela pod naslovom *Ḥilya al-awliyā'* koje je napisao još jedan Ibn 'Arabījev učitelj, Abū al-Na'im al-Išfahānī i *Muṭīr al-ġarām al-sākin ilā ašfar al-amākin*, obuhvatna enciklopedija posvećenih mjesta Meke i Medine, njihove povijesti i vrijednosti njihovog posjećivanja. Tvrđnja Ibn 'Arabīja zabilježena u *idžazi* da se podučavao i da je autoriziran da podučava druge svim njegovim djelima u prozi i poeziji (*ġamī' ta'līfihī wa nazmihi*) ne može biti uzeta doslovno i ozbiljno u svjetlu vanredne produktivnosti Ibn al-Ġawzīja: do sada najobuhvatnija bibliografija njegovih djela sadrži popis više od tri stotine djela različite dužine iz raznih oblasti koja mu se pripisuju.<sup>62</sup> Na drugom mjestu u *idžazi*, Ibn 'Arabī sam modifikuje svoju prethodnu tvrdnju o obimu djela Ibn al-Ġawzīja, gdje uz dva već spomenuta naslova, daje nespecificiranu ocjenu "i druga mimo tih" (*wa ġayr dālik*). Nije jasno, međutim, da li je izučavao bilo kakva pravna djela tog autora. Sudeći po naslovima koje *idžaza* bilježi, kao i primjetnoj nesklonosti Ibn 'Arabīja da detaljno i pomno izučava postojeće pravne tradicije, to se čini prilično neizvjesnim.

Ime još jednog islamskog učenjaka može se dovesti u vezu s pravnim studijama Ibn 'Arabīja; ime prvog mālikījskog sudije Damaska, Yaḥyā b. Abī 'Alīja al-Zawāwīja (u. 610./1214.). Njegovo ime se spominje u djelima *Rūḥu al-qudus* i *al-Futūḥāt*.<sup>63</sup> Prema navodima iz djela *'Unwān al-*

<sup>62</sup> 'Abd al-Ḥamīd al-'Alūġī, *Mu'allafāt Ibn al-Ġawzī*, prvo izdanje, 1992, str. 329.

<sup>63</sup> O njemu pogledati: Addas, str. 89 i 251.

*dirāya*, držao je redovna predavanja iz oblasti islamskog prava i poslaničke tradicije, ali nije poznato da li je ijednu od tih disciplina predavao i samom Ibn ‘Arabīju.<sup>64</sup>

S druge strane, kada je riječ o djelima Ibn ‘Arabīja iz oblasti islamskog prava, njegovih izvora i ogranaka, pronalazimo sličnu disproporciju između broja djela koja je izučavao i djela koja je sam napisao, što unekoliko podsjeća na situaciju kada je riječ o tumačenju Kur’ana (*tafsīr*). Njegovi pravni napisi su, po svoj prilici, preživjeli i raštrkani dijelovi mnogo obuhvatnijeg poduhvata koji je izrijeком bio najavio: teoretske artikulacije vlastite pravne škole.

Prvo djelo na popisu djela iz oblasti *fiqha* koja nalazimo zabilježena u *idžazi* je skraćena verzija knjige *Kitāb al-muḥallā* koju je napisao glasoviti zāhirījski pravnik i polimat Ibn Ḥazm. Ibn ‘Arabījevo djelo je nazvano jednostavno *Iḥtišār al-muḥallā*, i kao što je to bio slučaj i s mnogim drugim primjerima, predstavlja pomoćni priručnik nastao u svrhu preglednosti i olakšanog studiranja te knjige. To bi, pak, značilo da je Ibn ‘Arabī izučavao to djelo s nekim učiteljem koji nigdje nije imenovan. U *idžazi* nalazimo spomen izvjesnog ‘Abd al-Ḥaqq al-Azdīja iz Sevilje, koji je, osim što je prenosio Ibn ‘Arabīju djela iz poslaničke tradicije, zabilježen i kao prenositelj djela Ibn Ḥazma, čemu je također podučavao Ibn ‘Arabīja.<sup>65</sup> Tekst *idžaze* izričito navodi da je riječ o jednom djelu Ibn Ḥazma koje je al-Azdī prenio Ibn ‘Arabīju (*ḥaddaṭani bi kitāb al-Imam*). S obzirom na to da nigdje ne možemo naći spomen nekih drugih djela Ibn Ḥazma koja bi bila sastavni dio Ibn ‘Arabījevog obrazovanja, razložno je predložiti da je to djelo upravo *Kitāb al-muḥallā*.

Drugo Ibn ‘Arabījevo značajno djelo iz oblasti islamskog prava je *al-Maḥaḡḡa al-bayḍā*, koje se drugdje navodi i kao djelo iz *ḥadīta*. Sukladno navodima suvremenih istraživača njegovog opusa,<sup>66</sup> djelo se bavi islam-

<sup>64</sup> Abū al-‘Abbās Aḥmad b. Aḥmad b. ‘Abdullāh al-Ġubrīnī, *‘Unwān al-dirāya fī man ‘urifa min al-‘ulamā’ fī al-mi’a al-sābi’a fī al-Biḡāya*, ur. ‘Ādil Nuwayḥīd, Dār al-āfāq al-ḡadīda, Bejrut, drugo izdanje, 1989, str. 136.

<sup>65</sup> Addas, naprimjer, koristi množinu “djela”; vidi str. 45.

<sup>66</sup> Pogledati: Yahya, sv. II, str. 352; Stephen Hirtenstein i Martin Notcutt, op.cit, str. 10. Djelo se navodi i kao pravno (*fiqhī*), iako je zabilježeno pod naslovom “Ibn ‘Arabījeva druga djela iz oblasti *ḥadīta*”.

skim pravom, iako ga sam Ibn ‘Arabī navodi kao djelo iz oblasti *ḥadīṭa*, što nije iznenađujuće s obzirom na mnoga prožimanja te dvije islamske discipline i različite kriterije klasifikacije koji se mogu primijeniti. Većina drugih Ibn ‘Arabījevih djela iz oblasti islamskog prava su traktati različite dužine, među kojima možemo navesti sljedeće:

1. *Risāla fī a‘māl al-ḥağğ wa al-‘umra*, Yahya # 27
2. *Asrār al-wuḍū‘ wa aḥkāmuhu*, Yahya # 54<sup>67</sup>
3. *Asrār takbīrāt al-ṣalā*, Yahya # 58
4. *Ġam‘ al-aḥkām fī ma‘rifa al-ḥalāl wa al-ḥarām*, Yahya #173
5. *Hağğat al-wadā‘*, Yahya # 232
6. *Kitāb al-ḥukm wa al-šarā‘i‘*, Yahya # 248
7. *Risāla fī al-ṣalā*, Yahya # 620a
8. *Risāla fī uṣūl al-fiqh*, Yahya # 806.<sup>68</sup>

Nakon detaljnog uvida u pojedinosti Ibn ‘Arabījevih kvalifikacija u smislu tradicionalnog islamskog kurikuluma, sada ćemo preći na razmatranje mogućih ishodišta i izvora nesporazuma koji su povremeno zatezali odnose između Ibn ‘Arabīja i njegovih sljedbenika s jedne, i njihovih oponentata - među kojima nalazimo neke eminentne pravnike i učenjake - s druge strane.

\* \* \*

## Ibn ‘Arabījev izazov tradicionalnim učenjacima islama

U svjetlu nekih već navedenih izjava i gledišta Ibn ‘Arabīja koji se tiču određenih kategorija među tradicionalnom ulemom i njihovim preroga-

<sup>67</sup> Kao što je vidljivo iz naslova ovog i sljedećeg djela u popisu koji sadrže riječi “tajne” ili “misterije” (arap. *asrār*), Ibn ‘Arabī naglašava unutrašnje, *bāṭinī* aspekte predmeta o kojima piše, u skladu sa svojim deklamovanim opredjeljenjem da objedinjuje unutrašnje i vanjske aspekte kada je riječ o pravnim pitanjima.

<sup>68</sup> Ovo djelo se nalazi i u *al-Futūḥātu* (sv. II, str. 162-166), a u Bejrutu je štampano i kao separat. Rukopis istog se nalazi u SK Izmirli 69, fol. 17-36.

tivima, može se razložno ustvrditi da je izazov koji je Ibn ‘Arabī svojim opusom stavio pred ovu utjecajnu društvenu klasu tradicionalnog muslimanskog društva bio snažan i ozbiljan. Namjera nam je ispitati neke aspekte tog izazova bez pretenciozne tvrdnje na sveobuhvatnost koja svakako ne može biti održana. Zbog prirode samog problema koji je predmet ispitivanja, svaki pokušaj izolacije, identifikacije i definiranja varijabli nespornosti nužno mora biti više sugestivne nego sveobuhvatne prirode.

Na samom početku potrebno je jasno iskazati i određena, veoma jasna ograničenja. Uvijek treba imati na umu parcijalnost i relativnost koji su inherentni predmetu izučavanja; drugim riječima, ne treba ispustiti iz vida provjerljivu činjenicu da je izuzetno veliki broj eminentnih pravnika i učenjaka islama, i u periodu Ibn ‘Arabījeva života, ali i poslije njega, izuzetno uvažavao i bezrezervno odobravao i podržavao njegova djela, u njima pronalazio inspiraciju i model oponašanja, prihvatajući listom sve njegove tvrdnje, pa čak i one koje su drugi držali posebno teškim za prihvatiti – njegov status pečata bogougodništva, ali i mnoge druge. Među Ibn ‘Arabījevim sljedbenicima i apologetama nalazimo neke od najutjecajnijih ličnosti iz povijesti islamskog prava i nauke općenito. Drugi se, pak, najčešće nisu osjećali ponukanim da se na bilo koji način izjasne glede postojećih kontroverzi. Te dvije kategorije relativiziraju nalaze, ali samo u slučaju ukoliko bi isti bili predstavljeni kao apsolutni i sveobuhvatni, što ovdje nije slučaj. Konačno, zbog prirode predmeta ispitivanja, te dvije kategorije ostaju izvan našeg fokusa.

Postoji, pak, i treća, snažna i dobro organizirana kategorija među tradicionalnim učenjacima islama koja okuplja njegove protivnike koji su Ibn ‘Arabīja, njegov opus, njegove ideje i njegove sljedbenike povremeno žestoko napadali, optužujući ih, često i osuđujući, za najteže moguće prijestupe. Za razliku od prve dvije kategorije, oni su predmet našeg interesovanja ovdje. Gotovo proporcijalna raspodijeljenost Ibn ‘Arabījevih podržavatelja i protivnika, i po brojnosti i po utjecaju i ugledu, ostavila je dubokog traga na kasniji razvoj islamske tradicije: ne samo da je Ibn ‘Arabīja i njegov opus učinila vjerovatno jednim od najviše polarizirajućih aspekata islamske tradicije klasičnog i postklasičnog perioda, već je, unekoliko ironično, osigurala neprolaznu relevantnost i aktuelnost njegovih ideja i



debata u vezi s njima. To nije završna riječ o prodornosti Ibn 'Arabījevog utjecaja na formiranje te tradicije. Konačno, ona se ne mora nužno mjeriti samo njegovim sljedbenicima; upravo suprotno: utjecaj i rasprostranjenost ideja u određenoj tradiciji i miljeu često se jasnije može vidjeti iz reakcije protivnika, a ne pobornika tih ideja. Malo je stvari koje tako rječito kazuju o dubini i prodornosti utjecaja Ibn 'Arabījevih doktrinarnih koncepata u klasičnoj i postklasičnoj islamskoj tradiciji, ne samo među sufijama već i na mnogo širem planu, kao što su to žestoki napadi njegovih protivnika.

Šta je tačno kontroverzno kada je u pitanju Ibn 'Arabī? Odgovor na to pitanje nije jednostavan; to mora biti slojevita i zamršena mješavina principijelnih prigovora, te veoma specifična, često i veoma tehnička, elaboracija određenih učenja koja su neki predstavnici tradicionalne uleme islama smatrali u najboljem slučaju ekstravagantnim, a u najgorem potpuno neutemeljenim i zastranjujućim. Već je ustanovljeno i to da se temeljne ideje Ibn 'Arabījeve škole mišljenja nisu razvijale na konvencionalan način, postepenim napredovanjem koje bi hronološki slijedilo trag njegovog naučnog stasavanja i obrazovanja.

Ustvari, i to je središnja uporišna tačka, ideje su se razvijale neovisno od bilo kakvih stasavanja i obrazovanja; evolucija dozrijevanja u znanstvenom smislu potpuno je irelevantna za većinu Ibn 'Arabījevih ideja koje su predmet prijepora. Ni sam Ibn 'Arabī nije propuštao priliku naglasiti da niti jedna od njegovih ideja nisu logičan ishod i slijed njegovog obrazovanja u tradicionalnom islamskom kurikulumu, već nepredviđen dar Uzvišenog kao iskaz posebne blagonaklonosti prema primatelju, a koji dolazi u vidu otkrovenja (*kašf*) ili Božanskog nadahnuća (*ilhām*). Kao posljedica toga, njegove ideje su do punine razvijene gdje god i kad god da se s njima susretnemo, u njegovim ranim ili poznijim napisima i djelima. Većina njih je nekoliko puta iznova revidirana dok nisu dobile svoju konačnu formu u monumentalnom djelu *al-Futūḥāt al-makkiyya*. Pored *al-Futūḥāta*, njegovo najutjecajnije i najpoznatije djelo *Fuṣūṣ al-ḥikam* učestalo se navodi u debatama o pravovaljanosti njegovih ideja. Osim ta dva djela, ostali napisi iz obimnog opusa Ibn 'Arabīja rijetko su ili gotovo nikako prizivani u ra-

spravama.<sup>69</sup> Ibn ‘Arabī iz *Fuṣūṣa* i *al-Futūḥāta* je taj koji je kontroverzan, pa su upravo ta dva djela, posebno prvo od njih, bila predmet učestalih i sveobuhvatnih tumačenja i pojašnjenja koja su nudili njegovi učenici i sljedbenici.

S druge strane, *al-Futūḥāt* je u mnogim slučajevima tek hrestomatija posljednjih inačica koncepata i ideja čije su ranije skice razasute u njegovim drugim djelima, ili su, pak, zabilježene u odvojenim traktatima. Iz tih razloga je teško uspostaviti hronološki okvir za razvoj debata o pravovaljanosti. Tačno je da je Ibn ‘Arabī postao poznatiji na muslimanskom Istoku gdje je proveo drugu polovicu životnog vijeka, kao i to da je većina napada na njega došla upravo tu; no ništa u njegovim djelima ga ne iskupljuje u očima njegovih protivnika čak i kada je riječ o njegovoj ranoj karijeri na muslimanskom Zapadu.

Mnogi značajni događaji koji će zaokružiti njegovu duhovnu karijeru desili su se dok je još bio na Zapadu: njegovo pokajanje i uvođenje na duhovni put, mistično snoviđenje poslanika i bogougodnika, ogrtanje duhovnim ogrtačem Ḥiḍra, simbolično sjedinjenje sa svim slovima alfabeta u snoviđenju,<sup>70</sup> i najvažnije od svega, njegovo uspeće na pijedestal hijerarhije muhammedanskog bogougodništva (*walāya*). Iako je slučaj protiv Ibn ‘Arabījeve navodne jeresi do kraja formulisan tek posthumno, već za vrijeme njegovog života i za vrijeme boravka na muslimanskom Zapadu, što je hronološki značajno, bili su vidljivi jasni znaci kontroverze u nastajanju.

*Al-Durra al-fāḥira*, autobiografski traktat Ibn ‘Arabīja u kojem donosi dodatne informacije o sufijskim prvacima koje je sreo tokom svog duhovnog odgoja, bilježi epizodu jednog ranog sučeljavanja između Ibn ‘Arabīja i nekog tradicionaliste iz Sevilje. Pišući o Abū ‘Imrānu Mūsāu b. ‘Imrānu al-Marṭūlīju iz grada Mértole, Ibn ‘Arabī navodi:

<sup>69</sup> U slučaju Ibn Taymiyye, Chodkiewicz je identificirao četiri druga djela koja taj pravnik navodi u svom napadu na Ibn ‘Arabīja, a to su: *al-Durra al-fāḥira*, ‘*Anqā’ al-maḡrib*, *Kunhu mā lā budde li al-murīd minhu*, i ‘*Amr al-muḥkam*. Pogledati: Michel Chodkiewicz, “Le proces posthume d’Ibn ‘Arabi” u *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ur. F. de Jong i B. Radtke, Leiden: Brill, 1999, str. 93-123.

<sup>70</sup> Pripovijest o tom događaju zabilježena je u *al-Futūḥātu*, sv. IV, str. 559; pogledati također *Sufis of Andalusia*, str. 35.

Jednog dana došao sam do njega i zatekao ga u društvu propovjednika Abū Qāsima b. Ġāfira, stručnjaka za poslaničku tradiciju koji je poricao čudnovate moći bogougodnika. Kako sam ulazio kod njih, čuo sam šejha kako opovrgava nešto od onoga što je ovaj bio rekao. Propovjednik je predočavao protiv nas neke zabranjene stvari koje mi sâmi nikada nismo počinili niti smo mogli zamisliti da bi neko iz naših redova počinio. Tada zatražih od šejha, s kojim sam uživao odnos poniznog saputništva i iskrenog druženja, da ga prepusti meni. Rekoh mu: 'Abū al-Qāsime! Ti si stručnjak za poslanikovu tradiciju, nisi li?' On reče da jest. Ja mu tada rekoh: 'S obzirom na to da je Božiji Poslanik, neka je s njim Božiji mir i blagoslov, znao da će u njegovoj zajednici biti i ljudi poput tebe, on je zanijekao mogućnost čudnovatih moći u slučaju onih koji se prosto pokoravaju Božijim naredbama i slijede odredbe islama. Međutim, rekao je također jednu ili dvije stvari koje bi kod tebe mogle proizročiti zbunjenost.' On tada upita koje i kakve bi to stvari mogle biti. Ja mu odgovorih: 'Zar ne postoji pouzdano predanje da je Poslanik, neka je s njim Božiji blagoslov i mir, rekao: Gospodaru moj! Koliko je samo ljudi neznatne vanjštine, zapuštenih i u otrcanim dronjcima koje drugi ljudi zanemaruju i omalovažavaju a koji se mogu na Boga pozvati zazivom ili zavjetom i On će ih zasigurno ispuniti'.<sup>71</sup> Zar nije također rekao: 'Postoje Božiji robovi koji ako zazovu Boga, On će ispuniti njihovo povjerenje; zar također nije rekao: A među njima su oni čisti i nevini. Prihvataš li ti te Poslanikove riječi?' Kada reče da prihvata, ja dodah: Slava neka je Bogu koji Poslanika nije ograničio na neku određenu vrstu natprirodnog djela i čuda, već mu je ostavio mogućnost zaziva i zavjeta kojima može pribjeći. On nije odredio niti ograničio od čega taj zaziv i zavjet treba da se sastoji i na što mogu da se odnose. Tako da su sve mogućnosti implicirane; ako bi nečiji zaziv ili zavjet Bogu bio da hoda po zraku ili vodi, da prevaljuje velike razdaljine u času, da se u životu održava bez ishrane, da može proniknuti šta je u prsima drugih ili bilo koja druga stvar koja priliči iskrenima i ispravnima, Bog će Svoj zavjet prema njemu ispuniti.' Na to Abū al-Qāsim osta zbunjen i ne reče ništa. Šejh mi reče: 'Bog te nagradio mnogim dobrom Njegovih ugodnika.'<sup>72</sup>

Iako Ibn 'Arabī i njegove tvrdnje nisu bile predmetom ove rasprave, ova rana epizoda će na mnogo načina odrediti smjer i ton budućih doga-

<sup>71</sup> Predaju prenosi Abū Hurayra a zabilježena je u Muslimovom *Šaḥīḥu* i Tirmidījevom *Ġāmi* 'u. Arapski izvornik glasi: رَبِّ اشْعَثْ اَغْبِرْ ذِي طَمْرِينِ لَا يُؤْبَهُ لَهُ لَوْ اَقْسَمَ عَلَى اللهِ لِابْرَه. Pogledati *Šaḥīḥ Muslim*, "Kitāb al-ġanna wa wasf na'īmiha wa ahliha", *ḥadīṭ* broj 2853-4.

<sup>72</sup> Ibn 'Arabī, *al-Durra al-fāḥira*, SK Esad Efendi br. 1777, fol. 116b-117a; isto i u *Sufis of Andalusia*, str. 89-90.

đaja vezanih za Ibn ‘Arabīja. Požrtvovano je i s puno samopouzdanja stao u odbranu svog šejha pred nasrtajima jednog tradicionaliste; u tom smislu je moguće primijetiti i činjenicu da većina poteškoća nije dolazila samo i isključivo od strane pravnika, kako se često navodi. Njegovo poznavanje poslaničke tradicije ovdje je na djelu: argumente svoga oponenta odbacio je nečim što ovaj nije mogao zanemariti ako je dosljedan predstavnik svojega zanimanja: izrekama Poslanika sadržanim u kanonskim zbirkama hadisa. Izvojevao je tako svoju prvu pobjedu za račun sljedbenika Puta, što je ujedno označilo i njegovu funkciju predstavnika istih, a to će ga kasnije staviti u središte zanimanja tradicionalne uleme. Ničije vjerovanje i pravovaljanost u povijesti islama nije ispitivano i raspravljano tako ostrašćeno i tako sveobuhvatno kao Ibn ‘Arabījevo.

Prirodno je da se u okviru tih rasprava postavi i pitanje njegovog statusa muslimanskog učenjaka. Da li je ulema njegovog vremena i perioda nakon njegove smrti prihvatila i priznavala Ibn ‘Arabīja kao jednog iz svojih redova? Činjenica je da su njegovi protivnici u tim raspravama, neki od njih široko prihvaćeni i uvažavani učenjaci, gotovo rutinski koristili zapaljivu retoriku govoreći o njemu, bez zazora iskazujući svoje uvjerenje da se svojim učenjima pozicionirao izvan okvira islamskog učenja. Gotovo rutinski Ibn ‘Arabī se naziva otpadnikom (*murtadd*), ateistom (*mulhīd*, *zindīq*), nevjernikom (*kāfir*) i sl.<sup>73</sup> S obzirom na to da takve kvalifikacije često dolaze od veoma utjecajnih osoba, koje su u nekim slučajevima, kao što ćemo vidjeti, obnašali najviše funkcije u hijerarhiji staleža učenjaka, jasno je da se radi o izuzetno ozbiljnim i opasnim optužbama. Povremeno, kada je riječ o specifičnim aspektima njegovog doktrinarnog sistema, kao što je pitanje o jedinstvu bitka ili pitanje bogougodnosti, nazivi se proširuju i postaju tehnički fokusiraniji. U tim prilikama se prezrivo naziva *ittihādi* (onaj koji zagovara sjedinjenje Boga i čovjeka), *wuġūdī* (zagovaratelj cijele lepeze panteističkih učenja, u razumijevanju i tumačenju njegovih optužitelja). Treba primijetiti i to da polemički napisi često nastoje izgraditi mnogo širi kontekst pa je ponekad cijelo jedno gledište ili škola mišljenja predmetom osude i odbacivanja, ne uvijek i ne samo Ibn ‘Arabī *per se*. Naziv panteista, neprecizan i netačan na mnogo načina, često se navodi

---

<sup>73</sup> Pogledati Poglavlje IV o fetvama koje govore o Ibn ‘Arabīju i njegovom statusu.

u slučaju drugih autora poput Ibn Sab‘īna, Ibn Tilimsānīja i drugih. Ibn ‘Arabī je u središtu zanimanja djelomično i zbog toga što je tako odlučio: sebe često imenuje kao autora, medijum ili, pak, autoritativnog kodifikatora doktrina koje su predmet osude. Nemoguće je poricati mogućnost da su mnoge ideje njegovih sljedbenika ili tumača njegovog misaonog usmjerenja naknadno pripisane njemu; ideje koje nisu bile izvorno njegove ili barem ne u njihovom tadašnjem obliku. Jedan od Ibn ‘Arabījevih glavnih suparnika u klasičnoj tradiciji islamske učenosti, Ibn Taymiyya smatra da je škola koja naučava jedinstvo bitka (*waḥdat al-wuḡūd*) u skolastičkom i duhovnom smislu i u tumačenju njegovih suvremenika štetnija i više zastranila od samog njenog osnivača, koji je, prema njegovom mišljenju “među njima najbliži islamu”, no nesumnjivo još uvijek izvan njegovih okvira, onako kako ih ocrtava šejhu-l-islam Ibn Taymiyya. S druge strane, Ibn ‘Arabījevi protivnici često nastoje da se predstave kao dobronamjernici puni razumijevanja i simpatija za sufizam, pa u svojim napisima posežu za navodima iz djela al-Qušayrīja, Šihāb al-dīna al-Suhrawardīja i drugih, u očiglednom pokušaju da dokažu kako neke Ibn ‘Arabījeve ideje nisu samo oprečne gledištima pravnika, već se mogu smatrati nastranim osobe-njaštvom čak i prema sufijским standardima i učenjima. Pažljivim tkanjem narativa i konteksta, glavne akbarijanske postavke prognane su iz okrilja konvencionalnog sufizma.

## Tumač kao predmet tumačenja

Neobična je okolnost da Ibn ‘Arabījeve nedaće s pojedinim članovima učenjačke klase nisu počele spektakularno: njegova mala zbirka poezije pod naslovom *Tumač ljubavnih čežnji* (*Tarḡumān al-ašwāq*) prvi je uzrok komešanja i to ne zbog toga što je Ibn ‘Arabī u potku i osnovu svojih lirskih stihova upleo svoja doktrinarna gledišta, već zbog njihove navodne i nepodesne erotske prirode. To će nam unekoliko pomoći da shvatimo prirodu njegovog odnosa spram uleme. Tokom svog dugog i plodnog boravka u Meki, Ibn ‘Arabī je učio pred utjecajnim *muhaddītom* Abū Šuḡā‘om Zāhirom b. Rustamom, potomkom iranske porodice iz Isfahana. I drugi članovi te porodice ostavili su svoj trag na Ibn ‘Arabīja: njegova starija

sestra Bint Rustam, i posebno Zāhirova kćerka Nizām čija ljepota i izvrsnost su nadahnuli Ibn ‘Arabīja da napiše svoju zbirku lirske poezije. On ju opisuje kao pobožnu i učenu isposnicu, kao jednu od najvećih mudraca onovremene Meke.<sup>74</sup>

Kroz autorov uvod u zbirku poezije, u prilici smo slijediti trag i obrise rasprave koja se tiče *Tarḡumāna*. Autorski uvod u prvu verziju divana čini se preventivnim: on kao da je predosjećao poteškoće u recepciji tog djela. Unatoč njegovim objašnjenjima i tumačenjima, pojedini učenjaci su zbirku lirske poezije ocijenili kao nedopustivo erotsku i blasfemičnu.

Kada god spomenem neko ime u ovoj zbirci, ja mislim na nju;<sup>75</sup> kad god iskazujem žaljenje i čežnju za nekim staništem, ja mislim na njeno stanište. U ovim pjesmama uvijek označavam Božije nadahnuće i duhovno otkrovenje na putu koji mi slijedimo. Utječem se Uzvišenom od toga da čitatelji ove knjige i pomisle da je riječ o nečemu nedoličnom dušama onih koji preziru zlo i čije duše vise okačene o nebeski svod. Amin.<sup>76</sup>

Što se tiče stila *Tarḡumāna*, Ibn ‘Arabī biježi:

U ovim pjesmama ukazujem na različite oblike Božanskog znanja, duhovnih tajanstvenosti, racionalnih saznanja i vjerskih molitvi. Koristio sam erotičan i lirski stil i izraz zato što su duše ljudi prijemčive za to, pa su postojali mnogi razlozi koji su opravdavali takav izbor.<sup>77</sup>

Sama činjenica da je Ibn ‘Arabī osjećao potrebu da se objasni na tako nedvosmislen način u uvodu jedne neznatne zbirke lirske poezije, te da je pogrešno tumačenje i prihvatanje iste uslijedilo unatoč tome, već po sebi

---

<sup>74</sup> Pogledati *Uvod* u Nicholsonovom engleskom prijevodu divana: *The Tarjuman al-Ashwaq: A Collection of Mystical Odes by Muhy'iddin Ibn Arabi*, uredio i preveo Reynold A. Nicholson, Royal Asiatic Society, Oriental Translation Fund, New Series, sv. XX, London, 1911, str. 3-4.

<sup>75</sup> Gotovo karakteristično, u pokušaju da se objasni i zaštititi od mogućih zloupotreba, Ibn ‘Arabī je moguće svoj položaj učinio još težim. Izvor problema i razlog zbog kojega je njegova poezija predstavljena kao erotska upravo jest u činjenici da se radi o aktuelnoj, istinskoj ženskoj osobi, što autor naglašava, a ne o do tada konvencionalno nedorečenom objektu ljubavi (*ma ‘šūq*) čiji istinski identitet je prepušten na domišljaj čitaocima, prema njihovim nahođenjima i sklonostima.

<sup>76</sup> *The Tarjuman al-Ashwaq*, str. 4.

<sup>77</sup> *Ibid.*

ukazuje na postojeće golemo nepovjerenje. Samo nekoliko mjeseci nakon prve verzije divana koja je objavljena bez ikakvih dodatnih napomena, Ibn 'Arabī piše pojašnjavajuće napomene i tumači vlastite stihove. U veoma kratkom periodu, što je istinski zadivljujuće uzevši u obzir ograničene mogućnosti širenja teksta u tom periodu, Ibn 'Arabījeva zbirka poezije postala je predmet kontroverze. Dvojica njegovih bliskih suradnika i učenika 'Abdullāh al-Ḥabašī i Ibn Ṣawdaqīn izvještavaju o tome da je neimenovani pravnik u Damasku javno odbacio autorove navode iz Uvoda, usput napomenuvši:

Vjerovatno je u pitanju još jedna smicalica kojom bi se autor zaštitio od implikacija da je upravo on, čovjek poznat po svojoj pobožnosti i učenosti, sastavio zbirku poezije u erotskom stilu.<sup>78</sup>

Uistinu su Ibn 'Arabījevi protivnici ti koji nam daju najneposrednije i najpouzdanije svjedočanstvo o njegovom utjecaju i reputaciji: kritikujući ga za erotsku poeziju, ne propuštaju primijetiti da se radi o čovjeku "čuvenom po svojoj pobožnosti i učenosti." Na traženje svojih učenika i sljedbenika, i u pokušaju da odbaci i poništi sve neprikladne implikacije, Ibn 'Arabī je počeo pisati komentar vlastite poezije potanko navodeći silnice zamršene mreže koja spaja površno i vanjsko s unutrašnjim i namjeravanim značenjem. Prema predanju, dijelovi komentara su u Ibn 'Arabījevoj kući javno prezentirani navedenom pravniku i grupi neimenovanih teologa, zalaganjem Abū Qāsima Kamāl al-dīna Ibn al-'Adīma, u to vrijeme glavnog kadije Halepa.<sup>79</sup> Autorov komentar, u sadejstvu s autoritetom Ibn al-'Adīma blagotvorno su djelovali na kritizirajućeg pravnika koji je potpuno promijenio stajalište.

Pitanje je retoričko, ali je nesumnjivo važno i omogućava nam da odgovorimo na naprijed postavljene dileme: zašto bi stalež islamskih učesnjacka, koji ovdje predstavlja neodređen broj njegovih pravnikā na čelu s utjecajnim kadijom, na taj način reagirao na zbirku lirske poezije ako nisu Ibn 'Arabīja smatrali jednim iz vlastitih redova? Zar je rijetkost pronaći

<sup>78</sup> Addas, str. 210.

<sup>79</sup> Čuveni povjesničar Halepa i potomak učene porodice koja je četiri stoljeća držala mjesto glavnog sudije u tom gradu. Pogledati Bernard Lewis, "Ibn al-'Adīm", *EI*<sup>2</sup>, 1997, sv. III, str. 695.

izjave u stihu koje su s teološkog gledišta oprečne religijskom svjetonazoru, često eksplicitnije i neprikladnije od bilo čega što možemo pronaći u *Tarğumānu*? Problem je, svakako, principijelne prirode. Drugi koji bi posegnuli za time su bili pjesnici, ali Ibn ‘Arabī nije; njegova pjesnička pregnuća najmanje su važna jer je poezija tek prihvatljivo i učinkovito sredstvo figurativne artikulacije kompleksnih doktrinarnih pitanja. Pjesnike je teško pozvati na odgovornost jer je Kur’anom o njima iskazana njihova temeljna priroda: “oni govore ono što ne rade”.<sup>80</sup> Ibn ‘Arabī, makar i nominalno pripadnik učenjačke klase u islamu ni izdaleka ne može računati na slične licence jer bi tako nešto predstavljalo opasan presedan i bilo bi suprotno ozbiljnosti poziva i odgovornosti koju ulema ima u muslimanskom društvu. Tako, ironično, najjasniji dokaz da je Ibn ‘Arabī suštinski prihvaćen i doživljavan kao član staleža tradicionalnih islamskih učenjaka dolazi upravo od njegovih protivnika koji pokušavaju dokazati suprotno.

## Izvori poteškoća

U prethodnom dijelu smo na nekoliko primjera pokazali postojanje nespo razuma i nepovjerenja između Ibn ‘Arabīja i njegovih sljedbenika s jedne, i dijela tradicionalne uleme s druge strane. U ovom dijelu imamo namjeru ispitati koji su mogući izvori tog nepovjerenja uleme prema njihovom neposlušnom članu. Još dok je bio u Kordobi, Ibn ‘Arabī je čuo kako neki šejh po imenu Abū Muḥammad ‘Abdullāh al-Qaṭṭān u napadu iskrenosti kazuje:

Jadna stvorenja; sastavljaju knjige i traktate, a kakvo strašno polaganje računa imaju pred sobom već koliko sutra! Zar im Knjiga Božija i predaje Njegovog Poslanika nisu dovoljni?<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> Tako je suštinski negativan stav vješto mobiliziran kao iskaz poetske licence. Ajeti koji govore o tome glase: “A zavedeni slijede pjesnike. Zar ne znaš da oni svakom dolinom blude i da govore ono što ne rade, tako ne govore samo oni koji vjeruju i dobra djela čine, i koji često Allaha spominju, i koji uzvraćaju kad ih ismijavaju. A mnogobošci će, sigurno, saznati u kakvu će se muku uvaliti” XXVI: 224-7. Svi navodi iz Časnog Kur’ana su prema prijevodu Besima Korkuta.

<sup>81</sup> *Sufis of Andalusia*, str. 112.



Mladi Ibn 'Arabī, na veliku žalost njegovih protivnika i jednako zadovoljstvo njegovih sljedbenika, nije poslušao savjet koji je usputno čuo. Kakvo god polaganje računa da slijedi za njega na Sudnjem danu, njegov jedinstveni stvaralački opus, što zbog samog njegovog obima, što zbog neprolaznog utjecaja koji je ostavio na kasniji razvoj islamske tradicije, prouzrokovao je u određenim krugovima negodovanje i nemir već za njegovog života.

Jedan od prvih uzročnika nespokoja za neke tradicionalne učenjake mogao bi biti sâm obim Ibn 'Arabījevog opusa. On je vrlo vjerovatno jedan od najproduktivnijih autora u cjelokupnoj islamskoj tradiciji, a broj djela koja mu se pripisuju po različitim osnovama varira između četiri stotine i fantastičnih osam stotina, iz različitih oblasti i različitog obima. Čak i najopreznije procjene spominju nekih tri stotine djela, od traktata koji su dugi svega nekoliko listova, pa do višetomnih ezoterijskih enciklopedija kakvo je djelo *al-Futūḥāt*. Ukoliko je u ranijem periodu učenjačka klasa nalazila potrebnim da žustro reagira na neke verbalne izreke ili manja djela, kako god ona bila utjecajna, kao što je slučaj s dvojicom drugih sufija u povijesti islamske tradicije al-Hallāḡom ili 'Ayn al-Qudātom, u slučaju Ibn 'Arabīja bili su suočeni s manje-više uobličanim, sistematiziranim, sveobuhvatnim i dobro organiziranim sistemom uvjerenja i školom mišljenja koja je nastajala tokom dugih godina i vanredno produktivne karijere tog autora. Riječ je o cijeloj jednoj tekstualnoj i interpretativnoj zajednici. Svakako, u više nego jednom slučaju, Ibn 'Arabī je bio tek posljednji kodifikator već postojećih učenja i načela koji im je samo dao konačnu formu. Najočigledniji primjer je učenje o Savršenom čovjeku (*al-insān al-kāmil*), ali i brojni drugi primjeri. Čak su i njegovi najvatreniji protivnici prepoznavali tu činjenicu ispravno, kao što je to činio Ibn Taymiyya, koji, pišući upravo o tom doktrinarnom konceptu Savršenog čovjeka u Ibn 'Arabījevom vjerovanju, ispravno navodi da nije Ibn 'Arabī taj koji ga je prvi formulirao, već raniji sufijski prvak al-Tirmidī. Dobar dio kontroverze prouzrokovan je vjerovatno činjenicom da je Ibn 'Arabī prvi (ili posljednji) koji je pohranio u eksplicitnom pisanom obliku određena učenja koja su do njegovog vremena prebivala ili u usmenoj tradiciji ili su, pak, bila mnogo bolje skrivena iza vela figurativnog izražavanja. Postavljen u kontekst njegovog

koordinatnog sistema vjerovanja i učenja, doktrina o Savršenom čovjeku, zadržavajući dotadašnji značenjski snop, dobiva sasvim nova konotativna značenja do te mjere da nakon Ibn ‘Arabīja ime prvog autora koji je pisao o tom učenju dolazi gotovo isključivo u razmatranju povijesne evolucije pojma i značenja, a dosta rjeđe u razmatranjima duhovnog sadržaja tog pojma i njegovih konsekvenci koje je u punini elaborirao Ibn ‘Arabī.

Slično tome, ako cjelokupnu muslimansku učenjačku zajednicu promatramo kao jednu tekstualno-interpretativnu zajednicu, tada smo u prilici primijetiti da je Ibn ‘Arabījev raskošni opus u jezgri jedne razgranate tekstualne podjedinice unutar tekstualno-interpretativne zajednice islama, a svojim konturama Ibn ‘Arabījeva kolonija tekstova ne samo da je zasjenila druge, već se opasno približila nedodirljivim granicama primarne tekstualne zajednice islama koja se svija oko Časnog Kur’ana. Jedno od njegovih kraćih djela, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, u povijesnom hodu uz sebe je okupilo više od stotinu komentara na različitim jezicima muslimanskog svijeta: arapskom, perzijskom, turskom i drugima. Malo je knjiga koje se mogu pohvaliti takvom kolonijom tekstova u čijoj su jezgri kao što je to *Fuṣūṣ*.

## Okean u prsima

Nema nikakve sumnje da je najveći izvor nepovjerenja i sukoba između dijela uleme i Ibn ‘Arabīja navodno vanprirodno ishodište njegovog znanja, nebeski “pedigre” koji je sam autor izričito i bez zazora pripisao nekim od svojih najznačajnijih djela kao što su *Fuṣūṣ* i *al-Futūḥāt*. Pitanje nadahnuća, posebno Božanskog nadahnuća, može se razmatrati u mnogim drugim slučajevima i prije i poslije Ibn ‘Arabīja, no on je, čini se kako je već i pravilo, cijelu stvar odmakao jedan korak naprijed. Pitanje nadahnuća je često neuhvatljivo i veoma rijetko se na tako izričit način spominje od strane autora. Što se, pak, tiče Ibn ‘Arabīja, ako je u mnogim drugim slučajevima njegov tekst izrazito teško prohodan, u slučaju ishodišta nekih njegovih najvažnijih napisa on nije mogao biti jasniji i precizniji: proces pisanja djela u konvencionalnom smislu prosto nije postojao i on za sebe ne tvrdi privilegije i odgovornost autorstva. Takav je slučaj s *Fuṣūṣom*. Uglavnom zbog njegovog obima i dometa, takva tvrdnja bi bila mnogo

teže branjiva u slučaju *al-Futūḥāt*, no Ibn 'Arabī ni tu ne posustaje i ne uzmiče.

Svaki korak i stupanj na stazi Ibn 'Arabījeve duhovne evolucije označen je duhovnom vizijom monumentalnih razmjera. On ih je čak i sakupio u odvojeno djelo pod naslovom *Kitāb al-mubašširāt* (Knjiga ohrabrujućih duhovnih vizija). U neucrtanom prostoru autonomne duhovne domaje savršenstva izvan domašaja običnih smrtnika, Ibn 'Arabī je bio u mogućnosti okoristiti se različitim duhovnim bićima: komunicirao je s dušama poslanika, učenim ljudima i bogougodnicima, uključujući i najviše rangiranog Stožera vremena. Pored toga, simboličkim sjedinjenjem sa svim slovima arapskog alfabeta koje dolazi u vidu jednog blagosiljanog snoviđenja, Ibn 'Arabī usvaja pretpostavke ukupnosti znanja jer ništa ne može biti imenovano izvan toga. Jednostavno je uvidjeti kako nešto što je za određene ljude vizionarsko, za druge može biti puka halucinacija.

Kako je i očekivano, sveti grad Meka bio je posebno plodna tačka duhovnog nadahnuća autora. No ta činjenica ni vremenski ni prostorno ne ograničava njegova celestijalna porinuća. Njegovi raniji radovi nastali dok je Ibn 'Arabī još uvijek bio na muslimanskom Zapadu jednako su tako bili ishodi vanprirodnog uvida autora. Jedno kratko djelo Ibn 'Arabīja pod naslovom *Mawāqī' al-nuḡūm* (Položaji zvijezda) nastalo u Almeriji za vrijeme jedanaestodnevnog boravka autora ondje, može poslužiti kao ilustracija. Iako su u tom djelu pitanja od važnosti za duhovno putovanje (*sulūk*) razmatrana i iskazana jednim u principu jednostavnim i dostupnim jezikom, Ibn 'Arabī u uvodu svjedoči o procesu i načinu njegovog nastanka:

Bavio sam se pisanjem jedne nadahnute knjige [*kitāb ilqā'ī*], kada mi bi rečeno: 'Piši: ovo je poglavlje tankočutna opisivanja i najrjeđeg otkrovenja'. Nisam uopće znao šta ću sljedeće napisati; čekao sam ostatak nadahnuća s takvim iščekivanjem da sam postao potpuno uznemiren, gotovo na samrtnoj kapiji. Tada je blistava ploča postavljena pred mene; na njoj je u svijetlećim zelenim linijama pisalo: 'ovo je poglavlje tankočutna opisivanja i najrjeđeg otkrovenja i kazivanje o dijelu...' Prepisao sam [ono što sam vidio] tačno do samog kraja i tada je ploča povučena.<sup>82</sup>

<sup>82</sup> Ibn 'Arabī, *Mawāqī' al-nuḡūm*, str. 65, navedeno prema Addas, str. 160.

Ovdje imamo, iskazano na najprostiji mogući način, opis metoda kojima je Božansko nadahnuće bilo obezbijeđeno za Ibn ‘Arabīja, čak i dosta rano u njegovoj znanstvenoj i duhovnoj karijeri. Opisana metoda *ilqā’a*<sup>83</sup> čini se da je jedinstvena kod Ibn ‘Arabīja.<sup>84</sup> U njoj, ovozemaljski autor je samo provodnik i prenositelj namjeravane Božanske poruke i već to po sebi je izrazito uznemirujuće za stalež tradicionalne uleme islama.

Ibn ‘Arabī ne samo da je potpuno isključen iz postupka domišljaja djela, sveden samo na pisara koji prepisuje sadržaj čudom spuštene “ploče”, već cijeli poduhvat, uz neke očigledne razlike, neodoljivo podsjeća na primanje Božanske Objave kod Poslanika islama. Gotovo sve je tu: zapovijed pisanja i bilježenja koja s položaja neupitnog autoriteta izdaje nepoznati nebeski dojavljivač, imperativ sličan onome koji je primio Poslanik islama; blistava ploča gdje je izvornik sadržan prije nego je njegov prijepis učinjen dostupnim ljudima i sličnosti sa Strogo čuvanom pločom (*al-lawḥ al-maḥfuz*); te na kraju, ali ništa manje važno, i karakteristična uznemirenost primatelja nebeske dojave prije i nakon duhovnog susreta, te paralele sa stanjem Poslanika islama nakon susreta s melekom Džibrilom, kako je već opisano detaljno u biografskoj literaturi. Usprkos tom opasnom približavanju nedodirljivim prerogativima Objave, djelo *Mawāqī‘ al-nuḡūm* uglavnom zbog svog sadržaja, nikada nije prizivano u raspravama o prihvatljivosti Ibn ‘Arabījevih učenja, ali je postupak nastanka tog djela ostao u korijenu tegoba koje će Ibn ‘Arabī imati s pojedinim učenjacima. Stvari će uskoro eskalirati.

Mekanska otkrovenja (*al-Futūḥāt al-makkiyya*), kako im već i ime ukazuje, jednako su rođena u okrilju jednog duhovnog i mističnog iskustva širih razmjera koje se dešavalo u Meki. Događaj označava konačno sjedinjenje tripartitne strukture znanja, simbolički određujući najvišu tačku duhovnog sazrijevanja: sjedinjenje onoga koji saznaje, onoga što biva saznano i same spoznaje (*‘ālim*, *ma’lūm* i *‘ilm*). Svi zastori i posrednici su

<sup>83</sup> Nadahnuće, pridavanje značenja, spuštanje, pridruživanje; pogledati Teufik Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik*, tom II, str. 3182.

<sup>84</sup> Upotreba te glagolske imenice priziva kur’anski izraz u sljedećem ajetu: “Mesih, Isa, sin Merjemin, samo je Allahov poslanik, i Riječ Njegova koju je Merjemi dostavio, i Duh od Njega”, IV: 171.

trajno uklonjeni i tako je autoru određeno da pristupi neposredovanoj spoznaji. Ne spominje se vremenski okvir za čuveni događaj i susret između Ibn 'Arabīja i zagonetnog mladića u blizini jemenskog ugla Kabe. Dok je obavljao ritual kruženja i obilaženja Kabe, Ibn 'Arabī je ugledao zbir proturječnosti "iščezujućeg mladića, čutećeg govornika, onoga ko je ni živ ni mrtav, jednostavnu složenost, onoga koji se rastvara i zatvara".<sup>85</sup> Prirodu sastanka sa zagonetnim i čudnovatim mladićem analizirali su i tumačili različito mnogi autori i učenjaci: mladić je u tim tumačenjima identificiran kao Sveti Duh, duhovni *alter ego* samog autora ili njegov nebeski bliznac. Nekoliko proturječnih epiteta kojima se mladić opisuje u prikazu koji autor donosi u predgovoru *al-Futūḥāta* ostavlja malo sumnje u namjeru. Mladić je "čutljivi govornik, (n)i živ (n)i mrtav, jednostavan i složen u isto vrijeme." Proturječnost atributa sačuvana je za Uzvišeno Biće koje se opisuje takvim u Kur'anu: On je Prvi i Zadnji, Pojavni i Skriveni, Najmilostiviji i Onaj koji najžešće kažnjava. Svakako, priroda atributa je drukčija, ali sam koncept međusobno isključujućih atributa služi kao sredstvo ili način nedvojbenog aludiranja na vanprirodni, vanzemaljski izvor i ishodište nadahnuća. Može li ta *coincidentia oppositorum*, da upotrijebimo Corbinov termin,<sup>86</sup> poslužiti kao nagovještaj da je Ibn 'Arabī iskusio razotkrivanje Uzvišenog Bića, "Božijeg oblika", kako neki navode?<sup>87</sup> Kojem god tumačenju neko naginjao, Ibn 'Arabījev prikaz cijelog susreta ne daje dovoljno osnova da se na bilo koji aspekt tog događaja ponudi decidan odgovor. Posvećena okolina Kabe gdje se susret desio sadrži izvanredni simbolični potencijal i kapital u islamskom misticizmu; drži se valjanom preslikom svog nebeskog arhetipa (*al-bayt al-ma'mūr*), pa čak i Božanskim prijestoljem ('*arš*) na Zemlji.<sup>88</sup> U čuvenom *ḥadīṭ qudsīju* se navodi da je srce iskrenog vjernika jedino što može obujmiti Božansko Biće. Ključni aspekt ostaje oblik ili forma: fizički materijalizirani oblik vizionarskog blistavog bića.

<sup>85</sup> Prikaz toga donosi Addas, str. 210.

<sup>86</sup> Pogledati Henry Corbin, "Theory of Visionary Knowledge in Islamic Philosophy", *Temenos* 8, 1977, str. 224-237, engleski prijevod Liadain Sherrard.

<sup>87</sup> Tako se naziva posljednje poglavlje Corbinove važne studije: *Creative imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*, Princeton University Press, 1981, 423 str.

<sup>88</sup> Pogledati Fritz Meier, "Das Mysterium der Ka'ba", *Eranos Jahr Buch*, sv. XI, 1944, str. 187-214.

Prema Ibn ‘Arabījevom prikazu, sastav tog Mladića (*naš’a*) je locus zbira i punine znanja koja su mu oktivena i učinjena dostupnim: on je postao njegov čuvar i njegov tumač *par excellence*. Izlaganje tog znanja uslijedit će u *al-Futūḥātu* kao posljednje slaganje svih prethodnih vizionarskih iskustava u kojemu je sve posloženo na svoje mjesto. Unatoč nedavnoj kritici,<sup>89</sup> Meier postavlja pitanje koje nije bez značaja: šta činiti sa prilično bujnom tvrdnjom koju Ibn ‘Arabī iznosi da je ukupnost svih spoznaja, saznanja i uvida koje prožimaju *al-Futūḥāt* izravan ishod nadahnuća i duhovnih vizija? Za djelo koje čini pet stotina šezdeset poglavlja nemoguće je tvrditi da nadahnuće djeluje na način kako je to slučaj sa nekim drugim djelima: kao dosljedan prijepis Božanskog *ilqā’a*, posredovanog ili ne. Autor je na mnogim mjestima revidirao neka pitanja ili dijelove ponovo prepisivao; *al-Futūḥāt* sadrži dijelove ranijih djela autora, a u mnogim slučajevima i cijela ranija kraća djela, kao i priloge njegovih sljedbenika prvog naraštaja. S druge strane, moguće je da jedino posljednja okolnosti dovodi u pitanje prijedlog autora, iz niza razloga. Prije svega, iako je tačno da su dijelovi revidirani kasnije od strane samog Ibn ‘Arabīja, ne postoji nijedan razlog zašto naknadna revizija ne bi mogla biti smatrana ishodom nadahnuća. Čak i ukoliko *al-Futūḥāt* u svojim snažnim doktrinarnim uporišnim tačkama nije poprimio konačnu formu prije susreta sa zagonetnim mladićem, kasnije je mogao biti revidiran u skladu s nadahnućem koje je uslijedilo nakon susreta.<sup>90</sup> Addas o tome kazuje na sljedeći način:

Bez obzira na to kako neko odabere da protumači tu viziju, bilo bi veoma pogrešno pretpostaviti da je *Futūḥāt* u Ibn ‘Arabījevoj svijesti odmah poprimio svoj konačni oblik čim je on vidio to što je vidio. Upravo suprotno je tačno. Kao što ćemo vidjeti, veoma određena nadahnuća višekratno će imati upliva tokom cijelog postupka sastavljanja – koji će trajati priličan broj godina – i ta nadahnuća će uvijek Ibn ‘Arabīju dolaziti iznenada.<sup>91</sup>

<sup>89</sup> U svojoj biografiji Ibn ‘Arabīja, Addas Meierova tumačenja karakterizira kao “prilično razočaravajuća” i “nejasna”. Pogledati Addas, str. 201, napomena 69.

<sup>90</sup> Princip naknadne dopune, ispravke i dokidanja prisutan je i u znanosti o Kur’anu pod nazivom: *al-nāsiḥ* i *al-mansūḥ*.

<sup>91</sup> Pogledati Addas, str. 203.

Jasno je toliko da *al-Futūḥāt* nije niti može biti “spušten i dān” odjednom, kao što je slučaj s nekim drugim djelima Ibn ‘Arabīja. Riječ je o jednom nadahnjujućem snoviđenju koje ispravlja drugo ili se na njega naslanja u dugom postupku koji je i Ibn ‘Arabīja najčešće nalazio nespremnog. Zaključak je također jasan: iako ishod postepenih i smjenjujućih vizija, *al-Futūḥāt* je u svojoj ukupnosti čedo duhovnog nadahnuća izvanprirodnog ishodišta i to je ono što je važno za našu diskusiju.

Na drugom mjestu čitamo:

Iz tog razgovora bez riječi s Mladićem, rođena je knjiga. Osim što je svjedočanstvo njegove vlastite sudbine i njegovog osobnog vizionarskog iskustva, Knjiga mekanskih otkrovenja je također, prema navodima samog Ibn ‘Arabīja, vjeran prijepis svih stvari koje je mogao domišljavati tog dana u obliku Duha kojega je vidio.<sup>92</sup>

U uvodu svog popisa djela (*Fihris al-muṣannafāt*), Ibn ‘Arabī navedenu tvrdnju proširuje na svoj cjelokupni opus koji nije ništa doli doslovan i vjeran prijepis izvanprirodnih izvornika:

U onome što sam napisao, nikada nisam odredio neki poseban cilj ili namjeru, za razliku od drugih pisaca. Odbljesci Božanskog nadahnuća su mi dolazili i gotovo me savladavali, tako da sam ih iz svoje svijesti mogao izvesti samo tako što bih zapisivao na hartiju ono što bi mi u tim nadahnućima bilo otkrivano. Ukoliko moja djela odaju bilo kakav oblik sastava, taj oblik je izvan piščeve namjere. Neka djela napisao sam po Božijoj zapovijedi koja mi je dolazila u snoviđenju ili putem mističnog otkrovenja.<sup>93</sup>

Očigledni izuzeci od tog pravila su djela za koje je sâm autor ustvrdio da ih je napisao i sastavio kao udžbenike ili priručnike za neke discipline, kao što su skraćene verzije kanonskih zbirki hadisa Buḥārīje, Muslima i *Musnada* imama Ḥanbala o kojima je bilo riječi ranije. Na osnovu nedvosmislenih riječi Ibn ‘Arabīja, ne može biti sumnje u to da su njegova najvažnija i najkontroverznija djela, uključujući prije svega *Fuṣūṣ* i *al-*

<sup>92</sup> Ibid, str. 202.

<sup>93</sup> A. A. Afifi: “Memorandum by Ibn ‘Arabī of His Own Works”, *Bulletin of the Faculty of Arts, Alexandria University*, sv. VIII, 1954, str. 109-117, navod prema *Sufis of Andalusia*, str. 48.

*Futūḥāt*, ali ne isključujući i neka druga, napisana na opisani način prema nebeskom diktatu.

Periodi trajanja tih nadahnjujućih epizoda bili su značajno različiti. Na primjer, djelo pod naslovom *Hilya al-abdāl* napisano je u jednom satu, dok mu je *Fuṣūṣ* dan u jednom snoviđenju čije trajanje nije određeno.<sup>94</sup> Njegov čuveni biograf Maqarrī navodi da je za vrijeme pisanja *al-Futūḥāta*, Ibn ‘Arabī ispisivao tri bilježnice dnevno.<sup>95</sup>

Koliko god ekstravagantne bile pojedinosti njegovih mističnih iskustava, pripovijest o Ibn ‘Arabījevima subjektivnim, neočekivanim i učestalim izletima u *mundus imaginalis*, te posljedično nebeska osnova većine djela koja čine njegov opus *in toto*, za mnoge predstavlja nepriličan i neprihvatljiv materijalni prijestup i ogrešenje o temeljne pretpostavke učenjačke autentičnosti koje je tradicionalna ulema uspostavila kako bi zaštitila integritet muslimanske zajednice kao zajednice Objave, ali i njene interpretativne kolonije, te na taj način u konačnici uspostavila i održala društveni poredak muslimanskih društava. U svjetlu očiglednih razlika u znanstvenim metodama i izvorima između Ibn ‘Arabīja s jedne, i tradicionalne uleme s druge strane, razlozi za međusobnu netrpeljivost i nesporazum dovoljno su vidljivi i jasni.

Ibn ‘Arabījeva metoda je za mnoge među njima neprihvatljiva zato što narušava, ali na značajan način i negira instituciju *isnāda*, vjerovatno najvažnijeg aspekta tradicionalne muslimanske učenosti. Teško je dovoljno upečatljivo predstaviti značaj *isnāda*; nalazimo ga posvuda: u historiografiji, izučavanju poslaničke tradicije i izvjesnog broja drugih temeljnih disciplina. Korespondirajuća institucija *idžaze* i sama je utemeljena na *isnādu* koji ostaje valjan u islamskom pravu, njegovim izvorima i ograncima, tumačenju Kur’ana i brojnim drugim disciplinama. U zabilježenoj povijesti islama, podatak, izreka, saznanje ili tvrdnja bez autentičnog pedigrea i utemeljenosti u provjerljivom sistemu slijedenja iste sve do njenog ishodišta ima malu ili nikakvu vrijednost. Idealno, svi tragovi bi trebali da vode do temeljnog teksta islama, Časnog Kur’ana. Sve što je nemoguće slijediti

<sup>94</sup> Ibid, str. 48.

<sup>95</sup> Šayḥ Aḥmad b. Muḥammad al-Maqarrī al-Tilimsānī, *Nafḥ al-tīb min ġusn al-Andalus al-raṭīb*, ur. Iḥsan ‘Abbās, Dār Šādir, Bejrut, 1408/1988, sv. I, str. 650.



i pozicionirati u toj mreži silnica postaje predmetom izvjesne sumnjičavosti i mogućeg odbacivanja. Kada u zaleđini imamo to na umu, onda je jasno zašto bi pojedinačna poniranja u potrazi za intuitivnim i darovanim znanjem ('*ilm ladunnī*), uz vjerne prijepise istog u širokoj cirkulaciji mogli biti doživljavani kao opasna pustolovina neizvjesnih posljedica. U tom smislu Ibn 'Arabījeva *idžaza* je od najvišeg značaja, upravo jer pokušava usidriti njegovo znanje u univerzalno prihvatljivom i poštovanom sistemu *isnāda*. Taj dokument naknadno pokušava uspostaviti valjan pedigree ukupnosti njegovih znanja u sistemu *isnād* koji ulema prihvata i poštuje. Osnova problema i leži u činjenici da nije veliki broj njegovih značajnih djela, po njegovom vlastitom priznanju, koja se mogu predstaviti kao posljedica tog slijeđenog i naslijeđenog znanja *isnāda* i *idžaze*.

Do koje mjere su plodovi njegovog obrazovanja u tradicionalnom muslimanskom kurikulumu utkani u potku i osnovu njegovih djela? Pitanje je to čiji odgovor zavisi od optike posmatrača. No odgovor na to pitanje, kakav god da jest, umnogome će odrediti i konačan sud i držanje spram Ibn 'Arabīja i njegovog opusa. Mnogima su dovoljne Ibn 'Arabījeve višekratne napomene u kojima se distancira od privilegija (ali i opasnosti) autorstva; Ibn 'Arabī svoju ulogu predstavlja kao zadaću jednostavnog dostavljača onoga što mu je objavljeno bez izmjene ijednog slova, kako je to napomenuo u slučaju *Fuṣūṣa*. Zanimljivo je da neki idu tako daleko da njegova vizionarska iskustva predstavljaju kao nuspojave mentalnog oboljenja prouzrokovanog dugim osamljivanjima i samonametnutom fizičkom tegobom.<sup>96</sup>

Znanja i saznanja koja je Ibn 'Arabī tvrdio da posjeduje, njegovi protivnici među ulemom mogu u najboljem slučaju prihvatiti kao predmnjenja, iako ih većina njih odbacuje odlučno i sveobuhvatno. Određujući faktor rasporeda tradicionalne uleme u tabore Ibn 'Arabījevih protivnika ili sljedbenika jest i odnos pojedinačnih učenjaka prema vizionarskoj literaturi u islamu, njenim metodama, valjanosti i primjenjivosti općenito. Da je takva literatura razložno dobro razvijena u islamskoj tradiciji svjedoči

<sup>96</sup> Takav je slučaj s glasovitim Ḍahabījem. Neki klasični, ali i moderni autori, čini se, slažu se s takvim gledištem. Ateş također navodi da su Ibn 'Arabījeva snoviđenja posljedica bolesti. Pogledati: Ahmet Ateş, "Ibn al-'Arabī", *EI<sup>2</sup>*, sv. III, str. 707.

i razvijen terminološki i konceptualni instrumentarij; nailazimo na termine kao što su *ru'yā* (snoviđenje), *wāqi'a* (događaj), *mubaššira* (radostan nagovještaj u snu), *manām* (san), *wārida*, *ilhām* i *fath* koji, unatoč prefinjenim razlikama u značenju, svi označavaju sličnu stvar: nadahnuće, otkrovenje i sl. Ibn 'Arabī povremeno definira te termine: u *al-Futūhātu* spominje definiciju vizionarskog znanja, objašnjavajući da su vizije, koje on naziva *mubaššira* najavljujući nagovještaji Božanske objave u slučaju poslanika (*awā'il waḥy al-ilāhī*).<sup>97</sup>

U svom kratkom traktatu o sufijskoj terminologiji, on dodaje da je svaki događaj u snoviđenju (*wāqi'a*) ustvari jednak onome što se naziva *wārida*: Božansko nadahnuće koje u različitim oblicima stiže iz oblasti Nevida i ulazi u zonu percepcije ljudi.<sup>98</sup> Njegovo vlastito iskustvo s vizionarskim saznanjima lucidno je sažeto u jednom paragrafu iz uvoda u djelo *Rūḥ al-qudus*. Ondje čitamo:

Kada sam spoznao da je Uzvišeni Bog u mome srcu otvorio kapiju mudrosti i znanja, te kroz njega pustio da teku bujice istih, vidio sam svoje srce kako pliva na otvorenoj pučini kojoj se nigdje ne nazire obala. Tada sam shvatio da je većina tog okeana neposustajuća masa vode bez kraja, šibana žestokim vjetrovima koji pjene njene talase i šalju njihov odjek na sve strane. Nakon toga, pogledao sam u okean znanja, mudrosti i tajni koji se nalazio u mojim prsima i vidio da je uglavnom miran, bez micanja, zaštićen i sklonut od oluje i visokih valova koji su posebno snažni bili dok sam bio u Časnoj Meki. Nakon što sam to vidio [tj. razliku između uzburkanog okeana Božanskih tajanstvenosti i mirne pučine okeana u njegovim prsima] svladao me strašan strah i beskrajn nemir; odlučih da neću izlaziti među ljude, ali mi je tada izričito naređeno da izađem među njih i ponudim im vlastiti savjet kao neodložnu vjersku zadaću koja se stavlja pred mene. Kada sam dolazio pred njih, obično bih samo govorio o Plemenitom Govoru [tj. Časnom Kur'anu], a o ostalim stvarima bih šutio i bio suzdržan. No moj plemeniti prvaku, kad bih ostajao sam u kući, sagledavao bih plodove duhovnog stanja u kojemu sam bio i nisam mogao pronaći nijedan razlog ili poveznicu [za tu razliku]; moje stanje nije imalo nikakve strukture niti sklada [*sabab* i *nasab*], pa sam se plašio da me to Uzvišeni ispituje Svojim ispitima. U osami, imao sam mnoge poteškoće zbog toga, samo Bog zna kolike i kakve. Nisam znao kuda da se

<sup>97</sup> *al-Futūhāt*, II, str. 491, navedeno prema Addas, str. 43, napomena 36.

<sup>98</sup> *Ibid.*

dam, odakle da započnem s čišćenjem duše i kroz ta tumaranja i posrtanja pronašao sam put vraćajući se prvotnim istinama i susprežući svoj *nafs*. Nakon toga sam uvidio kako milosrdan je bio Uzvišeni Bog prema meni kada mi je darovao snoviđenje u kojemu sam vidio sebe kako ulazim u raj, na mjestu gdje nema džehenemske vatre, okupljanja na Sudnjem danu niti polaganja računa za dobra i loša djela; u tom času sam osjetio veliko olakšanje i smiraj.<sup>99</sup>

Nažalost, nebeska duhovna geografija islama nije potpuno zaštićena od upada stranih i neželjenih bića. Imaginarna domaja je svakog časa podložna upadima zlih sila tako da se uobičajen repertoar snoviđenja ima proširiti za nesretni dodatak snoviđenja iza kojih stoje šejtani, džini i druga štetna i nevidljiva duhovna bića. Ti se snovi i označavaju drukčije, kao *ḥulm*.

Takva mogućnost je u osnovi Ibn ‘Arabījeve uznemirenosti o kojoj govori u navedenom odjeljku: sâm nije bio u mogućnosti konačno odrediti istinski izvor nadahnuća i ishodište okeana u svojim prsima sve dok mu Uzvišeni nije podario potvrdno snoviđenje kojim ga je umirio i uspokojio. Kada su u pitanju snoviđenja i vizionarsko saznanje, prilično je očigledno kako štetan utjecaj ista mogu ostvariti u životu vjernika. Tokom perioda života Poslanika islama, prema vjerovanju muslimana, on je bio vrhovni autoritet koji je bio Božanski potpomognut da preduprijedi razarajući utjecaj štetnih i zlih sila. Nakon njegove smrti, islamska tradicija morala je razviti mehanizam kako bi se ta zaštićenost nastavila nenarušena. Uspostavljena su dva jednostavna, ali učinkovita sredstva za ostvarenje tog cilja. Prvo, u pravovaljanom predanju od Poslanika se prenosi da je rekao: “Ko god u snoviđenju vidi mene, može biti siguran da je vidio mene, a ne ikoga drugog”. Kako za života, tako i nakon smrti, prema vjerovanju muslimana jedina osoba koju zle sile ne mogu uprizoriti bio je Božiji Poslanik. Drugo sredstvo je rođeno iz nužde da se zaštiti ono što nije zaštićeno: sve ono što se tiče doktrina i prakse islama, a što je u sukobu s Objavom neizostavno je odbačeno kao novotarija i zastranjenje. Muslimanski učenjaci, kao nasljednici Poslanika, na sebe su preuzeli zadaću donošenja presude. Njihovo duhovno i vjersko nadgledanje ponajmanje se ticalo snoviđenja, već mnogo više pozicioniranih izvora znanja u epistemološkoj hijerarhiji islama. Tako, naprimjer, iako je riječ o drugom izvoru islama, svaka

<sup>99</sup> *Rūḥ al-qudus*, str. 11-12.

poslanička predaja koja je značenjem oprečna poruci i načelima Objave odbacuje se bez obzira na svaku drugu okolnost.<sup>100</sup>

Poteškoća je, prirodno, u tom što su značenja Objave rijetko jednostavna i odmah dokučiva, bez mogućnosti različitog tumačenja. Razlike, najblaže rečeno, između Ibn ‘Arabija i njegovih protivnika među ulemom mogu biti uzrokovane vjerovanjem u različitu ili drukčiju duhovnu geografiju. Stoga nije čudno što je Ibn ‘Arabī učestalo posezao za prvim zaštitnim sredstvom: glavni protagonist svih njegovih snoviđenja je Poslanik islama, veoma rijetko iko drugi poput zagonetnog mladića ili samog Uzvišenog.

Pored svih drugih aspekata postojeće kontroverze, postoji još jedna okolnost koja se izvorno tiče nadahnjujućeg temelja njegovih djela, a koja prihvatanje Ibn ‘Arabijeveg opusa otežava mnogim muslimanima; to je neprikosnovenost i beskompromisnost njegovih djela; to “sve ili ništa” koje je teško prihvatljivo i za obične vjernike, posebno one učene među njima. I taj apsolutistički zahtjev i očekivanje za prihvatanjem spada u nepovredive prerogative Objave. Dok je nadahnuta priroda njegovih najvažnijih djela mogla istovremeno biti i nadahnjujuća za mnoge muslimane kroz dugi niz stoljeća, ista okolnost je, u sadejstvu s uskom marginom manevarskog prostora za sumnjičave čitatelje, olakšala odbacivanje istih tih djela kod mnogih drugih i tako njegov opus učinila jedinstveno polarizirajućim. Ishodeći od Pečata muhammedanskog bogougodništva kao vjeran prijepis Božanskih diktata, njegove ideje imale su biti prihvaćene u potpunosti, i u korijenu i u granama, listovima i plodovima, ili, pak, biti odbačene na jednako beskompromisan način. U stvarnosti, neminovno je postojala i još uvijek postoji cijela lepeza mogućih odnosa: od onih koji taj opus i sve njegove implikacije prihvataju *in toto* a da nikad ne dovedu u pitanje niti jednu njegovu postavku, preko djelomičnog prihvatanja uz određene zadržke, pa sve sve do potpunog odbacivanja. Suočeni s tako nemilosrdnim izborom, mnogi su se odlučili za potonje.

Vjerovanje i pouzdanje koje u njegova djela i njegove ideje polažu njegovi sljedbenici i pristalice istinski su izvanredni; u najmanju ruku izvanred-

---

<sup>100</sup> Nimalo lagan zadatak uzimajući u obzir da se Objava, kao i korpus poslaničke tradicije, na jedinstven način nudi tumačenju i različitom interpretiranju.

ni koliko i žustrina s kojom njegova djela i ideje odbacuju njegovi protivnici. Prvi su uglavnom ostali nedirnuti ozbiljnim kontroverzama koje su kružile o osnivaču njihove škole mišljenja i uvjerenja. Umjesto toga, glavninu snaga usmjerili su na tumačenje i uređeno izlaganje njegovih ideja i učenja, tek povremeno se osvrćući na neke optužbe protivnika, formirajući tako jednu od najpostojanijih i najutjecajnijih tekstualnih zajednica islama u postklasičnom periodu. Time ne želimo reći da nikako nisu učestvovali u odbacivanju optužni Ibn 'Arabījevih kritičara; upravo obratno. Ono što je izvjesno jest da su argumenti obiju strana ostali manje-više nepromijenjeni.



Dio drugi





## Poglavlje II

### Prijeosmanska Anadolija i Šejh

Na začuđujuće sličan način kao i Ibn ‘Arabĳeva rodna Andaluzija, Anadolija je još jedna pogranična oblast muslimanskog svijeta kojoj je bilo predodređeno da na povijesni razvoj muslimanske civilizacije ostavi trajni utjecaj. Bio je to dom i oblast utjecaja Seldžuka Ruma koji su se na kraju svog povijesnog hoda rastočili u brojne manje dinastije i oblasti, od kojih će jedna biti jezgro razvoja osmanske dinastije, posljednjeg velikog muslimanskog carstva.

### Prijeosmanska Anadolija: povijesne okolnosti

Unatoč opsežnim studijama i na evropskim jezicima i na turskom jeziku,<sup>101</sup> naše razumijevanje političke povijesti prijeosmanske Anadolije, čak i proste hronologije još uvijek nije lišeno značajnih nedoumica i nejasnih tača-

---

<sup>101</sup> Neke značajne studije kojima sam se koristio prilikom pisanja ovog poglavlja uključuju: *A History of the Seljuks: Ibrahim Kafesoğlu's Interpretation and the Resulting Controversy*, prijevod i uvod Gary Leiser, Southern Illinois University Press, 1988; Kerimü'd-din Mahmûd Aksaraylı, *Musâmeretü 'l-ahbâr: Mongollar zamanında Selçukları tarihi*, ur. Osman Turan, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1944; Mükrimin Halil Inanç, *Türkiye tarihi Selçuklar devri*, Istanbul Üniversitesi Yayınları br. 240, Istanbul, 1944; Aydın Taneri, *Türkiye Selçukları kültür hayatı: Menâkibü 'l-arifin 'nin değerlendirilmesi*, Bilge Yayınları, Konya, 1978; Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey*, Taplinger: New York, 1968. Za kritičku bibliografiju radova o različitim aspektima seldžučkog sultanata pogledati: *Selçuklu tarihi, Alparslan ve Malazgirt bibliografyası*, Ankara, Millî Eğitim Basımevi, 1971; te Kosuke Shimizu, *Bibliography of Saljuq Studies*, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo, 1972.

ka. Bezbrojne manje pogranične kneževine koje su nastale nakon sudbo- nosne pobjede Alp Arslana u bici kod Malazgirta (463./1071.) vremenom su postale sastavni dio stabilnijeg sistema vladajućih kuća kao što su bili danišmendijski vladari koji su postali dio dugotrajnog seldžučkog sulta- nata Ruma. Seldžuci Ruma su, poznato je, tek dio šire Seldžučke imperi- je koja je u svome sastavu objedinjavala središnje zemlje muslimanskog svijeta, Središnju Aziju i Iran. Nakon sloma te krovne političke strukture koja se najčešće naziva sultanat Velikih Seldžuka, pojavilo se nekoliko ogranaka vladajuće kuće Seldžuka koji su nastavili vladati u provincija- ma i pojedinim oblastima nekadašnje jedinstvene imperije. Najutjecajnije skupine su sljedeće:

- Seldžuci Iraka (vladali od 511./1117. do 590./1194.)
- Seldžuci Sirije (vladali od 470./1078. do 511./1117.)
- Seldžuci Kirmāna (vladali od 432./1041. do 583./1187.)
- Seldžuci Rūma (vladali od 469./1077. do 706./1307.)

Seldžuci Ruma nastavili su vladati u Anadoliji gdje su iz svoje prijestol- nice u gradu Konji pod upravom držali veći dio Male Azije od 463./1071. do 708./1308. godine.<sup>102</sup> Nakon poraza u bici kod Köse Dağa od strane Mongola 825./1423. godine, morali su prihvatiti njihovu vrhovnu vlast i nastaviti kao vazali dinastije Il-hanida.<sup>103</sup> Dosadašnje povijesne studije seldžučkog perioda uglavnom u drugom planu drže intelektualni, kulturni i vjerski aspekt tog perioda, stavljajući u prvi plan političku i vojnu povijest dinastije. Situaciju dodatno pogoršava opći nedostatak povijesnih izvora, kao i različita i potpuno oprečna tumačenja postojećih izvora. U svjetlu promicanja i izdašnog mecenata koji su seldžučki sultani pružali učenja- cima i umjetnicima, kao i mnogobrojnih arhitektonskih projekata koje su

---

<sup>102</sup> Posljednji seldžučki sultan Ruma bio je Ğiyāṭ al-dīn Mas'ūd II koji se sa svojim neća- kom 'Alā' al-dīnom Kayqubādom tri puta naizmjenično smjenjivao na tronu, prije nego je umro 708./1308. godine. Umro je u Kajseriju, ali je ukopan u mjestu Simrije, nedaleko od Amasije. Vidjeti Niğdeli Kadı Ahmed, *Fatih Kütüphanesi* br. 4519, fol. 302, ovdje na- vedeno prema *Fatih devrinde Karaman eyaleti vakıfları fihristi*, ur. Feridun Nâfiz Uzluk, *Vakıflar umum müdürlüğü neşriyatı*, Ankara, 1958, str. 2.

<sup>103</sup> Clifford E. Bosworth, *The Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Handbook*, Edinburg University Press, Edinburg, 1967, str. 116-117.

inicirali, opći manjak izvora za izučavanje tog perioda povijesti nije lišen izvjesne ironije.<sup>104</sup> Za cijeli taj navedeni period danas imamo samo dvije kompletne povijesne hronike, ograničenih dometa i upotrebljivosti. Obje su službene, dvorske povijesti koje su napisane na zahtjev vladara od strane dvorskih povjesničara i hronologa koji su, bez iznenađenja, povijest doživljavali i istoj pristupali kao slijedu značajnih političkih i vojnih događaja, te popisu uspjeha i postignuća njihovih mecena. Usprkos tome, i zbog nedostatka drugih izvora, navedne hronike od velike su važnosti za izučavanje seldžučkog perioda uprave u Anadoliji. Prvu hroniku je napisao turski povjesničar i pjesnik Qāḍī Burhān al-dīn Abū Naṣr b. Mas‘ūd koji je napisao hroniku u stihu na perzijskom jeziku pod naslovom *Anīs al-qulūb* i predstavio je ‘Izz al-dīnu Kaykāwūsu I (vladao od 607./1211. do 617./1220.). Druga je nešto poznatije djelo Ibn Bībija pod naslovom *al-Awāmir al-‘Alā’iyya fī al-umūr al-‘alā’iyya*, također napisano na perzijskom jeziku. Ova druga hronika je vjerovatno najznačajniji izvor koji imamo na raspolaganju za izučavanje povijesti Seldžuka Ruma. S obzirom na to da su oba djela tipične političke hronike, u njima ne nalazimo gotovo ništa od značaja za rekonstrukciju kulturnih i intelektualnih prilika perioda o kojemu je riječ. Da bismo taj nedostatak koliko-toliko otklonili i makar pokušali prikazati ukratko vjerske i kulturne prilike perioda, moramo posegnuti za dodatnim izvorima koji se uglavnom sastoje od diplomatske korespondencije, a od posebnog su značaja i zakladnice (*waqfiyya*).

Postoji, također, odvojen literarni žanr koji objedinjuje epsku tradiciju o gazijama i hagiografska djela o životima i podvizima muslimanskih bogougodnika koji su na vjerski i kulturni život Anadolije ostavili trajni trag kao što su Mawlānā Rūmī, Hāḡī Bektaṣ i drugi. Nedostatni podaci o društvenim i kulturnim prilika tokom uprave Seldžučkog sultanata dolaze uglavnom iz tih *manāqib* izvora.<sup>105</sup> Kao što je dobro poznato, među-

<sup>104</sup> O islamskoj arhitekturi seldžučkog i osmanskog perioda, među brojnim djelima, može se spomenuti standardno: Behçet Ünsal, *Turkish Islamic Architecture in Saljūq and Ottoman Times 1071-1923*, London, 1959; i Albert Gabriel, *Monuments turcs d’Anatolie*, sv. I-II, Paris, 1931-1934.

<sup>105</sup> O važnim izvorima iz žanra *manāqib* literature za studij turske povijesti pogledati: İsmail Hakkı Mercan, “Türk tarihinin kaynaklarından olan bazı menakibname ve gazavatnameler hakkında”, *Sosyal bilim dergisi*, 2003, sv. 6, str. 107-130.

tim, ova vrsta izvora veoma često je nepouzdana jer kombinira mitološke i povijesne elemente, pa je krajnji rezultat veoma često upitne vrijednosti. Vjerovatno najznačajniji izvor iz te kategorije jest *Manāqib al-‘arīfīn* biografija Ğalāl al-dīna Rūmīja i njegovih potomaka koju je napisao njegov sljedbenik Aflākī. To je djelo do sada uglavnom služilo za rekonstrukciju društvenih i vjerskih prilika Anadolije pod seldžučkom upravom.<sup>106</sup>

Druga dva slična djela, u poređenju s Aflākījevima, znatno manje vrijednosti, su *Saltuqnāma* Abū al-Ḥayra al-Rūmīja iz XV stoljeća koja donosi životopis polumitskog muslimanskog junaka Sarı Saltuka, te *Vilayatname-yi Hāḡī Bektaş*. Čak i čisto djela vjerske provenijencije poput *Mirṣād al-‘ibād* Naḡm al-dīna Dāye, te književna djela poput *Divana* Sultana Veleđa nisu potpuno bez značaja za izučavanje društvenih prilika u prijeosmanskoj Anadoliji.

Čuveni turski povjesničar Fuad Köprülü o Aflākījevima *Manāqibu* kaže sljedeće:

U određenom broju pitanja i slučajeva koje sam proučavao našao sam da se Aflakijev prikaz potpuno slaže s drugim najpouzdanijim izvorima koje imamo na raspolaganju, uključujući i epigrafske materijale. Uistinu, ovo manāqib djelo koje je često bazirano na onome što je autor čuo ili vidio, napisano je pažljivije nego neke hronike. Rekao bih, stoga, da je riječ o jednom važnom prvorazrednom izvoru.<sup>107</sup>

Nije moguće, a ni neophodno, navoditi ovdje detaljnu analizu izuzetno složene etničke i vjerske slike Anadolije neposredno nakon turskog upada. Još uvijek na raspolaganju ne posjedujemo fokusirane studije (pa posljedično tome, ni potpuno razumijevanje) situacije u vezi s jezikom, književnošću, ali i arhitekturom i drugim izražajnim oblicima koji su dominirali među Seldžucima Ruma od početka XI stoljeća. Ostavljajući po strani opće siromaštvo povijesnih izvora, prihvatljiv pregled prilika koji bi proizišao iz pažljive analize dostupnih materijala teško je postići uslijed

<sup>106</sup> Jedno moguće pojašnjenje tog učestalog korištenja ovog izvora, osim njegove očigledne povijesne vrijednosti, je i rani francuski prijevod istog koji je sačinio Clement Huart pod naslovom: *Les saints des derviches tourneurs. Récits traduits du persan et annotés par Clement Huart*, dva sveska, Paris, 1918-1922.

<sup>107</sup> Pogledati Mehmed Fuad Köprülü, *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion: Prolegomena*, engleski prijevod Gary Leiser, 1993, str. 39, dalje u tekstu: Islam in Anatolia.

veoma dubokih zasada oprečnih ideoloških interpretacija. To je, svakako, najvidljivije u modernim turskim studijama republikanskog perioda. Turski učenjaci su bili veoma radi naglasiti da je seldžučko kulturno naslijeđe Ruma unikatno tursko po genezi i dometima, ostavljajući po strani druge utjecaje koji su očigledno prisutni.

Drugi učenjaci, pak, pokušavali su po svaku cijenu održati liniju kontinuiteta i formi u suštini između Seldžuka Ruma i Velikih Seldžuka Irana. Već iz samih imena nekolicine seldžučkih vladara jasan je utjecaj čak i prijeislamske iranske tradicije; ako tome dodamo kršćansku komponentu, ne samo u etničkom smislu Grka, Jermenaca i Sirjačana koji su naseljavali te oblasti, već i u vjerskom smislu pravoslavne tradicije i jednog broja preživjelih kršćanskih jeresi, tek u naznakama ocrtavamo konture jednog složenog srastanja koje se desilo u Anadoliji od XI do kasnog XIII stoljeća.

Zbog geografskog položaja pradomovine oğuskih plemena u Središnjoj Aziji, njihovog nomadskog načina života i navodne heterodoksne forme islama koji je bio duboko prožet drevnim šamanskim tradicijama, društvene i vjerske tradicije Seldžuka Ruma uglavnom se posmatraju u okviru upostavljene dihotomije između sjedilačkog i nomadskog stanovništva.

Pišući o turskoj komponenti anadolskog stanovništva, termini poput Oğuz ili Turkmen trebaju biti uzeti više kao generički, nego specifični. Etnički sastav Turaka koji su došli i naselili se u Anadoliji je sve nego monolitan. U različitim periodima, Turci iz ogranaka Kipčaka, Havarazmija, Ak-kojunlu, Kara-kojunlu, te različite monglosko-turske skupine ušle su u Anadoliju i tamo se naselile. Slično je i s kršćanskim stanovništvom koje se dijelilo na Grke koji su živjeli uglavnom u gradovima (ili su bili već helenizirani pripadnici drugih etničkih zaleđa), i ruralnog stanovništva koje je bilo mnogo manje izloženo procesu helenizacije.<sup>108</sup>

Jednako tako je i vjerski život rane Anadolije predstavljen prema linijama gornje podjele na urbano i ruralno. Među ruralnim stanovništvom Anadolije i nomadskim turkmenskim plemenima koja su se opirala seden-terizaciji, lokalni su elementi i drevna vjerovanja pronalazili plodno tlo i

<sup>108</sup> Doukas, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks: An Annotated Translation of 'Historia Turco-Byzantina'*, prijevod i bilješke Harry J. Magoulias, Wayne State University Press, Detroit, 1975, str. 44.

opirali se nadolazećoj evangelizaciji i islamizaciji na jednak način. Anadolija je bila najveća bizantijska pokrajina i njen religijski značaj jasno je uočljiv iz prostog broja crkava, manastira i mauzoleja koji svjedoče o intenzivnoj vjerskoj i misionarskoj aktivnosti na tom prostoru.<sup>109</sup>

Usprkos tom dojmu koncentrirane pravovaljanosti i pobožnosti, plato Male Azije udomio je nekoliko heretičkih pokreta velike vitalnosti i zamjetljive geografske rasprostranjenosti. Dva najvažnija rana heterička pokreta nastala unutar kršćanstva na prostoru Male Azije su novo proroštvo (montanizam) i paulicijanska jeres čiji se sljedbenici različito nazivaju kao Paulicijani, Bogomili i Mesalijani. Oba kulta bila su u očiglednoj suprotnosti s učenjima kalcedonskog kršćanstva. Tome treba još dodati i prisustvo manihejstva koje se bilježi u jednom broju bizantijskih tema u Maloj Aziji.<sup>110</sup> Najveći izazov zvaničnim učenjima pravoslavne crkve, međutim, doći će od strane monofizita koji su u Anadoliju naseljeni u desetom i jedanaestom stoljeću kao posljedica bizantijske politike premještanja stanovništva. Prisutno uglavnom među jermenskim i sirjačkim stanovništvom, monofizitsko učenje je imalo dvojnu prirodu i istovremeno je predstavljalo oprečnost kalcedonskom kršćanstvu i kulturni otpor nasrtajima helenizacije. Bio je to očajnički pokušaj navedenih zajednica da očuvaju vlastiti kulturni i jezički identitet. Rasprostranjenost monofizitskog učenja u središnjoj i istočnoj Anadoliji, kao i učešće monofizita u bici kod Malazgirta, općenito se smatraju glavnim uzrocima teškog poraza bizantijske vojske od Turaka. Sve su to dobro poznati obrasci koje ćemo susretati i kasnije kroz povijest.

---

<sup>109</sup> Speros Jr. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, University of California Press, 1971, str. 34-35; dalje u tekstu: Vryonis.

<sup>110</sup> Preglednu studiju dualističkih jeresi kroz povijest nudi Yuri Stoyanov, *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, Yale University Press, 2000, koja donosi i obimnu bibliografiju tog fenomena. U knjizi postoji i odvojeno poglavlje koje se tiče pitanja jeresi u bizantijskoj Anadoliji, str. 169. Vryonis smatra da je jedan od glavnih faktora koji je omogućio širenje jeresi među kršćanima u Anadoliji premještanje prijestolnice u Konstantinopolis, kao i rušenje velikog broja crkava i manastira u Anadoliji. Pogledati Vryonis, str. 252.

Konačno, gubitkom velike teritorije i uništenjem velikog broja crkava i manastira dodatno je osnažen izazov jeresi koja je zahvaljujući tim okolnostima preživjela dugo u naredna stoljeća.

## Turska komponenta

Nesumnjivo je da su sufijске skupine odigrale središnju ulogu u uspostavljanju ranog muslimanskog društva u Anadoliji.<sup>111</sup> Čuveni osmanski povjesničar navodi četiri glavne skupine sufija koje su ušle u Anadoliju i aktivno učestvovalе u širenju islama među tamošnjim stanovništvom:

U Rum su ušle četiri skupine stranaca i putnika; prva su gazije Ruma (*gaziyan-i Rum*), druga su ahije Ruma (*ahiyān-i Rum*), treća su abdali Ruma (*abdalan-i Rum*) i četvrta su badžije Ruma (*baghiyan-i Rum*). (Aşikpaşazade, ur. 'Ālī, str. 201)

Sve te skupine su na ovaj ili onaj način povezane sa sufijским učenjima i principima i odigrale su određenu ulogu u širenju islama u Anadoliji, pojedinačno ili u sadejstvu. Poznato je i to da su neki sufijски prvaci slali kontingente svojih sljedbenika kako bi aktivno učestvovali u osvajanjima, kao što je slučaj Abū Ishāqa al-Kāzarūnīja iz Širaza. Prisustvo kazerunijских derviša dokumentovano je u prijeosmanskoj Anadoliji sve do polovine XIV stoljeća.

Kao što je naprijed već rečeno, Fuad Köprülü kao pionir izučavanja društveno-političkih prilika muslimanskog društva Anadolije prvi je uspostavio dihotomni model za sufije koji su se nastanili u Anadoliji. Prema tom modelu, moguće je identificirati dvije osnovne kategorije sufija: sufijски prvaci koji su živjeli u gradovima, koji su uživali zvaničnu potporu seldžučkih vladara dok su istovremeno bili predani pokrovitelji i propagatori pravovjernog islama, te putujući derviši koji su predstavljeni kao zagovaratelji heterodoksnog islama prožetog duboko ukorijenjenim nasla-

<sup>111</sup> Isti trend bit će nastavljen i na Balkanu gdje su najraniji turski misionari bili gotovo bez iznimke sufije. Najpoznatiji među njima, ili jedan od rijetkih koji je eksplicitno imenovan je i polulegendarna ličnost po imenu Sarı Saltuk. Pogledati: Ömer Lütfi Barkan, "İstila devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zaviyeler", *Vakıflar dergisi*, sv. II, Ankara, 1942, str. 279-304.

gama prijeislamskih šamanističkih elemenata u vjerovanju i praksi koje su sa sobom ponijeli i zadržali još od vremena prebivanja u Središnjoj Aziji.<sup>112</sup>

U prvu kategoriju spadaju brojni poznati sufijski prvaci koji su cijeli svoj život, ili neki njegov dio, proveli u seldžučkoj Anadoliji. Tu možemo imenovati Ibn ‘Arabīja, Ğalāl al-dīna Rūmīja, Awḥad al-dīna Kirmānīja,<sup>113</sup> Šadr al-dīna al-Qūnawīja, ‘Aḫf al-dīna Tilimsānīja, al-Ğandīja, Farġānīja i druge. Zanimljivo je da i sam Köprülü, zanemarujući sve njihove međusobne razlike u gledištima, s puno samopouzdanja iznosi tvrdnju da su svi oni bili zagovaratelji i branitelji jedne šire sufijske filozofije koju je Ibn ‘Arabī pokušavao raširiti “prilično suhim i nejasnim simbolizmom”.<sup>114</sup> Činjenica da ovaj popis, uz izuzetak Ğalāl al-dīna Rūmīja i mogući dodatak neko-licine drugih poput Dāwūda al-Qaysarīja, pa u izvjesnom smislu i Naġm al-dīna Dāye, donosi imena najvažnijih članova Ibn ‘Arabījeve tekstualno-interpretativne zajednice, opravdava takvu tvrdnju. Cjelokupna duhovna i učenjačka karijera Ibn ‘Arabījevog saputnika i učenika Tilimsānīja, Ibn ‘Arabījevog glavnog učenika i nasljednika al-Qūnawīja, njegovog učitelja Kirmānīja bile su posvećene širenju njegovih učenja.

Pored ovih značajnih zagovaratelja i branitelja Ibn ‘Arabīja, Köprülü među urbane sufijske prvake ubraja i pripadnike rifā‘ijskog, beктаšijskog, a kasnije i mevlevijskog reda. Unatoč zvaničnoj podršci koju su mnogi od njih uživali kod vladajuće kuće, ali i velikom ugledu koji su među muslimanima imali, konture njihovog urbanog prebivališta značile su da će i njihov utjecaj uglavnom ostati prisutan među gradskim stanovništvom. Činjenica da su široke mase naseljene izvan gradskih središta ostale izvan

<sup>112</sup> Tek u modernoj znanosti ta podjela je dobila čvrste okvire. Ne postoje čvrsti i nedvojbene dokazi koji bi ukazivali da su sufije tog vremena sebe dijelile prema linijama sjedi-lačkog/ortodoksnog i nomadskog/heterodoksnog stanovništva. Iako je model prvi razvio Köprülü, mnogi drugi koji su pisali o sufijskim skupinama u Anadoliji i drugdje nakon njega su ga usvojili. Upečatljiv primjer primjene je i djelo u kojem se navedeni dihotomni model održava: J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, 1998, str. 22.

<sup>113</sup> O njemu i sufijskom bratstvu *awḥadiye* koji je nastao nakon njegove smrti i imenovan po njemu vidjeti: Mikâil Bayram, *Şeyh Evhadü’ d-din Hâmid El-Kirmânî ve evhadiyye tarikati*, Damla matbaacılık, Konya 1993, 141 str.

<sup>114</sup> *Islam in Anatolia*, str. 10; Vidjeti također Köprülü, *Les origines de l’empire ottoman*, De Boccard, 1935, str. 95-120.



domašaja njihovog utjecaja samo je dodatno proširila već postojeći jaz između dvije društvene skupine.

Köprülü nasuprot njima pozicionira mnoge turkmenske duhovne prvake, šejhove jesevijskog reda, melamijske i kalenderijske lutajuće dervise koji su se slobodno kretali Anadolijom prenoseći svoja uvjerenja na spontan i mnogo manje organiziran način. Zadužen za utaženje duhovnih potreba turkmenskih nomada, turkmenski *bābā* u Köprülüovom modelu tek je nešto više od površno islamiziranog *bahšija* i *özana* šamanske tradicije Središnje Azije.

Dvije skupine razlikovale su se i po dometima i pristupima pitanju širenja islama. Dometi urbanih sufijskih prvaka bili su značajno ograničeni ne samo njihovim gradskim prebivalištem, već i jezičkim barijerama jer je u principu bilo riječi o govornicima i korisnicima arapskog i perzijskog jezika koji su imali malog upliva u kulturni i vjerski život turkmenskih nomada labavo organiziranih pod vodstvom plemenskih starješina i *bābā*. Osim što su često ispoljavali heterodoksna vjerska učenja i prakse, potonja skupina često je predstavljala jezgro društvenog protesta i prepreku na putu formiranja homogene muslimanske zajednice među stanovnicima prijeosmanske Male Azije.

U stvari, gotovo uniformno turkmenski nomadi Anadolije doživljavani su i predstavljani kao neugodna negativnost tadašnjeg društva. Tako Mihael Sirijac u svojoj *Hronici* navodi da su “zemlju izložili surovom razaranju i pljački”.<sup>115</sup> Na jednak način Ğalāl al-dīn Rūmī, prema navodima zabilježenim u djelu *Manāqib al-‘arīfīn* bio im je izrazito nenaklonjen. *Manāqib* bilježi pripovijest o susretu tokom kojega se Ğalāl al-dīn pohvalno izražava o “konstruktivnom” karakteru Grka, i sučeljava ga s “destruktivnim” karakterom Turkmena:

Poznata je pripovijest o tome da je jednog dana šejh Šalāh al-dīn unajmio turske radnike da mu poprave zid vrta koji se bio srušio. Mawlānā Rūmī, vidjevši to, reče: Šalāh al-dīn *efendi*, kad trebaš građenje, onda treba unajmiti

<sup>115</sup> Michael the Syrian, III, 170-171, navod prema: Vryonis, str. 279.

grčke radnike; kad, pak, trebaš rušenje, trebaš unajmiti turske radnike jer je građenje svijeta ostavljeno Grcima, a njegovo razaranje Turcima.<sup>116</sup>

I tu izjavu potrebno je sagledati u kontekstu šireg doživljavanja sred-njoazijskih turkmenskih i mongolskih skupina i plemena koja će biti elementi razrušenja središnjih muslimanskih zemalja kao jedan od predzanaka kraja svijeta, što je dobro poznata tema u islamskoj literaturi tog vremena.

S druge strane, upravo Rūmī, i Aflākījev prikaz njegovog života, dovode u pitanje Köprülüov model binarne podjele. Uprkos povijesnoj mogućnosti i velikoj pomoći koju model nudi za izučavanje društveno-religiozne situacije u prijeosmanskoj Anadoliji, binarni model veoma očigledno nije primjenjiv u svim slučajevima, a slučaj Ğalāl al-dīna može poslužiti kao ilustrativan primjer. Iako je pripadao ogranku takozvanih gradskih sufija i zagovarao je ortodoksni islam, uživajući pri tome zvaničnu podršku seldžučke dinastije, upravo je njegov duhovni *alter ego*, lutajući derviš po imenu Šams-i Tabrīzī na njega izvršio najdublji utjecaj i preokrenuo tok njegovog života i učenja, nadahnjujući neke od najboljih primjera lirske i mistične poezije na perzijskom. Tako slučaj jednog od najznačajnijih sufijskih prvaka prijeosmanske Anadolije, čiji će utjecaj uskoro odlučujuće utjecati i na vjerske tokove nastajuće Osmanske države i društva, jasno izlazi iz okvira utvrđene binarne opozicije superiornosti i inferiornosti između urbanih i ruralnih derviša. Isto se može ustvrditi za Faḥr al-dīna ‘Irāqīja koji je preko Šadr al-dīna al-Qūnawīja bio u vezi s takozvanim gradskim sufijskim krugovima, a u isto vrijeme je vodio život lutajućeg derviša. Njegov urbani karakter je još moguće vidjeti u činjenici da je ugledni Mu‘īn al-dīn Pervane za njega dao izgraditi tekiju u Amasiji.<sup>117</sup>

S druge strane, povezanost s gradskim sufijskim krugovima nije uvijek značila i političku odanost seldžučkom vladaru. Takav je slučaj dvojice

<sup>116</sup> Šams al-dīn Aḥmad al-Aflākī al-‘Ārifī, *Manāqib al-‘ārifīn*, ur. Tahsin Yazıcı, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1980, sv. II, str. 721. Pogledati također: *Les saints des derviches tourneurs: récits traduits du persan et annotés par Clement Huart*, Paris, 1918-1922, sv. II, str. 208-9.

<sup>117</sup> Šams al-dīn Aḥmad al-Aflākī al-‘Ārifī, *Manāqib al-‘ārifīn*, sv. I, str. 400; Ethel Sara Wolper, *Patronage and Practice in Saljuq and Early Beylik Society: Dervish Lodges in Sivas, Tokat and Amasya*, neobjavljena doktorska disertacija, University of California Los Angeles (UCLA), 1994, str. 41.

manje poznatih uglednika: to su Faḥr al-dīn ‘Alī, *ṣāḥib dīwān* (državni ministar) i već spomenuti Mu‘īn al-dīn Pervane visoko pozicionirani upravitelj pokrajine. Iako su obojica bili povezani s gradskim, mevlevijskim krugovima, obojica su osnovali vlastite vladajuće kuće opirući se središnjem autoritetu.<sup>118</sup> U slučaju potonjeg, njegova politička pustolovina je doživjela uspjeh i on je ustanovio kratko vladajuću političku dinastiju. Općenito uzevši, toliko je dodira i prožimanja između dvije skupine da binarni model, uz sve prednosti i olakšice koje donosi, teško može biti održiv.

## Ibn ‘Arabī i prijeosmanska Anadolija

Među mnogobrojnim varijablama Ibn ‘Arabījevog života i karijere, postoji nekoliko konstanti; neprestano gibanje, kretanje i pomjeranje jedna

<sup>118</sup> Prozno djelo Ćalāl al-dīna Rūmīja, *Kitāb fīhi mā fīhi*, sadrži mnogobrojne spomene Pervane; ustvari, mnoga “kazivanja” Rūmīja usmjerena su lično njemu. Iz teksta knjige je vidljivo da je Ćalāl al-dīn Rūmī imao ulogu ličnog savjetnika i duhovnog predvodnika upravitelja Pervane, nudeći mu uputu i odobravajući njegove postupke, uključujući i njegovu političku povezanost s Mongolima. Kao primjer, navest ćemo nekoliko isječaka iz navedenog djela koji su vrijedni pažnje u tom smislu:

“Pervane reče: ‘Noć i dan moje srce i moja duša su željni služenja Uzvišenom Bogu, ali zbog moje zaokupljenosti poslovima s Mongolima, nisam u prilici da toj želji udovoljim kako bih htio.’ Prvak odgovori: ‘I to su djela koja se čine zbog Boga, jer su to djela koja će uspostaviti mir i sigurnost muslimanima i njihovim zemljama. Ti si založio sebe, svoj imetak i svoje tijelo, da njihova srce dovedeš do tačke gdje će drugi muslimani moći u miru i sigurnosti da se posvete pokoravanju Bogu. Stoga, i tvoje djelovanje spada u dobra djela.’”  
 “Prvak reče: ‘Žudio sam za tim da te pozovem k sebi, ali znajući kako si zauzet bavljenjem koristima ljudi, odlučio sam te poštediti truda i napora.’ Pervane reče: ‘Ova zadaća mi je bila na plećima. Sada kad je hitnost prošla, ja ću više moći biti tebi na usluzi.’ Prvak reče: ‘Nema razlike; sve je to ista stvar. Ti si tako blagonaklon i dražestan da je to sve za tebe ista stvar. Kako govoriti o tegobama? Ja sam svjestan da si danas ti taj koji je zaokupljen činjenjem dobrih djela i milosrđem, ja se okrećem tebi.’”

Pogledati *Discourses of Rumi*, preveo A.J. Arberry, Samuel Weiser, New York, 1972, kazivanja #3, str. 23 i kazivanja #12, str. 63. Perzijski izvornik djela koji je priredio Badī‘ al-zamān Furūzānfar (Amīr Kabīr, Tehran, 1369 š=1990) u indeksu na kraju djela bilježi ime Pervane na više od deset mjesta. Pogledati *Ketāb-e fīhi mā fīhi*, str. 365. Al-Aflākījev *Manāqib al-‘arīfīn* također sadrži mnoge pripovijesti o Rūmījevom bliskom odnosu s Pervanom. Pogledati, na primjer, prvi svezak tog djela na stranicama: 99, 100, 108, 118, 122, 129, 145, 151, 157, 181, 183.

je od tih konstanti. *Siyāḥa* i *sayr* bili su njegov način života u vremenu kada je putovati značilo učiti. U svjetlu tog polunomadskog životnog puta Ibn ‘Arabīja nije uvijek jednostavno ustvrditi tačno kada se nešto dogodilo, uključujući i njegov konačni odlazak s muslimanskog Zapada. Godine 597./1200. posjetio je grad Fes po treći put i slijedeće godine je krenuo na istok, naizgled nikad se više ne vrativši u svoju rodnu Andaluziju.<sup>119</sup> Njegovo putovanje u Meku s namjerom obavljanja hodočašća bilo je postepeno, prožeto dugim ili kraćim zadržavanjima i boravcima u Tunisu i Kairu. Kao i svi važni događaji u njegovom životu, i njegovo putovanje na istok došlo je kao posljedica i zaključak jednog mističnog snoviđenja koje je doživio u andaluzijskom primorskom gradu *Ġazīrat al-ḥaḍrā’* (Algeciras) 589./1193. godine. Mnogo godina kasnije, u razgovoru sa svojim najbližim učenikom i, moguće, posinkom, Šadr al-dīnom Qūnawījem, Ibn ‘Arabī u ispovijednom tonu prepričava doživljaj na sljedeći način:

Kada sam bio u Andaluziji, stigao sam do Sredozemnog mora i odlučio ne preći ga sve dok mi ne bude dopušteno da sagledam sva svoja unutrašnja i vanjska stanja koja mi je Uzvišeni Bog namjerio i odredio sve do vremena moje smrti. Bogu sam se okrenuo s pažnjom, razmišljanjem i posvećenošću koji su bili savršeni i puni; tada mi je Bog pokazao sva moja buduća stanja, i vanjska i unutrašnja, sve do mojih posljednjih dana. Vidio sam čak i to da će tvoj otac Iṣḥāq b. Muḥammad biti moj sudrug, kao i ti sam. Pokazana su mi tvoja stanja, znanje koje ćeš priskrbiti, tvoja iskustva i tvoja staništa na duhovnom putu, sva objavljujućih, sva otkrovenja i sve drugo što će ti Bog iz milosrđa dati i pružiti. Tada se pustih na more, a duhovni uvid i pouzdanje bijahu moja poputbina. Sve je bilo i sve je i sada tačno onako kako je trebalo da bude.<sup>120</sup>

Naglasak koji Ibn ‘Arabī stavlja na Šadr al-dīna u tom snoviđenju pokazuje da je susret s njim krajnji cilj, svrha i značenje njegovog odlaska na istok. Susret s al-Qūnawījem označavao je najvišu tačku i krajnji domet koji će sva njegova dotadašnja lutanja i poteškoće, a o kojima je znao na osnovu ovog snoviđenja, na jedan poseban način osmisliti i dati im svrhu, mjesto i strukturu. Središnja uloga koju je Šadr al-dīn al-Qūnawī odigrao u teoretskoj artikulaciji i općoj konsolidaciji onoga što je kasnije postalo

<sup>119</sup> *Rūḥ al-quds*, str. 9; Addas, str. 300.

<sup>120</sup> Addas, str. 111.

poznato kao Ibn 'Arabījeva škola mišljenja, čini se da pokazuje ispravnost i tačnost Ibn 'Arabījeve duhovne vizije i otkrovenja.

Njegova prva postaja na tom putu, međutim, bila je Meka gdje je proveo mnoge ugodne godine posvećene bogoslužju i izučavanju. Tamo je susreo mnoge važne ličnosti koje će značajno utjecati na njega. Jedna od njih je Šadr al-dīnov otac Mağd al-dīn koji će biti posebno važan za buduće odnose s Anadolijom i seldžučkim vladarima.

Podaci o Mağd al-dīnu Ishāqu b. Muḥammadu b. 'Alīju al-Rūmīju veoma su oskudni i uglavnom se crpe iz Ibn Bībījeve čuvene hronike *al-Awāmir al-'alā'iyye*. Iz nje vidimo da je Mağd al-dīn bio visoko pozicionirani službenik Seldžuka Ruma (*mulāzim*), a moguće i veliki vezir (*šadr*) seldžučkom sultana 'Izz al-dīna Kaykāvūsa; u svakom slučaju osoba od velikog utjecaja i povjerenja seldžučkog vladara. Ibn Bībī navodi da je Mağd al-dīn bio izaslanik kojega je Kaykāvūs poslao abasijskom halifi al-Nāšir li-dīnillahu da ga obavijesti o njegovom pobjedonosnom ulasku u crnomorski primorski grad Sinop. Isti izvor napominje da je Mağd al-dīn proveo nekoliko godina kao seldžučki izaslanik u Šamu i Meki. U potvrdama o slušanju koje je Ibn 'Arabī izdao za svoja dva djela, *Tāğ al-rasā'il* i *Rūḥ al-quḍus*, oba 600./1203. i oba u Meki, među prisutnima koji su slušali navedena djela nalazimo i ime Mağd al-dīna.<sup>121</sup>

Imajući u vidu pažnju i oprez koje je Ibn 'Arabī posvećivao odabiru svog neposrednog okruženja odnosno onih koji su u njegovom prisustvu čitali i slušali njegova djela, uključivanje Mağd al-dīna u taj uski krug nedvojbeno ukazuje na visok stupanj prisnosti među njima u tom periodu. Pored toga, to ukazuje i na činjenicu da je Mağd al-dīn posjedovao izražene potrebne kvalitete i duhovne aspiracije, čemu potvrdu nalazimo i u Ibn Bībījevoj hronici gdje se imenuje počasnim vjerskim sintagmama kao *šayḥ al-'ālam* (uglednik svijeta), ili još određenije kao *šadr-i islām* (prvak islama), *nabī sunnat* (dosljedni sljedbenik Poslanikove tradicije i primjera), *walī sīrat* (bogougodnih kvaliteta), *'umdat al-'ārifīn* (stožer onih koji su dosegнули spoznaju); sve su to izrazi koji jasno pokazuju njegove du-

<sup>121</sup> Addas, str. 226.

hovne aspiracije i afinitet prema sufizmu.<sup>122</sup> Unatoč njihovom bliskom odnosu, Ibn ‘Arabī ima malo što dodati o Mağd al-dīnu i njegovo ime navodi svega nekoliko puta u *al-Futūḥātu* i *Muḥāḍarāt al-abrāru*.

Mağd al-dīnova politička karijera bila je izravno ovisna o usponima i padovima seldžučkog sultana Kayḥusrawa I. Nakon što je na neko vrijeme seldžučki sultan uklonjen s prijestolja u periodu od 592./1196. do 605./1205., Mağd al-dīn je morao napustiti Anadoliju i provesti nekoliko godina u izgnanstvu u glavnim intelektualnim i kulturnim središtima muslimanskog svijeta kao što su Damask, Bagdad i Meka, gdje je i upoznao Ibn ‘Arabija. Nakon što je Kayḥusraw ponovo osvojio tron 605./1205. godine, pozvao je Mağd al-dīna da se vrati u Anadoliju, a poziv je ovaj put uključivao i Ibn ‘Arabija.<sup>123</sup>

Putovanje iz Meke na sjever označilo je prekretnicu u povijesti Ibn ‘Arabijeve škole mišljenja. Upravo u Anadoliji pod upravom jedne turske dinastije, on je došao u dodir sa sufijskom tradicijom tursko-perzijskog govornog područja istočnih dijelova muslimanskog svijeta, Horasana i Središnje Azije. Pored toga, u Anadoliji se u pravom smislu riječi formirala i Ibn ‘Arabijeva tekstualna zajednica, posthumno i zalaganjima u prvom redu Šadr al-dīna al-Qūnawīja, a zatim i dolazećih naraštaja njegovih učenika. Iako je ta tekstualna zajednica dugo vremena ostala prvenstveno arapskog i perzijskog govornog izražaja<sup>124</sup>, njen najveći učinak bio je upravo u Anadoliji, gdje će je vremenom naslijediti i Osmanlije čiji dolazak na vlast je Ibn ‘Arabī navodno predvidio.<sup>125</sup>

<sup>122</sup> Ibn-i Bībī (El-Ḥüseyn bin Muḥammed bin ‘Alī el-Ca‘ferī er-Rügedī), *El-Evāmīrū ‘l-‘Alā’iyye fī ‘l-umūri ‘l-alā’iyye, I cild: Kılıç Arslan ‘nin vefatından I. Alaüddin Keykubad ‘in cülüsuna kadar*, ur. Necati Lugal i Adnan Sadik Erzi, Türk Tarih Kurumu basımevi, Ankara, 1957, str. 157, isto u Addas, str. 225. Pitanje njegovog pripadanja nekom od sufijskih bratstava ostaje nejasno do kraja. Čini se da je posebno bliske odnose održavao s glasovitim šejhom tog perioda, Suhrawardījem.

<sup>123</sup> Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn ‘Arabī*, Anqa Publishing, Oxford, 1999, str. 174; dalje u tekstu: *The Unlimited Mercifier*.

<sup>124</sup> Prema onome što je poznato danas, prvi turski komentar *Fuṣūṣa* napisao je ‘Abdullah al-Bosnevī (u. 1054./1645.).

<sup>125</sup> Pogledati Poglavlje IV.

Informacije o Ibn ‘Arabījevim putanjama u Anadoliji tog vremena koje možemo pronaći u izvorima dosta su oskudne. U svojim djelima on o tome ne kazuje mnogo, a najpouzdaniji izvori u tom smislu su potvrde o slušanjsima njegovih djela u Anadoliji. Osim toga, postoji ograničeni broj napomena u rukopisima njegovih djela u kojima autor navodi gdje i kada je neko djelo napisao ili revidirao. Svi ti podaci od pomoći su pri pokušaju rekonstrukcije njegovog boravka u prijeosmanskoj Anadoliji.<sup>126</sup> Sve tradicionalne i suvremene biografije o Ibn ‘Arabīju navode činjenicu da je bio u prisnim odnosima sa seldžučkom dinastijom na čiji poziv je i došao u Anadoliju, a središnju ulogu u uspostavljanju i održavanju tih odnosa svakako je odigrao Mağd al-dīn. Ipak, neke pojedinosti tog odnosa, te dometi njegovog djelovanja i utjecaja u seldžučkom društvu ostaju anegdotske prirode. Prisni odnosi s vladajućim kućama diljem muslimanskoga svijeta, sve od vremena kada je napustio muslimanski Zapad, mogli su u očima nekih predstavljati smetnju i biti identificirani kao mogući izvori nespornazuma jer je takva praksa, još uvijek, bila suprotna dobro dokumentovanoj distanciranosti muslimanskih učenjaka općenito, a posebno sufija, od nositelja ovozemaljske vlasti i moći.<sup>127</sup>

U Anadoliji, Ibn ‘Arabīju je uspijevalo da istovremeno održava bliske veze i s Ejubijama i sa Seldžucima, što je izvanredan uspjeh uzimajući u obzir činjenicu da je riječ o gorkim neprijateljima koji su međusobno često vojevali. U Anadoliji pod vlašću Seldžuka, Ibn ‘Arabī je postao članom uvažene skupine duhovnih predvodnika i učitelja koji su istovremeno bili pouzdani savjetnici vladara. Njegov domaćin Mağd al-dīn obnašao

<sup>126</sup> *The Unlimited Mercifier*, str. 172.

<sup>127</sup> Promjena u tom tradicionalnom sufijskom držanju i razumijevanju koncepta isposništva (*zuhd*) u to vrijeme bila je još u nastajanju i konačno će se desiti nekoliko stoljeća kasnije. Pogledati Reşat Öngören, “XV ve XVI asırlarda Osmanlı’da tasavvuf anlayışı”, *XV ve XVI asırlarda türk asrı yapan değerler*, Ensar neşriyat, İstanbul, str. 409-441; Ilustrativan primjer te promjene u razumijevanju *zuhda* je Pir Ali Aksarayi i njegova kritika Ibrahima Adhama zbog napuštanja ovoga svijeta, str. 411. Kada taj proces bude okončan, njegov izlazni rezultat bit će uspostavljanje veoma prisnih odnosa između osmanskih sultana i sufijskih šejhova, koji su djelovali kao dva pola poluge moći. Svakako, taj fenomen nije ograničen samo na osmanski kontekst; istu stvar nalazimo i u Središnjoj Aziji i mogulskoj Indiji.

je slične zadatke i u slučaju Kayḥusrawa, ali i za račun abasijskog halife al-Nāṣira. U slučaju potonjeg, jedan drugi sufijski prvak Šihāb al-dīn Suhrawardī bio je također izaslanik halife koji je u tom svojstvu posjetio seldžučki dvor u Konji.

Nakon kratkog perioda izgnanstva, Kayḥusraw I je ponovo došao na prijestolje otprilike 600./1204. godine, što je označilo početak zlatnog perioda Seldžuka Ruma koji će potrajati pola stoljeća i obuhvatiti vladavinu njega i njegove dvojice sinova: Kayqubāda i Kaykāwūsa. To je ujedno i godina u kojoj su se Maḡd al-dīn i Ibn ‘Arabī sreli u Meki.<sup>128</sup> Već naredne godine možemo pratiti njihovo kretanje sjeverno prema Bagdadu i Mosulu gdje su se zadržali neko vrijeme. Slijedeće, 602./1205., Ibn ‘Arabī stiže u seldžučku prijestolnicu Konju gdje je napisao nekoliko djela, uključujući *Risāla al-anwār* i *Kitāb al-‘amr*. Tu je Ibn ‘Arabī sreo Awḥad al-dīna Kirmānīja koji će imati važnu ulogu u širenju njegovih ideja i odgajanju njegovog primarnog učenika i nasljednika Ṣadr al-dīna.

Usljedio je period intenzivnih putovanja u kojima je Ibn ‘Arabī ispreijecao cijelu oblast Anadolije, Šama, Iraka i Arabije, posjećujući i boraveći u Bagdadu, Jerusalimu, Halepu i Meki, te nekoliko manjih gradova u seldžučkoj Anadoliji poput Malatije, Sivasa i Konje. Putovanja su ga ponovo dovela u Anadoliju nekada oko 608.-609. (1211.-12.), te iznova 612./1215.; taj put se zadržao sve do 615./1218., a moguće i do 618./1221. Jedan broj potvrda o slušanju uspostavlja njegovo prisustvo u Malatiji od 612./1215. do 615./1218. Poznato je da je prisustvovao dženazi svog saputnika i sljedbenika ‘Abdullāha al-Ḥabašīja u Malatiji 618./1221. godine.

Gotovo ništa se pouzdano ne zna o njegovim odnosima s ulemom u seldžučkoj Anadoliji. U izvorima ne nalazimo tragove bilo kakvih kontroverzi ili rasprava, kakve imamo u slučaju nekih drugih gradova. Malatija je mjesto gdje je u Anadoliji dugo boravio, osim prijestolnice Konje; tamo je okončao komentar *Tarḡumān al-ašwāqa* koji je bio započeo pisati u Halepu; Maḡd al-dīnov rodni grad navodi se kao Ibn ‘Arabījeva baza iz koje je odlazio na svoja putovanja.<sup>129</sup>

<sup>128</sup> *The Unlimited Mercifier*, str. 173; Addas, str. 226.

<sup>129</sup> *The Unlimited Mercifier*, str. 179.



U djelu *Durrat al-fāhira*, Ibn ‘Arabī navodi pojedinosti o Ḥabašijevoj smrti i u rijetkom prikazu u naznakama oslikava svoj odnos s ulemom u tom gradu:

Umro je u noći. Imao sam namjeru lično da ga ritualno okupam i pripremim za sahranu. Međutim, ujutro dođoše neki ljudi da mu odaju počast, a među njima bi i ugledni pravnik Kamāl al-dīn Muzaḥḥar, čovjek grada i čovjek Puta. Kada mu spomenuh svoju nakanu da ga okupam, on uzviknu “Bog je najveći!” i savlada ga duhovno stanje (*ḥāl*). Jučer, dok sam bio u vrtu, glas mi reče da se ritualno operem, a ja odgovorih da to ne trebam činiti. Zahtjev se ponovi tri puta i tek nakon trećeg puta bi mi rečeno da se spremim oprati tijelo jednog od Božijih robova na sutrašnji dan. Propovjednik Badr al-dīn u Malatiji mi je pričao, pozivajući se na svjedočenje svojih ukućana, da su u noći s krova kuće gledali prema al-Ḥabašijevom grobu i vidjeli zelenu svjetlost koja se penje k nebesima.<sup>130</sup>

Jasno je da su Kamāl al-dīn i Badr al-dīn predstavnici učenjačkog staleža u gradu s naznačenim sufijskim simpatijama i tendencijama, pa ih i Ibn ‘Arabī ubraja među ljude Puta. Iz njihovih titula *faqīh* i *ḥaṭīb* nije moguće zaključiti njihov ugled u okvirima te društvene klase, ali je opći dojam koji provijava kazivanjem, prihvatanje, ne samo Ibn ‘Arabīja, već i njegovih sljedbenika i učenika.

Drugi sufijski prvaci, čak i oni koji su bili bliski Ibn ‘Arabīju, imali su manje sreće u Malatiji. Jedan od njih je i Awḥad al-dīn Kirmānī. Naizgled, malo je razloga koji mogu opravdati i objasniti takvu sudbinu. Suočen sa žestokim protivljenjem gradske uleme, bio je primoran napustiti Malatiju. Awḥad al-dīn Kirmānī po kojem je nazvano i sufijsko bratstvo, više od dvije decenije bio je blizak suradnik Ibn ‘Arabīja, s kojim je dijelio prijateljstvo s Maḡd al-dīnom. Uz Ibn ‘Arabīja, Kirmānī je presudno utjecao na odgoj i duhovno stasavanje Šadr al-dīna kojega je sâm Ibn ‘Arabī prepustio Kirmānīju.<sup>131</sup> I po tome, između ostalog, moguće je sagledati bliskost ideja između dvojice sufijskih prvaka. Osim toga, za razliku od

<sup>130</sup> Ibn ‘Arabī, *al-Durra al-fāhira*, SK Esad Efendi br. 1777, fol. 119a-120b; isto u *Sufis of Andalusia*, str. 158.

<sup>131</sup> Pogledati djelo nepoznatog autora *Manāqib Awḥad al-dīn Ibn Abī al-Faḥr Kirmānī*, ur. Badī‘ al-zamān Furūzanfar, Enteshārāt-e Bongāh-e tarḡome ve našr-e ketāb br. 38, Tehran, 1347 š.= 1969, str. 84-86.

Ibn ‘Arabīja, Kirmānī je bio srodno povezan sa seldžučkom vladajućom kućom, što je okolnost koja istovremeno označava privilegovani status ali i moguće objašnjenje zbog čega je morao napustiti Anadoliju.

Postoji, međutim, jedan izgledniji razlog zbog kojega je Kirmānī mogao biti primoran napustiti Anadoliju, a koji nema veze s Ibn ‘Arabījem. Preko svoga šejha Rukn al-dīna Siġġāsīja, Kirmānī je imao poveznicu sa sufijskim učenjima i praksom Aḥmada al-Ġazālīja koji je naginjao, u očima neke uleme, kontroverznim praksama *samā‘a*, i još problematičnijoj praksi *šāhidbāzī*.<sup>132</sup>

Treba napomenuti da su mnogi ugledni sufijski prvaci, uključujući i Ibn ‘Arabīja, bili protivni praksi *samā‘a*,<sup>133</sup> a Kirmānījevo odobravanje iste moglo je prouzročiti nesporazume i s ulemom i s protivnim sufijama.

Što se tiče Ibn ‘Arabījevog odnosa s prijeosmanskom Anadolijom i tamošnjim vladajućim i učenjačkim elitama, posjedujemo dva pisana izvora koji o tome nešto kazuju; jednu poemu i jedno pismo koje je Ibn ‘Arabī uputio ‘Izz al-dīnu Kaykāvūsu (vladao od 607.-616. do 1211.-1220.), iz kojih se jasno vidi odnos dvojice uglednika. Prvi tekst nastao je nakon događaja u Sivasu 612./1215. godine u kojem je Ibn ‘Arabī tokom jednog mističnog snoviđenja vidio nadolazeću pobjedu Kaykāvūsa nad Križari-

<sup>132</sup> *Šāhidbāzī*, osvjedočenje Ljepote Božanskog stvaranja na licima nevinih, malodobnih i golobradih mladića (*amrad*), u osnovi je mnogih osuda sufija koji su ju podržavali i upražnjavali u Horasanu i drugdje. Osim Kirmānīja, koji ju je navodno upražnjavao i podržavao, antagonizirajući tako ulemu, još jedan istaknuti pripadnik Ibn ‘Arabījevog kruga sljedbenika, ‘Abd al-Raḥmān Ġāmī zbog upražnjavanja *šāhidbāzī* prakse u Heratu je imao mnogih nepogodnosti. O Ġāmījevom slučaju sa *šāhidbāzī* i akbarijanskom stavu glede iste pogledati: Hamid Algar, “Jāmī and Ibn ‘Arabī: Khatam al-shu‘ara and Khatam al-awliya”, *Ишрак: ежегодник исламской философии*, № 3, 2012, str. 138-158. O važnosti *samā‘a* i *raqsa* u praksi awhadijskog tarikata, pogledati: Mikāil Bayrām, op. cit, str. 78. Ukazujući na Kirmānījevo upražnjavanje *šāhidbāzī*-ja, navodi se da je Mawlānā Rūmī, u neobično oštrom tonu, rekao da je Kirmānī time iza sebe ostavio “loše naslijeđe na ovo-me svijetu i bit će odgovoran ispred svih onih koji isto budu upražnjavali i nakon njega.” Pogledati Šams al-dīn Aḥmad al-Aflākī al-‘Ārifī, *Manāḳib al-‘arīfīn*, sv. I, str. 440.

<sup>133</sup> Ibn ‘Arabī na mnogo mjesta u svojim djelima piše o praksi *samā‘a*. Na primjer, u *Rūḥ al-quḍusu*, on je spominje kao jedan jasan pokazatelj opće dekadence muslimana u njegovu vrijeme. Pogledati: *Rūḥ al-quḍus*, str. 9.

ma u Antakiji.<sup>134</sup> Nakon vizije, Ibn 'Arabī je napisao i iz Malatije poslao poemu kojom sultanu čestita na pobjedi unaprijed. Izvorna poema nalazi se zabilježena u *Muḥāḍarāt al-abrār*.<sup>135</sup> Mnogo važnije u tom smislu je čuveno pismo Ibn 'Arabīja Kaykāvūsu; pismo nije datirano, ali s obzirom na to da je poema napisana na kraju pisma, moguće je da su oba teksta nastala iste godine kada je Kaykāvūs zauzeo Antakiju. Tekst pisma značajem zaslužuje da bude naveden *in extenso*:

Ovo smo napisali sultanu 'Izz al-dīnu Kaykāvūsu, neka je uvijek Božijom potporom pobjedonosan, u odgovoru na njegovo ranije pismo koje nam je stiglo, neka ga Allah podrži:

U ime Boga, Milostivog, Samilosnog

Traženje časnog i pobjedonosnog sultana uz pomoć i potporu Svemogućeg Boga, neka On učini njegovu vlast dugom i pravednom, došlo je do njegovog oca i dobronamjernog savjetodavca, pa je odgovor na to traženje postao obavezujući jednim vjerskim savjetom, a poznato je [da se prenosi izreka da je] savjet bogougodno djelo. Slijedi odgovor koliko je vrijeme dopuštalo, a hartija mogla ponijeti dok sastanak lično ne bude omogućen kada će svi zastori biti uklonjeni.

U pouzdanoj predaji se prenosi da je Poslanik rekao: 'Savjet je osnova i suština vjerovanja'. Upitaše ga: 'Kome, Božiji Poslanice, savjet treba biti upućen?' On odgovori: 'Za Boga,<sup>136</sup> Poslanika i vođe zajednice vjernika, ako i ostatku vjernika'.

Ti si, bez sumnje, jedan od vođa muslimana. Bog ti je tu stvar povjerio i odabrao te da budeš Njegov predstavnik (*nā'ib*) u Njegovim zemljama i da sudiš među Njegovim robovima kako najbolje znaš i možeš. On je uspostavio istinitu vagu da možeš među njima da se koristiš njome i dao ti je krajnji

<sup>134</sup> Ovo navodno predviđanje pobjede muslimanske vojske nad kršćanima nije i jedino koje je Ibn 'Arabī načinio. Dok je još bio na muslimanskom Zapadu, u gradu Fesu, on je predvidio briljantnu pobjedu almohanskog vladara i vojskovođe Ya'qūba al-Manṣūra nad kršćanskim vojskama u bici kod Alarcosa. Pogledati: *Sufis of Andalusia*, str. 29.

<sup>135</sup> *Muḥāḍarāt al-abrār*, sv. II, str. 454-457; Ibn 'Arabījevo snoviđenje pobjedonosnog ulaska seldžučkog sultana u Antakiju zabilježeno je u istom svesku, str. 420. Izvornik pisma zabilježen je u *Futūḥātu*, sv. IV, str. 710; M. Asín Palacios donosi španjolski prijevod istog u: *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, 1931, str. 93-94.

<sup>136</sup> U izvorniku *lillah*; prijevod i tumačenje su različiti. Mogući prijevod je "za Boga" ili "u ime Boga".

dokaz da njime možeš da ih vodiš i da ih k Njemu pozivaš. Pod tim uvjetom, On ti je prepustio vlast i upravu, i pod tim uvjetom smo ti mi zavjetovali na vjernost. Ako dobro s tim postupiš, posljedice će za tebe i za njih biti dobre i steći ćete spasenje; ako se o to ogriješiš, tada će [odgovornost i kazna biti] i na tebi, i na njima. No pazi da te sutra ne vidim na Sudnjem danu kako si s najslabijom poputbinom dobrih djela među muslimanskim vođama i da sutra tvoj odgovor na beskrajne blagoslove koje ti je Uzvišeni Gospodar darovao u tvom vodstvu i vlasti ne bude krajnja nezahvalnost za sve blagodari koje ćeš protračiti da održavaš neposluh i činiteljima zla prepustiš vlast nad slabima i osiromašenima; [u tom slučaju] oni će njima vladati svojim neznanjem i nemarom, a ti ćeš biti odgovoran za sve to. Bog je uistinu bio plemenit i darežljiv prema tebi kada te je obukao u odjeću njegovog predstavnika jer ti si Njegova sjena koja natkriva Njegovu zemlju. Stoga, zaštititi obespravljenog protiv njegovog tlačitelja. Nemoj da te zavara to što su se tvoji posjedi uvećali i što ti je Uzvišeni zemlju prostro ravnu ispred tebe unatoč tvom ustrajavanju u kršenju njegovih odredbi po nepravdi i osionosti; to dopuštenje pred tobom je samo Božiji znak, a ne Božiji nemar [prema onome što činiš i kako činiš]. Ako tako budeš postupao, između tebe i sudbine koja te čeka nema druge zapreke osim časa unaprijed određenog. Tada ćeš biti uveden u stanište gdje su tvoji očevi i tvoji preci već otišli i tada više neće biti prilike za pokajanje. Pokajanje u tom času bit će beskorisno.

O ti. Jedna od najvećih nedaća koja je zadesila islam, a koliko je takvih nedaća sada, upravo je lupanje crkvenih zvona u otvorenoj manifestaciji odbijanja; omekšanje pravila i uklanjanje društvenih uvjeta za šticećenike pod društvenim ugovorom (*dimmi*) koje je uspostavio Predvodnik pravovjernih i imam bogobojažnih, ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, neka je Uzvišeni Bog zadovoljan njime: da u svojim mjestima i oko njih neće podizati nove crkve, da neće popravljati urušene; da svoje crkve neće zatvarati pred muslimanskim posjetiteljima tri noći, niti će udomljavati i sakrivati uhode ili skrivati zavjere protiv muslimana; da neće svoju djecu podučavati Kur’anu, ili javno ispoljavati bilo kakav oblik idolatrije; da svoje srodnike neće sprečavati u prihvatanju islama, ako oni tako budu htjeli. Oni muslimane moraju poštovati i ustupiti im mjesta i prolaze kuda oni prolaze; ne smiju ni na koji način svojom odjećom poput turbana, obuće ili oblika kose podsjećati na muslimane, niti jedni druge smiju zvati muslimanskim imenima i nadimcima; ne smiju jahati niti opasavati sablje ili bilo kakvo drugo oružje. Kršćani svoje prstenje ne smiju ukrašavati arapskim pismom, niti smiju javno prodavati vino i druge opijate; moraju se pridržavati propisanih pravila oblačenja i kačiti zunar na pasove; ne smiju javno pokazivati krst niti nuditi svoje knjige uz puteve kuda

muslimani prolaze; svoje mrtve ne smiju sahranjivati uz muslimane, a smiju se oglašavati crkvenim zvonima [u vrijeme sahrana] samo tiho; na crkvenim ceremonijama ne smiju podvikivati u prisustvu muslimana niti javno oplakivati svoje mrtve; prema muslimanima ne smiju podizati plamen, niti kupovati robove koji su prije toga bili u posjedu muslimana. Ukoliko oni namjerno prekrše bilo koju od ovih odredbi, tada će društveni ugovor (*ḡimma*) koji se odnosi na njih postati nevažeći, a muslimanima će biti dopušteno da ih smatraju svojim neprijateljima i narušavateljima društvenog poretka (*ahl al-mu'ānada wa al-šiqāq*). To su pravila koja je postavio 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, neka je Bog zadovoljan njime. U pouzdanoj predaji navodi se da je Poslanik rekao: 'U mjestima vladavine islama nema izgradnje crkava niti popravljanja onih koje su se urušile.' Promisli pažljivo o mojem pismu i bit ćeš pravoupućen, uz Božiji dopust, sve dok budeš postupao u skladu s njim.

Na kraju pisma nalazi se savjetodavna poema u kojoj Ibn 'Arabī rječi-to upozorava 'Izz al-dīna na njegov ishod ukoliko se ne bude pridržavao odredbi Vjerozakona. Kako protumačiti cijelu barazu veoma podrobnih sankcija koje se navode u pismu? Pismo je poznat dokument i predstavlja jedno od rijetkih pisanih svjedočanstava odnosa između Ibn 'Arabīja i seldžučkih vladara. Do sada je već bilo predmetom tumačenja kod nekih učenjaka. Za Asína Palacios, pismo jasno ukazuje na Ibn 'Arabījevu ogorčenost prema kršćanima, što s druge strane, nije spriječilo tog autora da ukupnost njegovih učenja imenuje kristijaniziranim islamom (*el Islam cristianizado*).

Jasno je toliko da postoji očigledan društveni i povijesni kontekst koji je nemoguće prenebretnuti: pismo je napisano u atmosferi kada su vojske kršćanstva nadirale na mnogim frontovima međusobnog sučeljavanja, od Ibn 'Arabījeve rodne Andaluzije, Palestine i Anadolije. Iz perspektive muslimanskog svijeta, to je široki globalni kontekst neposredne ugroženosti. Podsjećanje na odredbe društvenog ugovora nemuslimana iz prvih desetljeća islama može značiti još samo to da te odredbe nisu bile u širokoj primjeni u vrijeme seldžučkih vladara, ali i ono što je važnije, da sam Ibn 'Arabī nije bio ravnodušan prema tome, kako se često pokušava predstaviti.

Osim toga postoji i uži kontekst koji se tiče ličnosti 'Izz al-dīna kojemu je pismo i poslano, a u vezi je s određenim okolnostima njegovog života i karijere koje su dobro poznate i dokumentirane. Seldžučki sultan 'Izz al-

dīn ne samo da je bio okružen kršćanima na dvoru: sam je bio sin kršćanke, kćerke kršćanskog svećenika. U stvarnosti, polugrk rođenjem, oženjen kršćankom i pokršten prilikom rođenja, što je vjerovatno najdalje koliko jedan muslimanski vladar može odstupiti u smjeru druge vjerske tradicije.<sup>137</sup> Te osobne okolnosti svakako su 'Izz al-dīna mogle učiniti osobito podložnim kršćanskom utjecaju. Razina prožimanja između muslimana i kršćana u seldžučkoj Anadoliji je na mnoge načine jedinstvena, i izvori koji govore o tome prepuni su pojedinosti o sinkretičkim učenjima i praksama.<sup>138</sup>

Sam tekst pisma zanimljiv je i izvan okvira tog povijesnog konteksta. Na početku pisma Ibn 'Arabī kao odlučujuću okolnost koja ga je nagnala da pismo napiše i uputi savjet vladaru navodi činjenicu da je to od njega 'Izz al-dīn izričito tražio svojim ranijim pismom.<sup>139</sup> U pismu je dalje vidljivo potpuno odsustvo iskaza poštovanja koji su sastavni dio epistolarne tradicije: osim uobičajenog iskaza paternalizirajućeg duhovnog odnosa u kojemu Ibn 'Arabī sebe predstavlja kao "njegovog oca i dobronamjernog savjetodavca", on na tri mjesta seldžučkog vladara naziva prosto: "o ti" ili "o ovaj" [arap. *yā hādā*], što je najblaže rečeno, intrigantno. Ograničenja koja Ibn 'Arabī napominje 'Izz al-dīnu dio su prvotnog društvenog ugovora

<sup>137</sup> Vryonis, str. 227-8. O 'Izz al-dīnovom krštenju pogledati: Vryonis, str. 488. Drugi izvori navode da je 'Izz al-dīn učestvovao u liturgijama i "ljubio ikone u Konstantinopolisu". Praksa krštenja naslijeđena je i u osmansko doba zbog navodnih medicinskih koristi. Na primjer, Hasluck navodi da je osmanski sultan Murad I bio kršten protiv epilepsije. Pogledati *Christianity and Islam under the Sultans*, sv. I, str. 34.

<sup>138</sup> Vryonis, Poglavlje III: "The Beginnings of Transformation", *passim*.

<sup>139</sup> Sultan Ruma tražio je Ibn 'Arabījev savjet o tome kako da se drži prema kršćanima 609./1212. godine, dok je iz Konje išao prema Bagdadu. Postoje nagovještaji da je seldžučki sultan postupio prema Ibn 'Arabījevim preporukama, uzrokujući time, kako Vryonis imenuje, teško tlačenje kršćana u to vrijeme. Takva ocjena stanja kršćana nakon Ibn 'Arabījevog savjeta, unekoliko ironično, dolazi u poglavlju Vryonisove knjige u kojem autor naširoko opisuje besprimjerman društveni utjecaj kršćana na seldžučkom dvoru. Pogledati: Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism...*, poglavlje "Integration of the Christians into Muslim Society (1071.-1276.)", str. 223-244. Što se, pak, tiče Haslucka, osnovna ideja-vodilja njegove studije o vjerskim okolnostima prijeosmanske Anadolije je ono što autor naziva "ličnost bez /vjerske/ predanosti", pri čemu je glavna, često i jedina, razlika između muslimanskih i kršćanskih mauzoleja bila sadržana u vlastitom imenu. Pogledati: Frederick Hasluck, *Islam and Christianity under the Sultans*, dva sveska, Oxford, 1929, sv. I, str. 50.

ra u islamu za nemuslimanske štićenike, koji prema uvjerenju tog autora, nisu podložni bilo kakvom kompromisu i modifikaciji u skladu s očiglednim izmjenama okolnosti i vremena; ako ništa drugo, pismo predstavlja jasno svjedočanstvo o njegovoj iskrenoj i beskompromisnoj pažnji spram poštivanja izvornih šerijatskih odredbi.

## U Damasku

Uprkos bliskosti sa seldžučkim sultanima i naznačenom utjecaju koji je ostvarivao na njihovom dvoru, ali i u prijeosmanskom društvu Anadolije općenito, Ibn 'Arabī je odlučio napustiti to područje i stalno se nastaniti u Damasku. Dolazak u Damask bit će zvanično okončanje nekoliko desetljeća lutanja po muslimanskom Istoku. Postoje brojni nagovještaji razloga zbog kojih je šejh odlučio napustiti Anadoliju. Godine 617./1220. umro je otac Šadr al-dīna Qūnawīja, Mağd al-dīn; on je bio ne samo blizak saputnik Ibn 'Arabīja i prvotni razlog njegovo dolaska u Anadoliju, već sasvim izvjesno i glavni izvor utjecaja i povezanosti sa Seldžucima. Već naredne 618./1221. godine umro je Badr al-Ḥabašī koji je bio njegov doživotni duhovni saputnik. U tim tragičnim gubicima vjerovatno trebamo tražiti uzrok Ibn 'Arabījeve odluke da napusti Anadoliju. Samo nekoliko godina poslije, tačnije 620./1223., nalazimo ga u Damasku, ovaj put, kako će se pokazati, trajno. Gotovo dvadeset godina koje će provesti u Damasku prije svoje smrti 638./1240. godine predstavljaju izuzetno značajan i produktivan period u njegovom životu. Većina ideja koje se danas dovode u vezu s Najvećim šejhom, a koje su ranije obitavale u formi indikacija ili rudimentarne elaboracije, upravo u ovom periodu su zaokružene i, što je važnije, pohranjene u tekstualni i duhovni univerzum koji njegova djela tvore. Upravo u Damasku Ibn 'Arabī je doživio duhovnu viziju Poslanika koji mu je predao *Fuṣūṣ al-ḥikam* 627./1229. godine. Njegov *magnum opus*, *al-Futūḥāt al-makkiyya* autor je počeo pisati u Damasku i okončao ga ondje u dva prijepisa; prvi prijepis je okončao nakon primanja *Fuṣūṣa*, a drugi prijepis je okončao nedugo prije smrti 636./1238. godine. Pored toga, u Damasku je okončao i svoj divan pjesama 634./1236. godine. Uz još nekolicinu kraćih djela i traktata koje je ondje napisao, jasno je da

je tekstualni korpus Ibn ‘Arabīja, onakav kakvim ga danas poznajemo, nastao tokom dva desetljeća spokojnog prebivanja u Damasku. Korpus je rezultat konačnog zaoblivenja svih njegovih ranijih napisa, kao i svih duhovnih vizija koje je primio do tog vremena.

Osim sastavljanja tekstualnog okvira, Ibn ‘Arabī je posebnu pažnju posvetio obrazovanju i odgajanju svog glavnog učenika i kasnijeg kodifikatora njegove škole mišljenja Šadr al-dīna Qūnawīja, ali i nekolicine drugih sljedbenika čija imena nalazimo zabilježena u *samā‘* potvrdama koje su nam danas na raspolaganju.<sup>140</sup> Do sada je mnogo toga rečeno o središnjoj ulozi Šadr al-dīna u teoretskoj artikulaciji akbarijanskog svjetonazora, ali i njegovom širenju preko cijelog niza njegovih učenika.<sup>141</sup> Ovdje ćemo više pažnje posvetiti dvama važnim prijenosima autoriteta: prvi je s učitelja na učenika, s Ibn ‘Arabīja na Šadr al-dīna, a drugi je povezivanje potonjega s prvim učenjacima Osmanskog carstva, Fenārī-efendijom i Dāwūd al-Qayṣarījem koje je u nizu naslijedio cijeli naraštaj osmanskih učenjaka akbarijanske provenijencije. Kao što je to bio slučaj s ispitivanjem Ibn ‘Arabījevog utemeljenja u sistemu tradicionalnih islamskih disciplina putem brojnih idžaza koje je sabrao u jedan dokument za al-Malika al-Muzaḥfara, i u ovom slučaju smo u povoljnom položaju jer nam je na raspolaganju izvornik njegove autorizacije izdate Šadr al-dīnu kojom ne samo da uspostavlja njegove kvalifikacije u okvirima učenjačkog staleža, već jednako i u okrilju Ibn ‘Arabījeve narastajuće tekstualne zajednice koju u principu čine dva njegova poznata djela, *Fuṣūṣ* i *al-Futūḥāt*, oba nastala tokom boravka u Damasku.

Prva značajna pojedinost koju treba zamijetiti jest to da idžaza koju je Ibn ‘Arabī darovao Šadr al-dīnu nije prijepis, već autograf koji je sačuvan u kodeksu kolekcije Yusuf Ağa 5624 (fol. 671 – 79); do sada je već bio predmetom obrade od strane nekih učenjaka.<sup>142</sup> Pored toga što se u

<sup>140</sup> Yahya, sv. I, str. 76-78.

<sup>141</sup> Vidi: William Chittick, “The Last Will and Testament of Ibn ‘Arabī’s Foremost Disciple, Šadr al-dīn Qūnawī”, *Sophia Perennis*, sv. IV, br. 1, 1978, str. 43-58; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevi: hayatı, ilmi şahsiyeti ve eserleri*, MEBKAM Yayınları, Konya, 2007.

<sup>142</sup> Pogledati: Gerald Elmore, “Šadr al-dīn al-Qūnawī’s Personal Study-List of Books by Ibn al-‘Arabī”, *Journal of Near Eastern Studies*, sv. 56, br. 3, 1997, str. 161-181; Mikāil Bayram, “The Library of Šadr al-dīn al-Qunavī and its Books”, *Theoretical Approaches*



tom dokumentu nalazi popis naslova knjiga koje je Šadr al-dīn izučavao pred svojim učiteljem, idžaza također funkcioniše i kao opća diploma (*iğāza ‘amma*) koja mu omogućava da prenosi i podučava sva Ibn ‘Arabījeva djela, što zorno govori o organskom jedinstvu njegovih ideja. Prvi i posljednji dio idžaze ostavljen je za spomen i drugih Šadr al-dīnovih učitelja, od koji su neki spomenuti detaljno. Na početku idžaze čitamo da je Šadr al-dīn izučavao pred ḥanbalijским tradicionalistom, šejhom Šams al-dīnom Yūsufom b. Ḥalīl b. ‘Abdullāh al-Dimašqījem (u. 648./1250.) koji mu je prenio hagiografsko djelo *Hilya al-awliyā*; pri kraju idžaze spominju se trojica učenjaka, čini se, sve stručnjaci za poslaničku tradiciju koji su svoja djela prenijeli Šadr al-dīnu; prema tim podacima on je izučavao *al-Nāsiḥ wa al-mansūḥ fī al-ḥadīṭ* pred šejhom Taqī al-dīnom Ibn Bābawayhom, dok mu je drugi učenjak, po imenu Šaraf al-dīn al-Sullamī, dao uvjerenje da može podučavati Muslimov *Ṣaḥīḥ*.

Središnji dio idžaze je svakako rezerviran za Ibn ‘Arabījeva djela. Naslovi djela koje je Šadr al-dīn izučavao pred svojim šejhom poredani su po hronološkom redosljedju okončanja čitanja, za što mu je nekad bilo potrebno i duže od jedne godine po određenom naslovu. Autentičnost dokumenta pomno je naglašavana i nemoguće ju je ne primijetiti: cijeli tekst prožet je frazama “I ovo sam napisao vlastitom rukom”, nakon koje slijedi prikaz naslova i tačni datumi.<sup>143</sup> S obzirom na pravnu prirodu idžaze, to nije iznenađujuće. U ovom konkretnom slučaju, s obzirom na činjenicu da više od dvije trećine svih naslova koji se spominju u ovom dokumentu pripadaju Ibn ‘Arabīju, on se ujedno može smatrati i zvaničnim prijenosom ovlaštenja u okviru akbarijanske tradicije, između autora po kojemu je ista i dobila ime, i njegovog glavnog učenika i nasljednika. U svjetlu toga, naglašena autentičnost dokumenta važna je za sve buduće naraštaje učenjaka koji će na izravan ili posredan način biti povezani s Ibn ‘Arabījevim učenjima, a ne samo za Šadr al-dīna lično. Isti rukopis sadrži odvojeno djelo posveće-

---

*to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts; Proceedings of a Symposium Held in Istanbul on March 28-30 2001*, ur. Judith Pfeiffer i Manfred Kropp, Würzburg, Ergon Verlag, 2007, str. 177-183.

<sup>143</sup> Pogledati faksimil lista iz rukopisa zbirke Yusuf Ağa u: Gerald Elmore, “Šadr al-Din Qūnawī’s Personal List ...”, str. 168.

no različitim događajima od duhovnog značaja, vizijama, snoviđenjima i otkrovenjima koji su se desili u prisustvu šejha. Prema navodima, za vrijeme izučavanja Ibn ‘Arabījevog djela *Kitāb al-mušāhadāt*, koje predstavlja zbirku autorovih duhovnih vizija, njegov učenik je doživio jednu sličnu u kojoj je vidio Poslanika,<sup>144</sup> nagovještavajući da se prijenos autoriteta nije ograničavao na prosto razumijevanje njegove tekstualne osnove: Šadr al-dīn je bio predodređen da naslijedi i duhovnu snagu svoga učitelja koja je ostvarena onim što autor naziva *fath kullī*, potpunim i sveobuhvatnim razotkrivanjem nevidljivoga svijeta koje se navodno desilo za njihova boravka u Damasku.<sup>145</sup> Takovrsni duhovni uvid u svijet skrivenoga, iako se na istu stvar ali na različite načine pozivaju mnoge druge sufije, postala je i ostala standardni *topos* akbarijanske škole koji u svojim djelima spominju svi nasljednici i tumači Ibn ‘Arabījevih ideja, uključujući al-Qāšānīja, al-Qayšarīja i ‘Abdullāha Bosnevīja.<sup>146</sup>

## Zavija Šadr al-dīna al-Qūnawīja u Konji

Šadr al-dīnova zavija u Konji pokazuje da akbarijanska tekstualna tradicija nije obuhvatala samo određeni broj pristalica i pojedinaca koji su na različite načine bili u vezi s njom, već da je uskoro nakon Ibn ‘Arabījeve smrti i institucionalizirana.<sup>147</sup> Zavija je izgrađena najvjerojatnije 673./1274. godine, i njena prijeosmanska povijest prilično je nejasna. Ono malo pouzdanih informacija koje imamo ukazuju na to da je već za vrijeme Karaman Ibrahim-beya zavija imala status zvanično priznatog svetišta, što je vidljivo iz činjenica da ju je karamanidski vladar podržao izdavanjem *mu‘afname*

<sup>144</sup> Idem, op.cit, str. 177.

<sup>145</sup> William Chittick, “Šadr al-Din, al-Ḳūnawī”, *EF*, sv. VIII, str. 753.

<sup>146</sup> Pogledati, na primjer, Bosnevījev prikaz duhovne vizije koja ga je nagnala da napiše svoj komentar *Fuṣūṣa*; pripovijest se nalazi u uvodnom dijelu njegovog *Šarḥa*.

<sup>147</sup> Njegova zavija odličan je primjer zdanja koje je postalo središte jedne zajednice koja se oformila oko glavne duhovne ličnosti. U slučaju ove zavije, vjerska veza je dvostruka, sa Šadr al-dīnom i Ibn ‘Arabījem. Za razliku od drugih zajednica i skupina, u prvom redu sličnih skupina oko Mawlāne Rūmīja i Ḥāgī Bektaša, skupina koja je okruživala Šadr al-dīna nikad se nije razvila u puni red ili bratstvo iako je posjedovala jasne znakove hijerarhijskog uređenja i odnosa učitelj – učenik.

kojom je poštedio plaćanja određenih državnih dadžbina i poreza.<sup>148</sup> Bila je to svakako redovna praksa vremena, koju će naslijediti i često koristiti i osmanske vlasti, nudeći djelomično oproštenje poreza u nadi da će se oko posvećenog mjesta podići naseljeno mjesto.<sup>149</sup>

Zavija je tek jedna od nekolicine važnih objekata koji su bili u Šadr al-dīnovom posjedu i pod njegovom upravom. *Manāqib al- 'ārifīn* na nekoliko mjesta donosi vijesti o društvenom položaju i ulozi tih građevina u seldžučkom periodu. Ne samo da su je često posjećivali pripadnici gornjih staleža tadašnjeg društva, gdje se opet izdvaja ime Pervane, već su to činili i veoma utjecajni predstavnici uleme u tadašnjoj Konji. Spominje se sastanak petkom nakon zajedničke molitve kojemu su prisustvovali najveći uglednici grada.<sup>150</sup> Na čelu zavije, al-Qūnawī je prostor iste koristio i kao medresu gdje je podučavao svoje učenike, a među njima i navedenog Mu'in al-dīna Pervanu. U kasnijem periodu za vrijeme osmanske uprave u Konji, zbog svog materijalnog i nematerijalnog značaja, te solidnog prihoda, zavija je uz turbe Ğalāl al-dīna Rūmīja svrstana u red najuglednije vakufske imovine u gradu. Za svoj obim i domete, vakufske knjige navode da je zavija posjedovala značajnu materijalnu osnovu koja joj je omogućila da nesmetano funkcionira sve do sedamnaestog stoljeća, bez oslanjanja na finansijsku potporu vlasti. Godine 881./1476. u vrijeme vladavine Mehmeda Fatiha, zavještana imovina zavije sadržavala je sljedeće: naseljena mjesta Çandır, Kırılı, Ladık i Kafirdegirmeni, sela Mahmudlar i Abd al-Rašid u okolini Konje, po jedan zaseok u blizini Sille i Zengiceka, te nekoliko manjih jedinica u kazi Ilgin. Osim tih čifluka, zavija je na raspolaganju imala i prihode od mlinova i vinograda u i oko Konje.<sup>151</sup>

<sup>148</sup> Suraiya Faroqhi, "Vakif Administration in Sixteenth Century Konya: The Zaviye of Sadreddin-i Konevī", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, sv. 17, br. 2, maj 1974, str.147.

<sup>149</sup> U mnogim slučajevima *mu'afname* su davane za pogranična područja i mjesta u nastojanju države da te dijelove naseli iz vojnih, ekonomskih ili strateških interesa.

<sup>150</sup> Mawlānā Rūmī često se spominje kao jedan od posjetitelja *zaviye*. Za spomen al-Qūnawījeve zavije i njenog mjesta u vjerskom životu prijeosmanske Anadolije pogledaj: *Manāqib al- 'ārifīn*, sv. I, str: 151, 165, 219, 278, 318, 359, 417, 421, 438.

<sup>151</sup> Pogledati *Fatih devrinde Karaman eyaleti vakıfları fihristi*, ur. Feridun Nâfiz Uzluk, Vakıflar umum müdürlüğü neşriyatı, Ankara, 1958, str. 10-11; Suraiya Faroqhi, op.cit,

## Biblioteka

Vjerovatno najvrijedniji posjed ovog vakufa u vrijeme njegove integracije u osmanski sistem zadužne imovine, bila je prilično velika zbirka rukopisa koja je objedinjavala privatnu biblioteku Šadr al-dīna Qūnawīja s njegovim djelima i djelima njegovog učitelja i šejha, koja je kasnije postepeno obogaćena djelima drugih Qūnawījevih sljedbenika i učenika. Nastanak te zbirke veže se za Šadr al-dīnovu oporuku kojom svojim prijateljima i saputnicima poklanja knjige: njegova oporuka (*waṣīyya*), koja se tiče i navedenog poklanjanja knjiga, zanimljiv je i razotkrivajući dokument. Prema odredbama te oporuke, knjige koje je posjedovao imale su se podijeliti na nekoliko kategorija: knjige iz oblasti filozofije, knjige o medicini, islamskom pravu, poslaničkoj tradiciji, te konačno autorske knjige Šadr al-dīna. Posljednja kategorija uključivala je i autorske knjige Ibn ‘Arabīja, koje je bio poklonio svome zetu ‘Afīf al-dīnu. Djela iz oblasti filozofije bila su određena za prodaju, a dohodak je trebao biti podijeljen siromašnima kao milostinja. Druge dvije kategorije djela iz oblasti islamskog prava i poslaničke tradicije trebale su biti poslone natrag u Damask i stavljene na raspolaganje učenicima ondje.<sup>152</sup>

U svjetlu te podjele knjiga koju je izvršio Šadr al-dīn u svojoj oporuci, te kasnijeg popisa vakufske imovine koji su sačinile Osmanlije u svojim vakufskim defterima za Konju, jasno je da Qūnawījeva oporuka nije ispoštovana. Neki navode mogućnost da je upravo njegova oporuka nagnala njegove učenike, te druge učenjake i predstavnike lokalne vlasti da podignu biblioteku u okviru zavije i tako spriječe izmještanje tog vrijednog tekstualnog blaga iz Anadolije.<sup>153</sup> Postoje određene indikacije da bi upravo to mogao biti slučaj. Veoma striktno odredbe o očuvanju zbirke date su u ime Šadr al-dīna, no od strane drugih ljudi, što je neuobičajeno. Ako je sam

---

str. 145-172.

<sup>152</sup> Pogledati: Mikâil Bayram, *Türkiye Selçukları üzerine araştırmalar*, Konya, Kömen Yayınları, 2003, str. 190-203. Oporuka je više puta štampana u faksimilskom izdanju. Pogledati, na primjer: Osman Nuri Ergin u *Şarkıyyat Mecmuası II* (1957), str. 82-83 te İbrahim Hakkı Konyalı, *Konya tarihi*, Konya belediyesi, 1964, str. 496-498.

<sup>153</sup> Mikâil Bayram, “The library of Şadr al-Dīn ...”, str. 178.

autor imao namjeru ostaviti biblioteku u zalog, obično je sam ispisivao odredbe i uslove njenog korištenja, a ovdje to nije slučaj. O čemu god da je riječ, zbirka je na kraju sačuvana u inicijalnom obliku i sadržavala je oko dvije stotine svezaka. Mnogi Qūnawījevi učenici dali su znatan doprinos njenom obogaćivanju i daljnjem profiliranju zavještajući svoja autorska djela, komentare ili prepisujući postojeća djela u okviru procesa obrazovanja. Osim toga, mnogi drugi islamski učenjaci posjećivali su biblioteku, tamo boravili neko vrijeme i ostavili vlastiti trag. Među njima možemo navesti imena učenjaka poput Quṭb al-dīna Šīrāzīja, Sayyed Šarīfa al-Ġurġānīja i al-Fīrūzābādīja.<sup>154</sup> Ova eminentna tekstualna zbirka oko koje se svila interpretativna zajednica Šadr al-dīna Qūnawīja, njegovih učenika i sljedbenika, prešla je u ruke Osmanlija i na taj način nastavila svoju izvanrednu intelektualnu misiju.

U vakufskim defterima provincije Karaman u vrijeme sultana Mehmeda Fatiha, Šadr al-dīnova zavija spominje se na drugom mjestu popisa i predmet je iscrpnog popisa osmanskih zvaničnika. Način na koji je Qūnawījev vakuf predstavljen, kao i titula koja mu je dodijeljena, sugestivan je i nagovještava njegovu recepciju kod Osmanlija: "Ovo je zadužbina oživitelja Poslanikovog suneta, šejha al-Qūnawī Šadr al-dīna", što ga uzdiže na stupanj vrhovnog vjerskog autoriteta i mudžeddida.<sup>155</sup> Nakon popisa materijalnih dobara zadužbine, defter donosi i popis knjiga u biblioteci u vrijeme pregleda. Ukupan broj knjiga je sada stotinu i šezdeset svezaka, od kojih su mnoge, kako je već pravilo, sadržavale više od jednog pojedinačnog djela. Knjige su, očekivano, podijeljene prema tradicionalnom redoslijedu: Kur'an i kur'anske znanosti, uglavnom u ovom slučaju komentari dolaze na prvom mjestu. Najznačajniji komentar Kur'ana u kolekciji je sigurno čuveno djelo *Kaššāf* mu'tezilitskog učenjaka Zamahšarīja koje je sačuvano u više primjeraka. Sljedeću kategoriju čine djela iz oblasti hadisa; iako nemamo cjelokupne primjerke šest kanonskih zbirki hadisa, nalazimo

<sup>154</sup> Op.cit, str. 180.

<sup>155</sup> *Peygamber yolunun uyandırıcısı Konyalı Seyh Sadru'ddin (Tanrının geniş rahmeti onun üstüne olsun) 'in vakfı*. Pogledati: *Fatih devrinde Karaman eyaleti vakıfları fihristi*, str. 10.

komentare i druga hadiska djela.<sup>156</sup> Sljedeća kategorija su djela iz islamskog prava i njegovih izvora, gdje imamo knjige iz hanefijskog i šafijskog fikha poput *Kitāb al-Ḥarāğ* i *Kitāb al-mahzūm fī al-fiqh al-šāfi* 7.

Nema sumnje da najvrijedniju zbirku unutar biblioteke čine djela koja je napisao Ibn ‘Arabī, a koja su izdvojena od ostatka popisa. Među njegovim djelima nalazimo sljedeće naslove:

1. *Tarğumān al-ašwāq*
2. *Riyāḍ al-’uns*
3. *Mawāqi’ al-nuğūm*
4. *Kitāb al-naš’atayn fī taḥṣil al-sa’ādatayn*
5. *Kitāb al-hadiye*
6. *‘Anqā’ al-mağrib*
7. *Tanazzulāt al-mawṣiliyya*
8. *Fuṣūṣ al-ḥikam*
9. *Šarḥ al-Fuṣūṣ*
10. *al-Futūḥāt al-makkiyya*
11. *Waṣāyā al-futūḥāt*
12. *Maḥğa al-bayda’*
13. *Kitāb rūḥ al-qudus*

Kao što je poznato, neki od ovih naslova označavaju višetomna djela, što je posebno tačno za *al-Futūḥāt al-makkiyya* u trideset i sedam poglavlja. Ovom popisu trebamo dodati i druge naslove nesumnjivo akbarijanske provenijencije poput glasovite *al-Qaṣīda al-tā’iyya* i komentara iste, potom originalna djela samog Šadr al-dīna al-Qūnawīja, bilo obimnija djela koja su odvojeno zabilježena kao *Tafsīr al-fātiḥa* ili manje traktate koji su sakupljeni u zbirke (*mağmū’a*).

Društvena i intelektualna misija zavije nastavila se u slijedećih nekoliko stoljeća. Vakufski defter iz 924./1518. godine donosi imena ljudi koji su se starali o zaviji, redom potomci i srodnici njenog osnivača.<sup>157</sup> Prosperitet zavije objašnjava i izuzeće od plaćanja nekih poreza koji je predočen dosta rano, a kasnije obnovljen. Još jedan vakufski popis iz 974./1566. godine

<sup>156</sup> Puni popis knjiga nalazi se u: *Fatih devrinde Karaman eyaleti vakıfları fihristi*, str. 11-13.

<sup>157</sup> Suraiya Faroqi, “Vakıf Administration...”, str. 162, napomena 28.

navodi imena dvadeset i četiri osobe koje su stalno vezane za zaviju, što ukazuje da je funkcija iste u drugoj polovini XVI stoljeća bila na vrhuncu.<sup>158</sup>

Biblioteka Şadr al-dīna al-Qūnawīja preživjela je u dosta izmijenjenom obliku. Mnoge knjige su zagubljene, a druge su dodane zbirci. Povijesne mijene biblioteke moguće je pratiti komparacijom vakufskih deftera zavije i biblioteke u vrijeme vladavine sultana Mehmeda Fatiha, Bayezida II i Murada III sa zbirkom rukopisa koja je i danas dostupna u biblioteci Yusuf Ağa u Konji.<sup>159</sup>

\* \* \*

Slijeđenje i prenošenja akbarijanskih učenja od vremena Şadr al-dīna al-Qūnawīja do Dāwūda al-Qayşarīja koji je umro polovinom XIV stoljeća, prilično je jednostavno. Iako se tu i tamo spominje mogućnost da je al-Qayşarī mogao lično sresti al-Qūnawīja i učiti pred njim, suvremeni učenjaci uglavnom odbacuju tu mogućnost zbog hronoloških nedoumica.<sup>160</sup> Nije pouzdano poznato da je al-Qayşarī putovao u Konju što bi bilo neophodno ukoliko bismo prihvatili mogućnost izravnog susreta; takvo nešto se nigdje ne spominje u njegovom životopisu. S druge strane, u vrijeme al-Qūnawījeve smrti, al-Qayşarī je imao tek petnaest godina i njegovo drugovanje s tako utjecajnom ličnošću sigurno bi negdje bilo zabilježeno.

<sup>158</sup> Op.cit, str. 164.

<sup>159</sup> Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, I.B. Taurus, 2005, str. 27.

<sup>160</sup> U suštini, isti autor u rasponu svoje znanstvene karijere donosi obje pretpostavke. Turski učenjak koji je posebno izučavao al-Qayşarīja, Mehmet Bayraktar, oslanjajući se na *Sicil-i Osmani* u svojoj doktorskoj disertaciji o al-Qayşarīju pod naslovom *La Philosophie mystique de la religion chez Davud de Kayseri* (doktorska teza, univerzitet Sorbonne, Paris, 1978), objavljenoj u Ankari (Editions ministère de la culture, br. 1235, 1990) sprva ističe snažnu mogućnost da je al-Qayşarī lično izučavao pred al-Qūnawījem u Konji. Kasnije, pak, u svojoj natuknici o al-Qayşarīju u Türkiye diyanet vakfi İslâm ansiklopedisi (*TDV İA*), autor modificira svoje gledište napuštajući taj stav o ličnom susretu dvojice učenjaka uslijed očiglednih hronoloških poteškoća koje je na osnovu trenutno dostupnih izvora nemoguće premostiti. Pogledati: *TDV İA*, sv. 9, gdje na str. 32 navodi: "Bazı kaynaklar onun Sadreddin Konevî'nin öğrencisi olduğunu kaydedilerse de, bunun doğru olması mümkün değil."

Ono što je izvjesnije je da se prijenos znanja desio posredno, preko niza al-Qūnawījevih sljedbenika i tumača koji su bili pripadnici akbarijanskoga kruga. Prema mogućem odnosu s učiteljem, možemo ih podijeliti u dvije glavne skupine: al-Qūnawījeve neposredne učenike poput Mu'ayyad al-dīna al-Ġandīja i Faḥr al-dīna al-'Irāqīja, Sa'īd al-dīna al-Fargānīja i Šams al-dīna al-Īkīja,<sup>161</sup> i drugu generaciju među kojima se izdvajaju 'Abd al-Razzāq al-Qāšānī i njegov učenik Dāwūd al-Qayṣarī.

Da bi dosegнула prve godine stasavanja učenjačke tradicije Osmanlija, linija prenošenja akbarijanskih učenja morala je pokriti nešto više od jednog stoljeća, uključujući izvjestan broj učenjaka koji su svi na izravan ili posredan način bili povezani sa Šadr al-dīnom al-Qūnawījem. Prvi među njima bio je njegov neposredni učenik Mu'ayyad al-dīn al-Ġandī.

## Al-Ġandī

Prva poveznica u lancu prenošenja akbarijanskih učenja od al-Qūnawīja do osmanskog perioda je glasoviti muslimanski učenjak i komentator *Fuṣūṣa* iz osmog hidžretskog stoljeća, Mu'ayyad al-dīn al-Ġandī. O njemu se zna veoma malo i postojeći biografski rječnici ne donose podatke o njegovom životu i karijeri. Na osnovu nadimka, izvjesno je da se rodio u gradu Ġandu u Turkestanu, koji je u to vrijeme bio prosperitetno muslimansko naselje kojim su određeno vrijeme vladali Seldžuci. Ništa se određenije ne zna o njegovom ranom obrazovanju osim zagonetne pripovijesti o njegovom stupanju na sufijski put koja je uredno zabilježena. Predanje navodi da je u početku bio uspješan trgovac koji je napustio svoj poziv i imetak, te se uputio na hodočašće u Meku, što je standardni *topos* mnogih sufijskih životopisa koji u nizu donose pokajanje, a potom hodočašće kao put duhovnog čišćenja prije stupanja na sufijski put. Prilikom putovanja na hadž i boravka u takozvanim središnjim muslimanskim pokrajinama, susreo je Šadr al-dīna al-Qūnawīja i stupio u njegovu službu, najvjerovatnije u njegovoj zaviji u Konji. Uz najvećeg duhovnog stožera svoga vremena,

---

<sup>161</sup> *Manāqib al-'arīfīn*, sv. I, str. 359.



kako al-Ġandī spominje al-Qūnawīja,<sup>162</sup> ostao je više od jednog desetljeća koje je označilo period njegovog duhovnog sazrijevanja a čiji je prvi neposredni rezultat prvi komentar *Fuṣūṣa* kojim je inicirana blistava tradicija unutar akbarijanske tekstualno-interpretativne zajednice. U svom djelu *Nafahāt al-'uns* Ġāmī donosi prikaz al-Ġandījevog sučeljavanja s nekim lažnim agitatorom u Bagdadu koji se predstavljao kao Mahdi; iz te epozide vidimo da je al-Ġandī uživao duhovnu zaštitu Najvećeg šejha koja ga je sačuvala od zlih nakana lažnog spasitelja. Nakon što je odlučno odbacio njegove lažne tvrdnje, al-Ġandī se našao nasuprot lažnom Mehdiju koji ga je krenuo napasti, a zatim se navodi:

Utočište sam potražio u duhovnoj zaštiti (*rūhaniyyat*) Najvećeg šejha Ibn al-'Arabīja i svu svoju duhovnu pažnju (*himma*) sam usmjerio prema njemu. Tada vidjeh nekog nepoznatog posjetitelja kako zgrabi ruke napadača i od mene otkloni njegovo zlo.<sup>163</sup>

Na sličan način, putem jednog trenutačnog i čudnovatog otkrovenja kom prilikom su mu otkrivene sve tajanstvenosti *Fuṣūṣa*, al-Ġandī je, ohrabren od Šadr al-dīna, napisao svoj komentar tog djela, postavljajući tako osnove za cijeli žanr jer je upravo njegov komentar, zahvaljujući tom prvotnom položaju, poslužio kao izvor svim naknadnim komentarima *Fuṣūṣa*. Osim što je napisao komentar na to djelo, al-Ġandī je istovremeno i prvi autor u akbarijanskom kružoku koji je komentirao jedno manje poznato djelo Ibn 'Arabīja, *Mawāqī' al-nuġūm*. Jedini drugi autor koji je, prema našim saznanjima, napisao komentar na to djelo je osmanski sufijski autor Šalāh al-dīn al-'Uṣṣāqī al-Bosnevī (u. 1197./1782.).<sup>164</sup> Ako su to jedina dva komentara *Mawāqī'a*, onda je razumno pretpostaviti da je 'Uṣṣāqī svoj *šarḥ* bazirao primarno na prethodnom. S obzirom na činjenicu da al-Ġandījev tekst nije sačuvan, 'Uṣṣāqījev komentar je od primarnog

<sup>162</sup> Mu'ayyid al-dīn al-Ġandī, *Nafḥa al-rūḥ wa tuḥfa al-futūḥ*, ur. Naġīb Māyel Haravī, Entešārāt-e Moulā, Tehran, 1362 š.= 1983, str. 144. Al-Ġandījev autobiografski prikaz ranog perioda slijeđenja sufijskog Puta i druženja sa sufijskim šejhovima nalazi se na str. 142-146.

<sup>163</sup> Nūr al-dīn 'Abd al-Raḥmān Ġāmī, *Nafahāt al-'uns min ḥaḍarāt al-quḍs*, ur. Maḥmūd 'Ābidī, Entešārāt-e Eṭṭela'āt, Tehran, 1382 š.=2003, str. 557, dalje u tekstu: *Nafahāt al-'uns*.

<sup>164</sup> Jedini postojeći primjerak, po svoj prilici autograf tog djela, čuva se u Kajseriju, u rukopisnoj zbirci Rašit Efendi Ktp.

značaja za razumijevanje tog djela. Nakon što je okončao svoj komentar *Mawāqī‘a* u Bagdadu, al-Ġandī se vratio u Anadoliju gdje je neko vrijeme uživao potporu potomaka i nasljednika Pervane u Sinopu.<sup>165</sup>

Al-Ġandījev komentar *Fuṣūṣa* izuzetno je značajan izvor za proučavanje akbarijanskih učenja i široko je korišten od strane osmanskih autora čemu svjedoči priličan broj prijepisa koji se danas čuvaju u turskim rukopisnim kolekcijama. Pored toga, *halifa* Ḥāġī Bayrāma Velija, Yazicioġlu Mehmed napisao je glosu (*hāṣiya*) na al-Ġandījev komentar *Fuṣūṣa*, dok je njegov brat Yazicioġlu Bīcān preveo Mehmedovo djelo na turski pod naslovom *Kitāb al-muntaha ‘ala al-Fuṣūṣ*. Turske kolekcije rukopisa danas bilježe i dva druga al-Ġandījeva djela, osim komentara *Fuṣūṣa*, a to su *Durra al-ġāliya*, te autobiografsko djelo u kojem autor donosi vlastiti prikaz stupanja na duhovni put pod naslovom *al-Muḥtaṣar fī luzūm al-taġrīd al-kullī zāhīran wa bāṭinan ‘an mā siwā Allāh*.<sup>166</sup>

## Al-Farġānī

Još jedna značajna ličnost u lancu prenošenja akbarijanskih učenja od Ṣadr al-dīna al-Qūnawīja je njegov istaknuti učenik koji je s njim učio u isto vrijeme kad i al-Ġandī, Sa‘īd al-dīn al-Farġānī. Kao što mu i ime odmah ukazuje, porijeklom je iz plodne doline Fergana, gdje je rođen u gradu Kasanu. Kao što je to slučaj i s drugim ranim sljedbenicima al-Qūnawījevog kružoka, o njegovom ranom životu se ne zna ništa pouzdano. Poput ostalih, na povijesnu pozornicu stupio je ulaskom u službu kod Ṣadr al-dīna što se zbilo prilikom njegovog boravka u Damasku.

Na osnovu navoda u Dahabījevom djelu *Kitāb al-‘ibar* da je umro 699./1300. godine u osamdesetoj godini, pretpostavka je da je rođen nekada oko 620/1222.<sup>167</sup> Najznačajniji izvor za njegovu ranu znantsvenu karijeru je kratka biografska skica koju donosi Ġāmī u svom čuvenom djelu *Nafaḥāt al-‘uns*. Na osnovu Ġāmījevih navoda, al-Farġānī je prije pristu-

<sup>165</sup> Süleyman Ülüdaġ, “Cendī”, *TDV İA*, sv. 7, str. 361.

<sup>166</sup> Ibid.

<sup>167</sup> Mahmud Erol Kılıç, “Fergānī Saīdüddin” in *TDV İA*, sv. 12, str. 378.

panja al-Qūnawīju već bio povezan sa suhravardijskim bratstvom preko nasljednika osnivača reda, Nağīb al-dīna 'Alīja al-Šīrāzīja.<sup>168</sup> Svoje prvo obučavanje u sufizmu al-Fargānī je stekao pred tim šejhom, nakon čega se premjestio ka zapadu i došao u Šam gdje je upoznao al-Qūnawīja.

Ġāmī ga predstavlja i u njemu prepoznaje nenadmašnog tumača sufijskih učenja općenito, zahvaljujući, između ostalog, i njegovom komentaru čuvenog pjesničkog djela *Qaṣīda al-tā'iyya* Ibn Fāriḍa, još jednog uglednog autora čija su djela u to vrijeme već bila postala sastavni dio Ibn 'Arabījeve interpretativne zajednice. Poput svoga učitelja al-Qūnawīja, i al-Fargānī je pisao i na arapskom i na perzijskom jeziku. Na perzijskom je napisao svoj komentar Ibn Fāriḍove *Tā'iyye* i predočio ga na uvid Qūnawīju; nakon što se potonji pohvalno izrazio o njegovom postignuću, tom djelu je dodao vlastiti uvod. Kasnije, autor je svoje djelo preveo na arapski u pokušaju obuhvatanja šireg čitateljstva.<sup>169</sup>

Još jedno važno djelo al-Fargānīja pokazuje njegovu umješnost i odlično poznavanje islamskog prava, čije je navodno zanemarivanje od strane sufija sastavni dio repertoara stereotipa kojim se sufije optužuju za antinomizam. Djelo pod naslovom *Manhağ al-'ibād ilā al-ma'ād* usporedna je studija islamskog prava na osnovu principa četiri pravne škole sunijskog islama. Djelo je u toj mjeri bilo popularno i utjecajno da ga i sam Ġāmī navodi kao neizostavan priručnik svim sljedbenicima Puta koji će u njemu iz oblasti bogoslužja (*'ibādāt*) i društvenih aspekata vjerskog života (*mu'āmalāt*) pronaći sve što im je neophodno za uspješno okončanje duhovnog sazrijevanja.<sup>170</sup>

<sup>168</sup> *Nafaḥāt al-'uns*, str. 558.

<sup>169</sup> Nekoliko stoljeća kasnije u slučaju 'Abdullaha Bosnevīja desit će se upravo suprotno; on je svoj *Šarḥ al-Fuṣūṣ* napisao na arapskom, a potom je na molbu mnogih učenika i s ciljem obuhvatanja šire čitalačke publike isti preveo na turski jezik, sačinivši tako prvi turski komentar *Fuṣūṣa*.

<sup>170</sup> *Nafaḥāt al-'uns*, str. 558.

## al-Qāšānī/Qāsānī

Vjerovatno najvažniji učenjak u liniji prijenosa intelektualnog naslijeđa Šadr al-dīna al-Qūnawīja, a posljedično i Ibn ‘Arabīja, iz seldžučkog do osmanskog vremena je ‘Abd al-Razzāq al-Qāšānī. On je pozicioniran kao spojnica između dva naraštaja Šadr al-dīninovih učenika i sljedbenika – prvog naraštaja izravnih učenika koji su lično pred njim učili poput al-Ġandīja i al-Fargānī, i sljedećeg naraštaja učenjaka koji, iako nikad nisu lično učili pred njim, ipak su znatno unaprijedili, razradili i proširili njegov svjetonazor aktivno i značajno doprinoseći profiliranju Ibn ‘Arabījeve tekstualno-interpretativne zajednice. Najznačajniji predstavnik tog sljedećeg naraštaja akbarijanskih učenjaka bio je Dāwūd al-Qayṣarī koji je na ishodištu akbarijanskih učenja u osmanskom intelektualnom miljeu. Kako je al-Qayṣarī bio izravni učenik al-Qāšānīja, najpouzdanije podatke o njegovom djelovanju i životu pronaći ćemo upravo u njegovim djelima. Puno ime mu je zabilježeno kao Kamāl al-dīn ‘Abd al-Razzāq Ibn Ġamāl al-dīn Abū al-Ġanā’im al-Qāsānī. Podaci koje o ‘Abd al-Razzāqu al-Qāšānīju donosi njegov učenik al-Qayṣarī razlikuju se od drugih biografskih prikaza i po jednom značajnom detalju, odnosno njegovom mogućem porijeklu. Dok drugi autori navodeći njegov nadimak kao al-Qāšānī ili al-Qāšī<sup>171</sup> pod time podrazumijevaju grad Kašan u središnjem Iranu, al-Qayṣarī koristeći podjednako i al-Kāsānī ili al-Qāšānī<sup>172</sup> navodi srednjeazijsko porijeklo autora. Prema Yāqūtovom geografskom rječniku, Kāsān (ili gdjegod Qāsān) grad je u oblasti Transoksijane u Turkestanu.<sup>173</sup> Hāġī Ḥalīfa u djelu *Kašf al-zunūn* njegovo ime bilježi kao al-Samarqandī, što daje dodatnu težinu al-Qayṣarījevom navodu u srednjoazijskom porijeklu njegovog učitelja.<sup>174</sup> Ġāmī u *Nafaḥātu* donosi prepisku između al-Qāšānīja i protivnika mistič-

<sup>171</sup> Pogledaj, na primjer, Ġāmījev biografski prikaz al-Qāšānīja u *Nafaḥāt al-’uns*, str. 483.

<sup>172</sup> Pogledati: Dāwūd al-Qayṣarī, *Šarḥ fuṣūṣ al-ḥikam*, al-Tab‘a al-Ḥaġariyya, Tehran, s.d., str. 2.

<sup>173</sup> Šihāb al-dīn Abū ‘Abdullāh Yāqūt al-Ḥamawī al-Baġdādī, *Mu’ġam al-buldān*, ur. Muḥammad Amīn al-Ḥanġī, prvo izdanje, Maṭba‘a al-sa‘āda, Kairo, 1906, str. 11 = Qasan.

<sup>174</sup> Hāġī Ḥalīfa (Muṣṭafa Ibn ‘Abdullāh), *Kašf al-zunūn ‘an asāmī al-kutub wa al-funūn*, Dār al-fikr, Bejrut, 1410 AH (1989), str. 81.

no-filozofskog koncepta *waḥdat al-wuḡūda*, 'Alā' al-dawla al-Simnānīja, iz koje saznajemo neke značajne pojedinosti al-Qāšānījeve rane karijere.

Njegova učenjačka putanja tipična je za mnoge sufije: obrazovanje je započeo izučavanjem tradicionalnih islamskih disciplina poput *fiqha* i *kalāma*, da bi potom pokazao zanimanje za racionalne nauke, konačno se usredsredivši na sufizam. Na početku svoga sufijskog puta, al-Qāšānī je prvo služio Mawlānā Nūr al-dīna 'Abd al-Šamada al-Naṭanzīja koji je je bio sljedbenik al-Fargānījevog prvog šejha, Naḡīb al-dīna Buzguša al-Šīrāzīja. Jedan od prvih sufijskih tekstova koji mu je privukao pažnju, prema Ğāmījevom svjedočenju, bio je *Fuṣūṣ* kojega je navodno ranije izučavao pred al-Šīrāzījem. Nakon prvog šejha, al-Qāšānī je proveo određeno vrijeme u društvu i slijeđenju mnogih drugih suhravardijskih šejhova u Iranu i Bagdadu. Prema navodima samog al-Qāšānīja, najznačajniji dio njegovog sufijskog obrazovanja i stasavanja vezan je za koncept *waḥdat al-wuḡūda* koji mu je objasnio Šams al-dīn al-Kīšī, nakon čega je u razumijevanju i mogućnosti artikulacije njegovih zamršenih i prefinjenih aspekata al-Qāšānī postao nenadmašan autoritet u Širazu za vrijeme njegovog boravka ondje. Ğāmī bilježi:

U Širazu tog vremena nije bilo nikoga ko mu je bio ravan u razgovoru na tu temu, uključujući i njegovog šejha Dīyā' al-dīna Abū al-Ḥasana. 'Bio sam u stanju duhovne smušenosti i izgubljenosti (*ḥayra*) sve dok nisam došao do *Fuṣūṣa*; čim sam ga pogledao, usvojio sam njegova značenja (*ma'nī*) i bio zahvalan što se preda mnom prostiru ravni puti zahvaljujući drugim prvacima koji su prije mene pronašli put i isti dosegнули.<sup>175</sup>

Njegova slava uskoro je prerasla okvire Širaza, kako al-Qāšānī navodi u *Uvodu* svog komentara *Fuṣūṣa*:

Prilazili su mi u skupinama ljudi neposustajućeg vjerskog uvjerenja i iskrenosti, braća odana i dušom čista, a među njima i taj ugledni veliki prvak koji je dosegnuo zbiljsku spoznaju Boga, predvodnik svih onih koji hode Putem, Šams al-dīn Muṣliḥ b. Muḥammad poznat kao Tabrīzī i [svi oni su] tražili od mene da im rastumačim *Fuṣūṣ*.<sup>176</sup>

<sup>175</sup> *Nafaḥāt al-'uns*, str. 487.

<sup>176</sup> *Muqaddima Šarḥ Fuṣūṣ*, str. 2.

Uz komentar njegovog učenika al-Qayṣarīja, al-Qāshānījev komentar *Fuṣūṣa* spada u temeljna djela tog interpretativnog žanra i poslužio je kao model i uzor drugim naknadnim komentarima *Fuṣūṣa*. Drugo značajno djelo al-Qāshānī je njegov traktat o sufijskoj terminologiji koji je služio kao priručnik njegovom komentaru *Fuṣūṣa*. U uvodu svog traktata *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, al-Qāshānī navodi da je primarni zadatak tog djela stjecanje ispravnog razumijevanja i tumačenje triju sufijskih tekstova: *Fuṣūṣ* Ibn ‘Arabīja, uključujući i njegov komentar; potom djelo Ḥwāḡa ‘Abdullāha Anṣārīja *Manāzil al-sā’irīn*, također proučeno al-Qāshānījevim komentarom i konačno njegovo djelo iz oblasti tumačenja Kur’ana pod naslovom *Ta’wīlāt*.<sup>177</sup> Nema sumnje da je njegova uloga u prenošenju Ibn ‘Arabījevih učenja, onako kako ih je formulirao al-Qūnawī, presudna; kretala se u dva komplementarna pravca: vlastitim djelima i podučavanju Dāwūda al-Qayṣarīja.

## Dāwūd al-Qayṣarī

Ishodeći od Najvećeg šejha, potpunu formulaciju i artikulaciju poprimivši od njegovog glavnog učenika al-Qūnawīja, karakteristična akbarijanska učenja upravo su djelovanjem Dāwūda al-Qayṣarīja dosegнула vrijeme uspostavljanja Osmanskog carstva i njegove unutrašnje strukture. Značaj al-Qayṣarīja stoga je dvojan: s jedne strane on je jedan od najznačajnijih pripadnika akbarijanskog kružoka kojemu je podario vlastiti komentar *Fuṣūṣa* s trajnim učinkom na daljnji razvoj i teoretsko razmatranje tog djela, a s druge strane svojom učenjačkom karijerom on je prvi koji je Ibn ‘Arabījeva učenja donio i ugradio u okvire osmanskog intelektualnog miljea u narastanju, zahvaljujući svome položaju glavnog muderisa prve osmanske obrazovne institucije, medrese Orhanije u Izniku.

Još jedan autentično osmanski učenjak koji se smatra arhitektom osmanskog sistema učenosti i koji je obavljao s njim uspostavljenu funkciju prvog osmanskog šejhu-l-islama, Mula Fenārī povezan je s Orhanijom u isto vrijeme, moguće upravo za vrijeme Qayṣarījevog boravka ondje, ili

---

<sup>177</sup> Ovo djelo više puta je objavljeno u Indiji i Egiptu i često se pogrešno pripisuje Ibn ‘Arabīju.

neposredno nakon toga. Tako je Orhanija, zalaganjem ove dvojice muslimanskih učenjaka akbarijanske provenijencije, postala jezgro i uporišna tačka rasta i širenja osmanske škole akbarijanskog mišljenja.

Izvori na raspolaganju nam ne daju mogućnost kategorične tvrdnje da je neko od Ibn 'Arabījevih djela bilo dio zvaničnog osmanskog kurikulu-ma u Orhaniji. Postoje naznake da se to desilo kasnije: u osmanskom pokrajinskom središtu Sarajevu, postoje nagovještaji da je uz Ġazālījevo čuveno djelo *Ihyā' ulūm al-dīn* i Ibn 'Arabījev *Fuṣūṣ* bio sastavni dio obrazovanja polaznika Gazi Husrev-begove medrese koju je 945./1539. godine osnovao Gazi Husrev-beg, sultanov zet i namjesnik Bosne u dva navrata.<sup>178</sup> Kakav god da je slučaj s Orhanijom u tom smislu, moguće je u svjetlu Qayṣarījevih djela i njegove učiteljske karijere u toj medresi pretpostaviti da opća intelektualna atmosfera i učenjačke tendencije te škole nisu bile potpuno lišene akbarijanskog utjecaja. Nije bez značaja ni činjenica da je Dāwūd al-Qayṣarī prvi član akbarijanskog kružoka učenjaka koji je svome komentaru *Fuṣūṣa* dodao dugački i instruktivan uvod u kojemu nudi pojednostavljen i prijemčiv *exposé* Ibn 'Arabījevog doktrinarnog sistema u nastojanju da njegovo djelo učini pristupačnijim široj čitalačkoj publici, a moguće i da ga prilagodi izučavanju u medresi. Tu nalazimo početke tradicije koja se nastavila dugo u osmanskome periodu i svoj vrhunac dosegnula u djelu još jednog utjecajnog osmanskog komentatora Ibn 'Arabīja iz XVII stoljeća, 'Abdullāha Bosnevīja koji je na sličan način svome komentaru *Fuṣūṣa* pridodao dugački uvod u dvanaest poglavlja, oslanjajući se principijelno na Qayṣarījevo djelo koje mu je prethodilo.

Život Qayṣarīja nije ništa bolje poznat od njegovih prethodnika, a biografski rječnici donose veoma malo podataka. Njegovo puno ime je zabilježeno kao Šaraf al-dīn Dāwūd al-Qayṣarī; rođen je oko 660./1260. godine u anadolskom gradu Kajseriju, pa je tako, uz Šadr al-dīna al-Qūnawīja, još jedan istaknuti član akbarijanskog kružoka koji potječe iz prijeosman-

<sup>178</sup> Mehmed Handžić, "U povodu 400-godišnjice Gazi Husrev-begove medrese", *Kalendar za 1937/1355 godinu*, Narodna Uzdanica, V, Sarajevo, 1936, str. 40; pogledati također: Džemal Čehajić, *Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama sa posebnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu*, Sarajevo, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XIV, 1986, str. 86.

ske Anadolije. Iako neki autori navode njegovo navodno iransko porijeklo, drugi ističu izvorno anadolski, odnosno turski rodoslov.<sup>179</sup> Neovisno od toga, nalazimo da dosta rano napušta Anadoliju koja u njegovo vrijeme nije mogla ponuditi najviše stupnjeve obrazovanja koji bi bili jednaki onima u tradicionalnim središtima muslimanske učenosti.

Prva postaja na tom putu bio je Egipat. O njegovom boravku ondje ne znamo ništa, pa ni gdje, šta i kod koga je izučavao. Nakon Egipta, vraća se u Bursu ili Kajseri. Slično drugima, tek u drugoj fazi svoga stasavanja, nakon svršetka tradicionalnog obrazovanja, on na sebe privlači pažnju antologičara i biografa. Upravo u toj drugoj fazi, on odlazi na istok gdje sreće i ulazi u službu kod svog glavnog učitelja na sufijskom putu ‘Abd al-Razzāqa al-Qāšānīja s kojim je izučavao osnove akbarijanske škole mišljenja. Osim što mu je bio učitelj, Qāšānī je također bio i njegov duhovni učitelj u okvirima suhravardijskog reda kojemu je on pripadao. Najvjerojatnije mjesto susreta i boravka dvojice učenjaka je grad Saveh u središnjem Iranu. Kao i drugi pripadnici akbarijanske škole misli, i al-Qayṣarī se okušao u komentiranju i teoretskoj artikulaciji postojećeg tekstualnog korpusa. Uistinu, potrebna je posebna razina originalnosti kojom bi se autor odlikovao i isticao unutar zatečene tradicije komentara osnovnih tekstova; mnogi pripadnici akbarijanskog kružoka nisu napisali ništa drugo osim komentara na Ibn ‘Arabījeva djela, a takav je slučaj i s al-Qayṣarījem koji je uspio da svojim komentarom pomjeri granice zatečene tradicije. Iako je napisao i nekoliko traktata iz aristotelijanske filozofije, njegova najvažnija i najutjecajnija djela svakako su komentari tekstova učenjačkog kruga al-Qūnawīja.

Svakako, među njima se posebno ističe al-Qayṣarījev komentar *Fuṣūṣa* pod naslovom *Maṭla‘ huṣūṣ al-kilam fī ma‘ānī fuṣūṣ al-ḥikam* koji je autor posvetio sinu čuvenog povjesničara Rašīd al-dīna Faḍlullaha, Ġiyāṭ al-

<sup>179</sup> Mehmet Bayraktar, “Dâvûd-i Kayserî”, *TDV İA*, cilt 9, str. 32-35. U svom radu Bayraktar ukazuje na Henryja Corbina koji u svoja dva različita djela prvo navodi iransko porijeklo al-Qayṣarīja (*Histoire de la philosophie islamique*, III, 1289 [sic]), a potom kasnije ispravlja to gledište i navodi da je to autor autentično anadolskog porijekla (*Corps spirituel et terre celeste*, str. 139).



dīnu Muḥammadu, velikom veziru (*ṣadr*) ilhanijskog vladara Abū Sa'īda Bahādura.

Al-Qayṣarījev komentar *Fuṣūṣa* se i kod tradicionalnih i kod suvremenih autoriteta smatra najboljim i u tom smislu je uspio zauzeti središnju poziciju utjecaja na sve naknadne komentare. Kao izravni učenjački potomak iste interpretativne zajednice kojoj su pripadali al-Qūnawī, al-Ġandī i al-Qāṣānī prije njega, al-Qayṣarī je propagirao široko razumijevanje osnovnih doktrinarnih koncepata sufizma općenito, s posebnim naglaskom na Ibn 'Arabījevo tumačenje istih. Nema sumnje da je njegovo djelovanje bilo kako rezultat obrazovanja pred al-Qāṣānījem, tako i posljedica božanskog nadahnuća koje je neprestano bilo otvoreno za pripadnike i sljedbenike akbarijanske škole. U svjedočenju samog al-Qayṣarī čitamo:

Otkrivajući mi svjetlost Svojih posvećenih tajanstvenosti, Allah mi je podario najveću moguću sreću oba svijeta. On je podigao zastor s gledišta moga srca i osnažio me Svojom podrškom darujući mi Svoje riznice.

O svom istaknutom položaju među izučavateljima *Fuṣūṣa* koji su potomci al-Qāṣānījevog učenjačkog kružoka, al-Qayṣarī kaže:

Bio sam jedinstven među svojim kolegama po tome što sam primao znanja i dosezao razumijevanje bez ikakvog truda sa svoje strane ili učenja.<sup>180</sup>

Iako su i drugi autori komentara *Fuṣūṣa* uživali svoj udio božanskog nadahnuća i potpore, jedinstvena i neprolazna popularnost al-Qayṣarījevog komentara leži u njegovom umijeću da pronađe odgovarajući, jednostavan i učinkovit način izlaganja akbarijanskih ideja, više nego bilo kakav jedinstven ili besprimjeran uvid u njihove tajanstvenosti. Izravan dokaz tog al-Qayṣarījevog napora i njegovog uspjeha da bazične teme sufizma izloži na pristupačan način jest njegova Prologomena (*Muqaddima*) na komentar *Fuṣūṣa*. Osnovna zadaća *Muqaddime* upravo jest da čitatelja provede kroz središnje doktrinarnе tačke *Fuṣūṣa* kroz jednostavno i jezički prijemčivo

<sup>180</sup> Dāwūd al-Qayṣarī, *Šarḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*, ur. Ḥasanzāde Amolī, Qom, 1378 š.=1999, str. 14, navedeno prema Mukhtar Hussain Ali, *Qayṣarī's Muqaddima to His Sharḥ Fuṣūṣ al-Hikam: A Translation of the First Five Chapters Together with a Commentary on Some of Their Themes*, neobjavljena doktorska disertacija, University of California at Berkeley, 2007, str. 6; kasnije objavljeno pod naslovom *Foundations of Islamic Mysticism: Qaysari's Introduction to Ibn 'Arabi's Fusus al-Hikam*, London, 2012.

izlaganje. Podijeljena je na dvanaest poglavlja, od kojih je svako posvećeno jednom pitanju iz *Fuṣūṣa* ili općenito iz Ibn ‘Arabījevog učenja o bitku, Božijim atributima i imenima, Neizmjenjivim arhetipima, Pet Božanskih prisutnosti, Savršenom čovjeku i slično. U svjetlu njene iscrpnosti i organiziranosti, može se pretpostaviti da je al-Qayṣarī svoju *Muqaddimu* osmislio i napisao kao odvojen traktat koji je kasnije, kao odgovarajući uvod u akbarijanski sufizam, dodao komentaru *Fuṣūṣa*.

Pored komentara *Fuṣūṣa*, al-Qayṣarī je napisao i nekoliko drugih djela slične tematike. Napisao je komentare dviju Ibn Fāriḍovih poema: prva je čuvena *al-Qaṣīda al-tā’iyya*, a druga nešto manje poznata *al-Qaṣīda al-mīmiyya* u kojoj se govori o Božanskoj ljubavi. Svi al-Qayṣarījevi radovi, a posebno njegov komentar *Fuṣūṣa* i Ibn Fāriḍove *Tā’iyye* imali su velikog utjecaja na osmanske učenjake kasnijih generacija. Iz biografskih izvora, na primjer, znamo da je šejh Badr al-dīn iz Simavne napisao traktat o al-Qayṣarījevom komentaru pod naslovom *Ta’līqāt*, djelo koje nažalost nije sačuvano.<sup>181</sup> S druge strane, nalazimo cijeli niz istaknutih osmanskih učenjaka koji su u svojim djelima raščlanjivali al-Qayṣarījeve napise ili su, pak, pisali pod njegovim izravnim utjecajem. Među njima možemo nabrojati Mula Fenārīja, Quṭb al-dīna Iznīqīja, i nešto kasnije Ismail Hakki Bursevija, Sofyali Bali-efendiju kao i ‘Abdullāha Bosnevīja.

U kontekstu širenja i prihvatanja akbarijanskih ideja u osmanskom intelektualnom kontekstu, od gotovo jednake važnosti kao i njegovi tekstovi je i pozicija muderisa koju je al-Qayṣarī obnašao u medresi Orhaniji u Izniku.

\* \* \*

## Orhan i njegove zadužbine

Kao što je poznato, Orhan je drugi osmanski suveren koji je naslijedio prijestolje 724./1324. godine nakon smrti osnivača dinastije po kojemu

<sup>181</sup> Mehmet Bayraktar, “Dâvûd-i Kayserî”, *TDV İA*, sv. 9, str. 34.

će Osmansko carstvo ponijeti ime. Glavni fokus djelovanja novog sultana ostalo je teritorijalno širenje mlade države, uglavnom u pravcima dvaju središta bizantijskih provincija u Anadoliji, Bitnije i Mesotenije, odnosno Burse i Nikeje. Oba grada su nakon osmanskog osvojenja služili kao prijestolnice Osmanske države u kojima je za Orhanove vlasti, navodno iz zdravstvenih razloga, bilo uspostavljeno njegovo ljetno i zimsko prebivalište. I dok se Bursa Orhanu predala nakon kratke opsade i naknadnog sporazuma, prema većini predaja još 726./1326. godine, prve znanstvene institucije Osmanske imperije vezuju se za Nikeju koju Osmanlije osvajaju 731./1331. godine. Projekt izgradnje medrese Orhanije u Izniku prethodi podizanju istoimenog zdanja u Bursi koji je podigao isti vladar. Korisne podatke o događajima neposredno nakon osmanskog osvojenja Iznika/Nikeje donosi Aşikpaşazade u svojoj čuvenoj *Hronici*.<sup>182</sup> Na osnovu njegovog prikaza, ali i opisa iz nekih drugih izvora, Iznik se predstavlja kao napušteni<sup>183</sup> “grad duhova” koji je uspio izbjeći potpuno razaranje plaćajući sultanu otkupninu.

Nakon osvajanja grada i ulaska, Orhan je pokrenuo arhitektonske preinake jasno usmjerene ka islamizaciji prostora i urbane cjeline: na primjer, glavnu crkvu u gradu pretvorio je u džamiju<sup>184</sup>, a u blizini gradskih kapija

<sup>182</sup> *Tavarih-i Al-i Osman'dan Aşikpaşazade tarihi*, ur. 'Ālī Bey, Istanbul, Matba'a-yi 'Āmire, 1332/1914, str. 41ff.

<sup>183</sup> Prema svjedočenju Grigorija Palame, Nikeja je bila “grad duhova” i polunapušteno mjesto još i 1355. godine, gotovo dva desetljeća po osmanskom osvajanju. S obzirom na njegov položaj predvodnika pravoslavne crkve, ali i specifične okolnosti njegovog boravka u tom mjestu, njegovo svjedočenje vjerovatno u prvi plan stavlja bijedno stanje nekada raskošnih kršćanskih kvartova i institucija koje je prošireno na opći opis mjesta. S druge strane, još jedan očevidac koji je posjetio Nikeju odmah nakon njenog osvajanja zabilježio je razaranje i depopulaciju mjesta koristeći kur'anski izraz da je grad “ḥāwiyatun 'ala 'urūšihā” = II:259. Pogledati: *Voyages d'Ibn Batoutah* (arapski izvornik i francuski prijevod) priredili i preveli Defrémery i Sanguinetti, 4 sveska, Paris: Société asiatique, (1853-1858), sv. II, str. 330.

<sup>184</sup> Najčešće se navodi da je crkva o kojoj je riječ crkva Svete Sofije (St Sophia), mjesto održavanja Prvog ekumenskog sabora. Pogledati: Georgiades Arnakis, “Gregory Palamas among the Turks and documents of his captivity as historical sources”, *Spectrum*, sv. 26, br. 1, 1951, str. 117, napomena 7.; Pogledati također: Katharina Otto-Dorn, *Das islamische Iznik - mit einem quellenkundlichen Beitrag von Robert Anhegger*, Istanbuler Forschungen Bd. 13, Berlin 1941, str. 9.

po imenu Yenişehir podigao je *imaret* čije je upravljanje dodijelio izvjesnom Hāğ Hasanu čije sufijske poveznice donosi Aşıkpaşazade: djed tog Hāğ Hasana bio je duhovni sljedbenik i učenik Edebalija,<sup>185</sup> u mogućem nagovještaju da funkcija *imareta* nije bila ograničena samo na društvenu funkciju javne kuhinje, kako se taj pojam najčešće tumači, već da je moglo biti riječi o znatno široj strukturi sufijskog sadržaja i usmjerenja. Aşıkpaşazade ne propušta napomenuti da je Orhan lično bio uključen u djelovanje kompleksa, da je iz vlastitih sredstava isti održavao spajajući simbolički funkcije ovozemaljskog vladara s duhovnim autoritetom.<sup>186</sup>

## Orhanija u Izniku

Povjesničari osmanskih učenjačkih institucija koriste pojam “rane osmanske medrese” da označe sve vjerske ustanove koje su nastale u Carstvu za prvo stoljeće i po osmanske uprave, ili tačnije koje su nastale prije nego je Murat II dao izgraditi čuvenu Üç Şerefeli medresu<sup>187</sup> u Bursi.<sup>188</sup> Kada je riječ o tim “ranim” osmanskim medresama, fokus je uglavnom na tri grada: Izniku, Bursi i Jedrenama koji su u slijedu služili kao osmanske prijestolnice.

Iako je danas općenito prihvaćeno da je prva osmanska medresa Orhanija koju je u Izniku dao sagraditi Orhan, to gledište nije bilo pošteđeno kritike i revizije u turskoj historiografiji. Jedan od najranijih turskih autora koji su pisali o sistemu učenjačkih institucija i strukturi uleme, Arif Bey iznosi suprotno mišljenje, pretpostavljajući nešto drukčiju hronologiju. Prema njemu, Orhan je osvojio grad Izmit u trećoj godini vladavine,

<sup>185</sup> Čini se da je taj Hāğ Hasan imao velikog utjecaja u ranom osmanskom društvu. Aşıkpaşazade (u. 888/1484) bilježi da su potomci tog Hāğ Hasana sve do vremena pisanja čuvene *Hronike* upravljali imaretom, gotovo jedno stoljeće nakon njegovog osnivanja. Pogledati: *Tavarih*, str. 42.

<sup>186</sup> Ibid.

<sup>187</sup> Izgradnja medrese započela je 840./1437. i trajala cijelo desetljeće, sve do 850./1447. Pogledati: Câhid Baltacı, *XV-XVI asırlarda Osmanlı medreseleri: teşkilat, tarih*, İrfan matbaası, İstanbul, 1976, str. 450, dalje u tekstu: Baltacı.

<sup>188</sup> Pogledati: Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı medreseleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayımları, no. 3101, İstanbul, 1984, str. 5, dalje u tekstu: Bilge.

odnosno 727/1327,<sup>189</sup> a tek četiri godine kasnije, tačnije u sedmoj godini vladavine je osvojio Iznik u kojemu je sagrađena navodno prva osmanska medresa. Iako ova izmjenjena hronologija osvajanja ne mora nužno da se odrazi i na podizanje prve medrese, Arif Beyeva pretpostavka je da je Orhanov vezir Süleyman Paşa pretvorio jednu od gradskih crkava u medresu neposredno nakon osvojenja Izmita, pa bi ta Süleyman Pašina medresa ustvari bila i prva osmanska učena institucija.<sup>190</sup>

Postoji nekoliko očiglednih oprečnosti u toj teoriji. Prije svega, danas je nesumnjivo prihvaćeno da su Osmanlije Izmit osvojile tek 738/1337. godine, šest godina nakon Iznika, a nikako prije toga kako Arif Bey navodi. Osim toga, bilo bi prilično neočekivano da prva osmanska medresa ne bude nazvana po samom sultanu, već po njegovom veziru. Danas je uglavnom općeprihvaćeno da je Orhanija u Izniku prva osmanska znanstvena institucija. Čak i ako prihvatimo mogućnost da je neka druga medresa i nastala prije nje, sigurno je uskoro dospjela u drugi plan nakon podizanja Orhanije. I osmanski i zapadni izvori jednoglasno navode da je medresa podignuta neposredno nakon osmanskog osvajanja grada. Zahvaljujući naporima Orhana i Süleyman Paše koji su u Izniku podigli medrese, grad je uskoro postao središte vjerske učenosti Osmanske države.

Zapadni povjesničar Carstva, D'Ohsson, navodi:

Njegov [tj. Osmanov] sin i nasljednik Orhan Gazi dao je izgraditi carsku džamiju u Izniku a odmah do nje je podigao medresu koja je cijelo jedno stoljeće i po ostala najviše rangirana znanstvena institucija Carstva. Izgrađena nanovo 731/1330. godine s imenom osmanskog sultana, podučavanje u njoj povjereno je šejhu Davudu Kajseriju koji je imenovan *müderrişom*, kako je to bilo uobičajeno i u drugim dijelovima muslimanskoga svijeta.<sup>191</sup>

Sve suštinske informacije iz relevantnih osmanskih izvora sadržane su u ovom odlomku. Kada je riječ o samoj godini izgradnje Orhanije, navode

<sup>189</sup> Godina 738./1337. koju navodi Idris Bitlisi općenito je prihvaćena kao godina osmanskog osvojenja Izmita. Pogledati: Halil Inalcık, "Orhan", *TDV İA*, sv. 33, str. 375-386; İdris Bostan, "Izmit", *TDV İA*, sv. 23, str. 536.

<sup>190</sup> Pogledati: Arif Bey, "Devlet-i Osmaniye'nin teassüs ve tekarruru devrinde ilim ve ulema", *Darülfünun edebiyat mecmuası*, sv. I, 1922, str. 132.

<sup>191</sup> D'Ohsson, *Tableau General de L'Empire Othoman*, Paris, MDCCLXXXVII, I, str. 289, isto u Bilge, str. 6.

se dva moguća datuma: prvi je da je izgrađena 731/1331. godine, samo godinu dana nakon zauzeća Iznika što je danas prihvaćeno u historiografiji, i drugi da je izgrađena 736/1336-7. godine. Osim toga, iako neki izvori<sup>192</sup> nagovještavaju da su medresa i susjedna džamija koji čine kompleks podignuti na mjestu gdje se nekad nalazila crkva, iz prijepisa Orhanove vakufname možemo zaključiti da je medrese izgrađena nanovo kao odvojena cjelina koja je kasnije pridodana Hayruddin Pašinoj džamiji, izgrađenoj ranije u Izniku sa kojom tvori zajedničku vakufsku cjelinu.<sup>193</sup> Isti zaključak proističe iz Tašköprüzadeovog prikaza medrese.<sup>194</sup>

Vakufnamu je ovjerio Mula Husrev. Prema tom dokumentu, Orhan je za održavanje medrese i njeno nesmetano djelovanje zavještao selo Kozluca sa okolnim voćnjacima i maslinjacima, kao i određeni broj kuća u neposrednoj okolini medrese. Jedna trećina prihoda vakufa pripadala je učenicima i polaznicima medrese. Isti uslovi zadužbine ovjereni su kasnije u dvije naknadne revizije vakufname 1006/1597. i 1007/1598. godine.<sup>195</sup>

Svi izvori se slažu da su program i organizacija obrazovanja u medresi, ono što podrazumijeva turski termin *müderislik*, bili povjereni Dāwūdu al-Qayşarīju kojega je, prema nekim navodima, pozvao lično sultan da preuzme tu funkciju. Treba svakako imati na umu da je opseg odgovornosti *müderislika* u toj ranoj fazi izgradnje učene strukture Osmanlija bio mnogo širi i drukčiji od onoga što će taj pojam kasnije označavati: položaj predavača ili profesora u medresi.

Na sličan način kao medrese u drugim dijelovima muslimanskog svijeta, posebno Nizāmiya, prva osmanska medresa imala je samo jednog müderisa, pa je bilo prirodno da njegov djelokrug bude mnogo širi nego u kasnijim stoljećima. U stvarnosti on je u isto vrijeme bio direktor medrese i glavni učenjak koji je osmišljavao i organizirao akademski život škole. Nedvojbeno je takav izbor pao upravo na Qayşarīja zbog ugleda i znanstvenog utjecaja koji je u to vrijeme imao.

<sup>192</sup> Taj podatak nalazi se u osmanskim hronikama kao što su Neşri i Solakzade.

<sup>193</sup> “Qad banā madrasatan fi ittişāli ġāmi‘i Hayruddin Paşa”, u Ali Emiri Ktp., Arapça Yazmalar 4474, navedeno prema Baltacı, str. 326.

<sup>194</sup> On koristi izraz ‘benā etmiş’, odnosno, izgradio je. Pogledati: *al-Şaqā’iq* sv. I, str. 8.

<sup>195</sup> Baltacı, str. 327.

Nema puno podataka o planu učenja u Orhaniji. Nije pouzdano poznato da li su se i koja djela mogla izučavati iz oblasti islamske duhovnosti ili sufizma, ali je izvjesno da su samo prisustvo i karijera Dāwūda al-Qayṣarīja ostavili traga na izravnu akademsku i vjersku atmosferu Orhanije. Njegovo najznačajnije djelo, komentar *Fuṣūṣa* napisano je upravo u to vrijeme stupanja na funkciju ili neznatno prije toga. Iako je moguće zaključiti da je u vrijeme pisanja komentara al-Qayṣarī najvjerojatnije bio izvan osmanske teritorije i zone utjecaja,<sup>196</sup> ipak je u Izniku proveo posljednjih petnaest godina života. Za većinu njegovih djela ne posjedujemo vremenske naznake, pa ne znamo da li je i koja svoja djela napisao za vrijeme boravka i djelovanja u Orhaniji. U svakom slučaju, na osnovu velikog broja njegovih djela koja se danas nalaze u osmanskim rukopisnim kolekcijama, sigurno je da su ista uživala veliku popularnost i odgovarajuću znanstvenu recepciju u osmanskom intelektualnom miljeu.

Iako u rang u medrese od 30 akči, Orhanija u Izniku ostala je izvan okvira rangiranja kao najvažnija medresa sve dok Orhan nije izmjestio prijestolnicu u Bursu i tamo dao sagraditi medresu od 50 akči. Ipak, novo zdanje nije zasjenilo Orhaniju: ta je medresa nastavila biti važno središte učenosti Osmanske države u kojoj su se okupljali i u njenim okvirima djelovali učitelji i polaznici od kojih će neki postati značajni članovi osmanskog učenjačkog staleža, ali i akbarijanskog intelektualnog kruga.

## Orhanova medresa u Bursi

U Bursi je Orhan izgradio još jednu medresu pod istim imenom. U slučaju ove medrese svi osmanski izvori jednoglasno navode da je izgrađena na mjestu nekadašnje kršćanske vjerske strukture, crkve ili manastira,<sup>197</sup> pa je i u literaturi ostala poznata kao Manastir medresa. Izgradnja je okončana 736./1335. godine, desetljeće nakon Orhanovog zauzimanja tog grada. Kao i u slučaju izničke Orhanije, sultan je obezbijedio velikodušnu zaduž-

<sup>196</sup> Kako je ranije navedeno, *Komentar* je predstavljen ilhanidskom veziru Ğiyāt al-dīnu Muḥammadu Ibn Rašīd al-dīnu Faḍlullāhu, koji je umro 736./1335. godine.

<sup>197</sup> Neki autori navode da je ime manastira bilo Sveti Ilija (St Elie). Pogledati: Baltacı, str. 294.

binu za održavanje i nesmetano djelovanje i ove medrese. Prema njenoj vakufnami koja je u različitim prilikama bilježena u osmanskim izvorima, medresa je na raspolaganju imala prihode od Manastir hamama, kao i prihode sela po imenu Bukluç koje je zabilježeno kao zadužbina izvjesnog ‘Alā’ al-dīn beya. Osigurana solidnom materijalnom bazom i s kadrovima iz reda najprestižnijih osmanskih učenjaka, medresa je kontinuirano napredovala u svojoj učenjačkoj misiji. Na početku je to bila medresa u rangu 50 akçi, što se nastavilo sve do prve polovine XVII stoljeća kada je medresa ušla u okvir osmanskog konzorcija vjerskih škola općenito poznatog kao Sahn medrese. Svakako, njeno rangiranje nije ovisilo samo o materijalnoj bazi već prvenstveno o akademskom prestižu njenih predavača. U tom smislu, funkcija muderisa u ovoj medresi je na početku bila povjerena glasovitom Mula Muḥammadu Šams al-dīnu Fenārīju, koji se općenito drži za prvog osmanskog muftiju i sudiju s kojim su te strukture konsolidovane. Prema navodima Taşköprüzadea, Mula Šams al-dīn Fenārī istovremeno je obavljao trojnu funkciju: bio je muderis navedene Orhanije u Bursi, te kadija i muftija Burse što bi u najkraćem značilo da su se u njegovoj ličnosti spojile tri najvažnije funkcije ulemanske strukture Osmanske države koje će vremenom postati razrađene i izgrađene kao odvojeni ogranci.<sup>198</sup> Ono što je za naša razmatranja od posebnog značaja jest činjenica da je Mula Fenārī, na gotovo jednak način kao i Dāwūd al-Qayşarī, bio istaknuti i aktivni član akbarijanskog kružoka sa solidnom pozadinom u Ibn ‘Arabījevoj školi mišljenja.<sup>199</sup>

Tako su obje medrese koje je Orhan dao sagraditi u Izniku i Bursi ostale središta visokog vjerskog obrazovanja pod upravom dvojice učenjaka koji su se sasvim pouzdano mogli dovesti u vezu s Ibn ‘Arabījevim učenjima. U nekoliko narednih generacija, funkciju glavnog muderisa (*müdürrislik*) u Manastir medresi obavljali su učenjaci koji ne samo da su bili blagonakloni Ibn ‘Arabīju, već su bili u bliskoj vezi s Mula Fenārījem.

<sup>198</sup> Taşköprüzade, *al-Şaqā’iq*, sv. I, str. 27.

<sup>199</sup> Preko svog oca bio je povezan s učenjima Sadr al-dīna Qūnawīja. Taşköprüzade navodi da je Mula Fenārījev otac izučavao akbarijanska učenja preko Qūnawījevog djela *Miftāh al-ğayb*. Mula Fenārī je Qūnawījev *Miftāh al-ğayb* izučavao prvo u prisustvu oca, da bi kasnije i sam napisao komentar na to djelo. Pogledati: Taşköprüzade, *al-Şaqā’iq*, sv. I, str. 24, navedeno prema İbrahim Hakkı Aydın, “Molla Fenari”, *TDV İA*, cilt 30, str. 245.



Oni su prva osmanska učenjačka dinastija na začetku jedne tradicije koja će kasnije u osmanskim intelektualnim krugovima postati gotovo norma. Nakon njegove smrti 834./1431. godine, *müderislik* u Manastir medresi dat je Mawlānā Muḥammadu b. Armağānu b. Ḥalīlu koji je poznat kao Mula Yeğān. Na osnovu predaje koju donosi Taşköprüzade, možemo zaključiti da je on naslijedio Mula Fenārīja ne samo u medresi, već i na preostala dva položaja muftije i kadije Burse.<sup>200</sup> Mula Yeğana je naslijedio njegov sin Yūsuf Bali pri čemu je poveznica s prvim muderisom medrese Mula Fenārījem ponovo čvrsto uspostavljena: Yūsuf Bali bio je zet Mula Fenārīja i otac slijedećeg muderisa u Manastir medresi, 'Alā' al-dīna 'Alīja Fenārīja (u. 901./1495.). Prije nego je došao u Manastir medresu da preuzme dužnosti, 'Alī Fenārī je imao izuzetnu znanstvenu karijeru koja ga je odvela u Iran, Samarkand i Herat gdje je uživao potporu timuridskog vladara Šāhruh Mirze. Na traženje Mula Guranija vratio se u Anadoliju gdje je imenovan muderisom u Manastir medresi. Napredujući kroz redove uleme, kasnije je dospio na položaj *kadiaskera* Rumelije u vrijeme vladavine sultana Bayezida II.<sup>201</sup> Druga dva čuvena izdanka učenjačke dinastije Fenārīja su dvojica sinova 'Alā' al-dīna 'Alīja Fenārīja: Fenārīzade Muḥy al-dīn Çelebi i Fenārīzade Muḥy al-dīn Mehmed Şāh koji su u vrijeme svojih karijera zauzimali najviše položaje u Carstvu predstavljajući zenit utjecaja porodice Fenārī u ulemanskoj strukturi.

Tako dolazimo do nedvosmislenog zaključka da je od prvog osmanskog muftije i kadije Mula Fenārīja (u. 834./1431.), preko njegovog sina Mehmeda Şāha Çelebija (u. 838./1435.), i njegove dvojice unuka, Muḥy al-dīna Çelebija (u. 954./1548.) i Muḥy al-dīna Mehmeda Şāha (u. 929./1523.), gotovo cijelo jedno stoljeće osmanska učenjačka hijerarhija bila u rukama jedne obitelji na čijem čelu se nalazio učenjak s izrazitim akbarijanskim tendencijama.<sup>202</sup> U jednom trenutku njihovih karijera, njihovi životi i djelovanje bili su vezani za Orhanove medrese u Bursi i Izni-

<sup>200</sup> Pogledati: Bilge, str. 89.

<sup>201</sup> Baltacı, str. 295.

<sup>202</sup> O šejhu-l-islam Fenārīzade Muḥy al-dīnu Çelebiju (u. 1548.) i kadiaskeru Rumelije Fenārīzade Muḥy al-dīnu Mehmed Şāhu (u. 1523.), pogledaj: Mehmet Ipşirli, "Fenarizadeler", *TDV İA*, sv. 12, str. 339-341.

ku odakle su napredovali u najviše rangove hijerarhije, postajući kadije, kadiaskeri i šejhu-l-islami.

Još jedan istaknuti osmanski učenjak akbarijanske provenijencije koji je živio i djelovao u XV stoljeću i čija je karijera povezana s Orhanijom bio je Quṭb al-dīn zade Iznīqī. U svojim djelima bilježi ime kao Mehmed b. Mawlānā Quṭb al-dīn al-Iznīqī. Bio je učenik Mula Fenārīja i kasnije tokom života ostao je povezan s njegovom učenjačkom dinastijom: za vrijeme dok je Fenārījev unuk obavljao funkciju muderisa u Orhaniji, Quṭb al-dīn zade je bio njegov zamjenik, da bi kasnije i sam preuzeo *müderislik* u Orhaniji.<sup>203</sup> Iz njegove biografije i napisao jasno je uočljivo da je imao blizak odnos sa sultanom Mehmedom Fatihom, a posebno s njegovim dugogodišnjim velikim vezinom balkanskog porijekla Mahmud Pašom Adnijem za koga je napisao nekoliko traktata i s kojim je vodio korespondenciju.<sup>204</sup>

Quṭb al-dīn zade se najčešće navodi kao pripadnik zejnijskog sufijskog bratstva, a napisao je i komentar zejnijskog *evrada*.<sup>205</sup> Neka druga njegova djela važna su za uspostavljanje njegove akbarijanske duhovne pozadine; njegovo najvažnije djelo pod naslovom *Faḥ Miftāḥ al-ğayb* komentar je na čuveno djelo Šadr al-dīna Qūnawīja koje sadrži brojne reference na *Miṣbāḥ al-'uns* njegovog učitelja Mula Fenārīja. Navodi se da je djelo napisano na traženje Mehmeda Fatiha kome ga je autor i posvetio.<sup>206</sup> Još jedno utjecajno djelo al-Iznīqīja je i njegov traktat o vjerovanju faraona i položaju nevjernika na budućem svijetu, što su u oba slučaja bili predmeti prepiranja i kontroverzi o kojima je Ibn 'Arabī u svojim djelima iznio određena gledišta koja mnogi pripadnici uleme smatraju oprečnim islamskim učenjima. U neobično ispovijednom tonu uvoda traktata<sup>207</sup> al-Iznīqī bilježi žaljenje što je njegovo gledište o tom pitanju izazvalo nemir i raspravu,

<sup>203</sup> Baltacı, str. 327.

<sup>204</sup> Al-Iznīqī je napisao pismo sućuti nakon što je Sultan Mehmed Fatih dao pogubiti Mahmud Pašu. Pogledati: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, br. 4223, fol. 27a, posebno 90b – 92a; ovdje navedeno prema Reşat Öngören, "Kutbüddinzāde Iznikî", *TDV İA*, sv. 26, str. 489.

<sup>205</sup> Pogledati: Reşat Öngören, *Tarihte bir aydın tarikati: Zeyniler*, İnsan yayınlari, İstanbul, 2003, str. 162.

<sup>206</sup> Pogledati: Taşköprüzade, *al-Şaqa'iq*, sv. I, str. 106-107; Reşat Öngören, *ibid*.

<sup>207</sup> Koristio sam rukopis te *Risāle* iz zbirke: SK Lala Ismail 708, fol. 170a-172a.

vezujući svoja shvatanja ne samo za Ibn 'Arabīja, koji je sâm u dovoljnoj mjeri polarizirajuća ličnost, već i za manje kontroverzne i šire prihvaćene učenjake kao što su al-Ġazālī i Ḥakīm al-Tirmidī. Sadržajno, traktat se i ne bavi vjerovanjem faraona kao središnjim pitanjem kako bi se to iz njegovog naslova moglo naslutiti.<sup>208</sup> Mnogo važnije pitanje o kojemu autor izlaže jest eshatološki položaj nevjernika na budućem svijetu općenito; u svom izlaganju al-Iznīqī navodi uobičajene stavove o vječnoj kazni za nevjernike na budućem svijetu, ali istovremeno navodi i perspektivu drugih učenjaka koji su o tom pitanju iznijeli dosta više iznijansirana i istančana gledišta. Jasno je da se autor svrstava u potonju skupinu. Oslanjajući se na al-Ġazālīja i al-Tirmidīja, on zastupa mišljenje da tjelesna kazna za nevjernike neće biti beskonačna, dijeleći ih u nekoliko različitih skupina. Koristeći se kur'anskim ajetima i poslanikovim predajama, al-Iznīqī nastoji prikazati to pitanje u svoj njegovoj složenosti, dijeleći kažnjavanje na tjelesno i duhovno, navodeći na kraju traktata da će najteža kazna koja će biti vječna i neprolazna ustvari biti duhovne prirode i sastojat će se u udaljenosti nevjernika od Apsolutnog Bitka od kojega će biti zaklonjeni. S druge strane, kako navodi autor, tjelesna kazna će se okončati nakon ciklusa od sedam hiljada godina.<sup>209</sup> Njegov traktat i kontroverza koja je iz njega proizašla svakako predstavljaju važno povijesno svjedočanstvo da su rasprave glede prihvatljivosti nekih Ibn 'Arabījevih stavova bile prisutne i u samim povojima osmanske učenjačke hijerarhije, dosta prije osvajanja arapskog svijeta početkom XVI stoljeća.

Dvije stvari su jasne. Prije svega, ove rasprave nisu još uvijek bile doseg-nule nivo da su mogle predstavljati bilo kakav ozbiljan izazov za preovladavajući utjecaj akbarijanskih učenja koja su promovirali neki od prvih osmanskih učenjaka koji su zauzimali istaknute položaje u administrativnom aparatu Carstva. S druge strane, iako osmansko osvajanje arapskog svijeta i uključivanje tamošnjih središta učenosti u šire okvire osmanskog

<sup>208</sup> *Risāla muta 'allīqa bi ĩmān al-fir'awn* kako navodi Şükrü Özen, "Ottoman ulama debating Sufism: Settling the conflict on the Ibn al-Arabi's legacy by fatwas", *El sufismo y las normas del Islam. Trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos, Derecho y Sufismo*, ur. Alfonso Carmona Gonzalez, Murcia, 7-10 maj 2003, str. 309-341; dalje u tekstu: Özen.

<sup>209</sup> SK Lala Ismail 708, fol. 171b-172a.

intelektualnog života nije moralo po sebi biti uzročnikom kontroverzi o Ibn ‘Arabiju i njegovim učenjima, kako neki osmanski učenjaci tvrde, gotovo je izvjesno da je to ostavilo traga i raspirilo stara sporenja.

Bilo bi pogrešno navoditi al-Iznīqījev traktat kao anti-akbarijanski tekst *par excellence*, ili čak i kao neutralno djelo kada je riječ o pitanjima koja se u njemu izlažu. Autor ni na jednom mjestu u svom traktatu ne proturječi tipičnom akbarijanskom stajalištu; traktat je sav prožet uobičajenom terminologijom koja se do tada učvrstila i postala prepoznatljiva kao instrumentarij akbarijanskog kruga učenjaka. Kao što ćemo kasnije vidjeti, razlika o gledištu oko nekih aspekata Ibn ‘Arabijeve učenja nije nužno predstavljala i anti-akbarijansko stajalište ili, pak, potpuno odbijanje njegovog duhovnog svjetonazora. Upravo suprotno: osmanski učenjaci bili su vješti u iznalaženju srednjeg položaja i kompromisa. Mnogi osmanski alimi, ugledni akbarijanski učenjaci, poput Ibn Kemala, i sami su napisali traktate u kojima osporavaju valjanost gledišta o faraonovom vjerovanju, onako kako ga u Ibn ‘Arabijevim učenjima i napisima prepoznaje i predstavlja tradicionalna ulema, ali su unatoč tome u povijesnim analizama ostali zabilježeni kao gorljivi pobornici njegovih ideja.

## Zaključne napomene

Ibn ‘Arabijevo prisustvo i djelovanje u Anadoliji ostavilo je uočljivog traga na načine kojima se duhovno obzorje tog područja formiralo u prijeosmanskom periodu. Od posebnog značaja je karijera njegovog glavnom učenika Šadr al-dīna al-Qūnawīja koji k sebi nije privlačio samo učenjake iz udaljenih dijelova muslimanskoga svijeta poput Qāšānīja i drugih, već i domaće učenjake poput al-Qaysarīja.

Upravo njihovim zalaganjem, gledišta koja će postati uporišne tačke akbarijanske škole mišljenja duboko će se ukorijeniti u tom dijelu muslimanskoga svijeta, ali će se odatle proširiti na mnoge strane. Kao što je slučaj s mnogim drugim aspektima njihovog materijalnog i duhovnog života, Osmanlije će naslijediti njegovu školu od Seldžuka: u svoju strukturu prihvatit će i inkorporirati zaviju Šadr al-dīna Qūnawīja i njene tekstualne riznice, zavještanu imovinu, knjige i učenjake od kojih će neki postati pi-

oniri u podizanju i izgradnji osmanskih učenjačkih tradicija, počevši od osmanskih "prvih": prvih medresa i njihovih predavača, prvih muftija i kadija, koji ne samo da su bili pod utjecajem Ibn 'Arabījevih ideja, već su bili njihovi glavni kodifikatori i gorljivi pobornici. Nastojanjima uleme poput al-Qayṣarīja, Fenārīja i njegovih potomaka, al-Iznīqīja i mnogih drugih manje poznatih učenjaka, u periodu dužem od jednog i po stoljeća, od osnivanja Orhanije u Izniku 731./1331. godine pa sve do početka XVI stoljeća i Selimovog upada u arapsko-muslimanski svijet, Ibn 'Arabījev utjecaj je bio dominantan a njegovo uvažavanje neokrnjeno do mjere da je smatran bogougodnikom-pokroviteljem Carstva. Pored toga, kroz djelo nazvano *al-Šağara al-nu'māniyya fī al-dawla al-'uṭmāniyya*, kratki i zbrkani astrološki traktat prepun nejasnih aluzija kojima je navodno nagoviješten uspon Osmanlija u svjetsku velesilu, snažni aparat osmanske imperijalne propagande usvojio je navodnog autora tog djela, Ibn 'Arabīja, dodatno osnažujući njegov ionako dominantan utjecaj u osmanskom društvu i intelektualnom miljeu.

No kao što traktat al-Iznīqīja nedvojbeno pokazuje, to duhovno prožimanje nije bilo ni univerzalno niti neosporeno. Političke i društvene okolnosti XVI stoljeća u Osmankom carstvu ponovo su rasplamsale žar teoloških rasprava o prihvatljivosti Ibn 'Arabījevih gledišta kao i mišljenja njegovih učenika i sljedbenika, tako da je stara podijeljenost dužinom razloma postala još izraženija i veća. Dobar dio žustrine i dinamičnosti koje karakteriziraju tu debatu otpada na urođene osobenosti vrste pravnog diskursa unutar kojeg se debata odvijala; rasprava je iza sebe ostavila uspavana svijet kratkih traktata i postala kamen spoticanja u pravnim rješenjima: kratkim, izravnim i nemilosrdnim. Takovrsna akutna i odlučna odbijanja i prihvatanja obznanjivali su najutjecajnijji članovi osmanske učene hijerarhije: šejhu-l-islami.



## Poglavlje III

### Ibn ‘Arabī i osmanska dinastija: slučaj djela *al-Šağara al-nu‘māniyya*

Nisu samo istaknuti učenjaci i prve osmanske institucije pokazatelji pro-dornog utjecaja Ibn ‘Arabīja u ranom osmanskom društvu. Ispitujući utje-caj i dubinu tog utjecaja Ibn ‘Arabīja, kako njegovih djela tako i njegovih sljedbenika i podržavatelja, u ranom i klasičnom periodu Osmanskog car-stva koji su još uvijek, kako ćemo vidjeti, označeni prevratima, mijenama i konsolidacijom u više no jednom smislu, neizostavno moramo obratiti pažnju na jedinstveni tekst koji je prvorazredno svjedočanstvo tog utje-caja i položaja Najvećeg šejha kod Osmanlija. Riječ je o djelu koje se pripisuje Ibn ‘Arabīju pod naslovom *al-Šağara al-nu‘māniyya fī al-dawla al-‘uṭmāniyya*.

To djelo imalo je veliki značaj u uspostavljanju i kontinuiranom odr-žavanju utjecaja i prestiža Ibn ‘Arabīja, pa posljedično i njegove škole mišljenja, ne samo među učenim staležom, već i više i značajnije od toga, predstavilo ga je kao nesrazmjerno važnu osobu u osmanskoj dinastičkoj ideologiji.

Najmanje dvije okolnosti povezane s tim djelom ukazuju na nivo utje-caja i važnosti: prva okolnost je zamjetan broj rukopisa koji se nalaze u zbirkama u Turskoj, ali i u središtima muslimanske učenosti koji su nekoć bili pod osmanskom upravom kao što su Damask, Kairo i Bagdad; druga okolnost je da to djelo, unatoč brojnim i očiglednim unutaršnjim proturječ-nostima i manje-više jasnim znacima apokrifnosti, nikada nije podvrgnuto takvom ispitivanju u osmanskom intelektualnom miljeu sve do modernog vremena. Tome treba dodati i to da su komentare na to djelo navodno napi-

sali ne manje važni učenjaci doli Šadr al-dīn al-Qūnawī i Šalāḥ al-Šafadī, koji, intrigantno, zauzimaju oprečne pozicije u svom pristupu naslijeđu Ibn ‘Arabīja.<sup>210</sup>

### Šağara i njeni autori

Široka geografska rasprostranjenost djela i njegova recepcija neupitne autoritativnosti koju je očigledno uživalo dugi niz stoljeća u izravnom su srazu sa suštinskim aspektima tog djela. Osim njegovog zagonetnog i nejasnog sadržaja, mnoge druge okolnosti tog djela ostaju do danas nepoznana. U ispitivanju *Šağare* koristio sam rukopis koji se nalazi u zbirci Ali Emiri-efendi Bayezidove biblioteke u Istanbulu pod brojem 2279, koji sadrži komentare pseudo-Qūnawīja i pseudo-Šafadīja, ali i treće djelo pod naslovom *Miftāḥ al-ğāfir al-kabīr* al-Bištāmīja. Rukopis je 1650. godine prepisao izvjesni Ahmed b. ‘Uṭmān al-Futūḥī al-Ḥanbalī i to je, nakon berlinskog primjerka koji je nastao samo desetljeće ranije, najstariji dostupan rukopis tog djela. Nedorečenosti u vezi sa *Šağarom* počinju već u samom naslovu jer je referenca na Nu‘māna nedokučiva. Prema nekim suvremenim autorima, najvjerojatnije je riječ o osnivaču ḥanafijske pravne škole u islamu Nu‘mānu b. Tābitu,<sup>211</sup> čiju su pravnu školu Osmanlije podržavali i promovirali u muslimanskom svijetu. Osim u naslovu, Nu‘mān se spominje

<sup>210</sup> Odabir ove dvojice učenjaka kao navodnih tumača izvornog teksta koji se pripisuje Ibn Arabīju je, najblaže rečeno, neobičan. Po pitanju Ibn Arabijeovog naslijeđa oni su imali dijametralno suprotna gledišta; dok je al-Qūnawī bio njegov glavni učenik, al-Šafadī je po svemu onome što možemo znati bio ogorčeni protivnik akbarijanskih ideja, u punom skladu sa svojom znanstvenom lozom Ibn Taymiyyevog učenika. Zašto bi, stoga, upravo njih dvojica tumačili prognostičko djelo koje glorificira osmansku dinastiju? Jedini mogući odgovor, iako u domenu špekuliranja, jest osmanski koncept univerzalnosti o kojemu će kasnije biti nešto riječi. Pogledati ispod, str. 178.

<sup>211</sup> Denis Gril, “L’énigme de la Shagara al-Nu‘maniyya fi l-Dawla al-’Uthmaniyya, attribuée à Ibn ‘Arabi”, *Les traditions apocalyptiques au tourant de la chute de Constantinople*, ur. Benjamin Lellouch i Stephanie Yerasimos, *Varia Turcica*, tome XXXIII, Paris – Montreal, 1999, str. 133-147.



samo jednom u tekstu čiji stvarni autor ostaje nepoznat. Drugo, izvjesnije tumačenje, jest da, kao i u slučaju klasičnog osmanskog biografskog rječnika *al-Šaqā'iq al-nu'māniyya fi 'ulamā' al-dawla al-utmāniyya*, naslov označava vrstu anemone ili šumarice.<sup>212</sup> Osim očigledne potrebe rimovanja u naslovu, moguće je da je i naslov *al-Šağare* modeliran prema *al-Šaqā'iqu*.

Osmanski autori nisu imali nikakvih dvojbi da se radi o Ibn 'Arabījevom djelu; Ismā'īl Bağdādī u svom dodatku djelu *Kašf al-zunūn* djelo navodi kao njegovo. Pripisivanje tog teksta Najvećem šejhu nikada nije dovedeno u pitanje u osmanskim izvorima koji ga navode. To je trend koji se nastavio sve donedavno, a ispravke su došle izvana. Još je sirijski autor i istraživač Ibn 'Arabījeve bio-bibliografije, Osman Yahya propustio navesti *Šağaru* u odvojenu kategoriju apokrifnih djela koju je uspostavio. Tek je Denis Gril, kako se već i iz naslova njegovog rada može naslutiti, postavio pitanje autentičnosti djela, ali i postojećih komentara koji se pripisuju al-Qūnawīju i al-Šafadīju. On to pitanje smatra samorazumljivim i očiglednim:

Pokazat će se dalje u tekstu da je to pripisivanje neodrživo. No ono što više iznenađuje, jest da dva glavna komentara tog djela, koja ga više proširuju nego što ga objašnjavaju, a koja se pripisuju Šadr al-dīnu Qūnawīju, zetu / sic-AZ/ i učeniku Ibn 'Arabīja, i Šafadīju, povjesničaru iz XIV stoljeća, jesu također sasvim očigledno apokrifna djela.<sup>213</sup>

Povremeni tekstualni navodi iz "izvornika" koji se nalaze u tekstu komentara odražavaju prirodu narativa: hronologija je potpuno izopačena, i opći utisak je nerazgovijetnost, ako ne i potpuna zbunjenost. Zaoštrenost rasprave moguće je ublažiti činjenicom da se pitanje originalnost doživljavalo sasvim drukčije u osmanskom i islamskom kontekstu u kojem su ti tekstovi nastali, odstupajući u znatnoj mjeri od premisa izvornosti i autentičnosti koje danas koristimo. Moglo je biti dostatno da je anonimni autor

<sup>212</sup> Lat. *Anemone coronaria*.

<sup>213</sup> "On montrera plus loin que cette attribution est irrecevable. Mais, plus étonnant encore, les deux principaux commentaires qui prolongent le texte plus qu'ils ne l'explicitent, attribués respectivement a Šadr al-dīn Qūnawī, gendre et disciple d' Ibn 'Arabī, et a Šafadī, historien du XIV siècle, sont eux aussi visiblement des apocryphes." Denis Gril, op.cit, str. 133.

*Šağare* bio samo nadahnut djelima ili idejama Ibn ‘Arabīja, da je u njegovim djelima prepoznao i pronašao nagovještaje i smjernice za dekodiranje cijeloga niza događaja pa je slijedom toga svoj napis pripisao njemu, bilo u pobožnom predavanju vlastite svijesti pred kolosalnim djelom Najvećeg šejha, ili, pak, kako bi osigurao njegovo bolje prihvatanje. Takva vrsta odnosa kada je riječ o ovom djelu nije nezamisliva, uzimajući u obzir Ibn ‘Arabījevu naglašenu sklonost i zanimanje za “nauku” o slovima, kako se može vidjeti u njegovim djelima.<sup>214</sup>

Za našu namjeru ispitivanja Ibn ‘Arabījevog utjecaja u osmanskome intelektualnom miljeu XVI stoljeća, te središnju poziciju njegove persone i škole mišljenja u glavnim tokovima osmanske imperijalne ideologije, pitanje autentičnosti i stvarnog autorstva *Šağare* je sekundarno, ako je uopće relevantno. Djelo je ono čime se doživljava, i u tom smislu o recepciji *Šağare* u tom kontekstu ne može biti dvojbi. Ono što jest relevantno je vrijeme kada je tekst nastao kako bismo došli do valjanih zaključaka o tome da li je taj utjecaj naknadna percepcija ili stvarno stanje perioda o kojemu je riječ. Tekst se očito bavi povijesnim događajima iz vremena dvojice glasovitih osmanskih sultana XVI stoljeća, Selima i njegovog sina Süleymana, samo povremeno i zbrkano aludirajući na događaje i ličnosti izvan tog vremenskog okvira. Potpuno svjesni svih ograničenja takvog pristupa, uporište za razmatranje vremena nastanka teksta moramo tražiti u dostupnim rukopisima. Najstariji od njih datira iz prve polovine XVII stoljeća i ako prihvatimo da taj datum nije kasniji unos, možemo doći do zaključka da je tekst *Šağare*, kakav je dospio do nas, nastao više od jednog stoljeća nakon događaja o kojima govori. To nije bila zapreka univerzalnoj prihvaćenosti djela u osmanskim kulturnim i intelektualnim krugovima. Njegovo uvrštavanje u najznačajnija bibliografska djela koja su nastala za osmanskog perioda kao što su kasniji dodaci *Kašf al-zunūnu* zorno pokazuje tu povoljnu recepciju i određuje položaj teksta u očima osmanske elite.<sup>215</sup>

<sup>214</sup> “Nauka” o slovima je jedna od ponavljajućih tema u *Futūḥātu*. Na primjer, pogledati drugo poglavlje *Futūḥāta*, ur. Aḥmad Šams al-dīn, prvo izdanje, Dār al-kutūb al-‘ilmiyya, Bejrut, 1420/1999, str. 79-85.

<sup>215</sup> Pogledati: Ismā‘il Paša al-Bağdādī, *Īdāḥ al-maknūn fi al-ḡayl ‘alā kašf al-zunūn*, Istanbul, 1945, dva sveska.

Nije nikakvo iznenađenje da su dva komentara *Šağare* bila mnogo važnija od “izvornog” teksta koji nam izmiče i kojemu se ne može ući u trag ni u rukopisnim zbirkama koje ga navode. Razlog tomu je svakako činjenica, koju Gril naglašava, da je cilj navedenih komentara da prošire tekst, otvore ga i razviju dalje ne nudeći previše pojašnjenja, što bismo očekivali od jednog komentara. Komentari nisu samo nastavak “izvornika” - oni ga zamjenjuju i nadomještaju. Nakon komentara, niko se više i ne sjeća “izvornika” niti ima potrebe za njim. Sukladno tome, reference na *Šağaru* kao izvorni tekst su ograničene, skrivene, zagubljene u tekstu komentara čemu veliku pomoć pruža odsustvo bilo kakve strukture ili interpunkcije.

Pseudo-Šafadī i pseudo al-Qūnawī napisali su svoje komentare koristeći učenjačku metodu kombiniranog teksta (*šarḥ-e mazğ*) u kojemu se navodi iz djela koje je predmet tumačenja ni po čemu ne razlikuju od teksta u koji ulaze, tako da ostaju skriveni. U nekim slučajevima, tek prema navodima pisara na marginama rukopisa možemo razabrati gdje je u širini narativa navod iz same *Šağare*; ironično, pisar je taj koji čitatelju na marginama daje rijetke, ali izuzetno važne informacije za razumijevanje i organizaciju teksta.

### Pozadina “tajnih nauka” u *Šağari*

U uvodnom dijelu svoga *Šarḥa*, pseudo-Qūnawī navodi Ibn 'Arabīja kao nasljednika i povjerenika Poslanika islama i svih drugih Božijih izaslanika (*al-mursalīn*), kao krajnjeg nasljednika spoznaje Božanskih tajanstvenosti. Nakon toga autor uspostavlja autentični islamski pedigre nauke o slovima pružajući lanac prenošenja tog umijeća unatrag sve do vremena stvaranja i prvog čovjeka i poslanika na Zemlji, Adema a.s. Prema njegovim navodima, tajne proricateljskog znanja darovane su Ademu kao dio imenā koja je primio. Tajanstvenost prve Božije zapovijedi “budi” i slova od kojih se sastoji (*kāf – nūn*) obznanjena je Ademu, a potom naslijeđivana od jednog poslaničkog naraštaja do drugog sve dok konačno nije doživjela kulminaciju i puninu s Poslanikom islama. Potom se navodi uobičajeni kur'anski ajet kojim se odriče mogućnost ljudskog uvida u tajanstvenosti Skrivenog svijeta, gdje Uzvišeni kaže:

“A ključevi Skrivenog su kod Njega, niko ih ne poznaje osim Njega” (VI:59)<sup>216</sup>

Unatoč jasnoj poruci ajeta da je isključivo vlasništvo i posjedništvo ključeva tajanstvenosti ostavljeno samo Bogu, autor tu poruku ublažava navodom da je riječ o izvanjskom (*zāhirī*) razumijevanju navedenog ajeta. Iako autor prihvata činjenicu da većina uleme kao i obični muslimanski puk slijede vanjsko značenje tog kur’anskog ajeta, on navodi često citiranu izreku Božijeg poslanika o približavanju (*qurb*)<sup>217</sup> koja u sufijskim krugovima ima presudno značenje, i na osnovu nje modificira i ublažava isključivost sadržanu u ajetu. U skladu s tim predanjem, autor daje puniju definiciju navedene isključivosti koja u njegovom tumačenju uključuje i ljude duhovne ostvarenosti (*ahl al-tahqīq*). Stekavši najviši stepen bliskosti kroz obavljanje neobavezujućih bogoslužja, te Božanske blagonaklonosti koja dolazi kao posljedica toga, ljudi duhovne ostvarenosti postaju mjesto ukazanja svih Njegovih imena, uključujući i najobjedinjavajuće od svih: *huwa* – zamjenicu jednine muškog roda koja postaje podijeljena između Boga i Njegovih iskrenih robova koje On uključuje u isključivost zamjenice *huwa* iz navedenog kur’anskog ajeta.

Tako da je samo On/on taj koji poznaje tajanstvenosti Nevidljivoga. Za autora teksta, nema nikakve dvojbe o tome da Ibn ‘Arabī ne samo da

<sup>216</sup> Važno je primijetiti da ključna riječ koja se spominje u ovom ajetu (*mafātīh*), a koja se bez razlika prevodi kao “ključevi”, nije istoznačna s pojmom *mafātīh* (dugi vokal - ī). Prema glasovitom tefsirskom djelu *al-Mizān fī tafsīr al-Qur’ān* ‘Allāme Ṭabāṭabā’īja, pojam *mafātīh* (bez dugog vokala, kako se i spominje u navedenom ajetu) može još označavati ‘Božije riznice koje obuhvataju entitete (*ašyā*)’ prije njihovog materijaliziranja (*ta’ayyun*) u poretku svijeta zbilje’. Pogledati: ‘Allāma al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī, *Al-Mizān fī tafsīr al-Qur’ān*, Mu’assasa al-A‘lamī li al-maṭbū‘āt, Bejrut, Liban, 1417/1997, sv. VII, str. 126-129.

<sup>217</sup> Najčešće se navodi kao “Predaja o neobavezujućim bogoslužnjima”: *ḥadīṭ al-nawāfil*. Predaju donosi Abū Hurayra a bilježi Buḥārī u svojoj zbirci poslaničke tradicije. Sadržaj te predaje je sljedeći: ‘Ko god iskaže neprijateljstvo prema Mome prijatelju, Ja ću s njim biti u ratu. Ničim dražim Mi se Moj rob ne može približiti kao bogoslužnjima koja sam mu propisao i učinio ih obavezujućim; Moj rob mi se nastavlja približavati neobavezujućim bogoslužnjima sve dok ga ne zavolim. Kad ga zavolim, Ja sam njegov sluh kojim čuje, njegov vid kojim gleda, njegova ruka kojom drži i njegova noga kojom hodi. Ako od Mene nešto zatraži, ja ću mu to izvjesno darovati; ako se Meni utječe od nečega, ja ću mu izvjesno pružiti utočište’.

je jedan od potonjih, već je najistaknutiji predstavnik koji zauzima najviše mjesto u duhovnoj hijerarhiji ljudi duhovne ostvarenosti. Što se tiče “ključeva” ili “riznica” iz navedenog ajeta, autor ih dijeli u pet različitih kategorija.<sup>218</sup> Prve dvije kategorije koje autor navodi kao najplemenitije i najveličanstvenije su objavljivanje (*wahy*) i duhovno nadahnuće (*ilhām rūhī*). Dok je objava dosegla svoje krajnje granice s Poslanikom islama, što autor naglašava, druga staza spoznaje Nevidljivoga ostaje pristupačna svim njegovim nasljednicima (*warāta*) ako i kada dostignu *maqām* univerzalne duhovne postojanosti (*maqām al-tamkīn al-kullī*). Ta univerzalnost ukazuje da se navedeno stanište nalazi izvan bipolarne podijeljenosti *tamkīna* (postojanosti) i *talwīna* (promjenjivost), te da predstavlja krajnji duhovni doseg i postignuće onoga ko zaslužuje biti imenovan povjerenikom Poslanika. Sljedeće tri kategorije “ključeva/riznica” podijeljene su na sljedeći način: prva kategorija sačinjava Poslanikova predanja, njihova objašnjenja i prefinjenja, istančana značenja<sup>219</sup> koja je Poslanik otkrio ‘Alīju Ibn Abī Ṭālibu i sličnima njemu (*wa aḍrābuhu*) među svojim najuglednijim sljedbenicima i drugovima.<sup>220</sup>

‘Alī b. Abī Ṭālib nije puki primatelj znanja već i prva osoba koja ga je sakupila, sistematizirala i objasnila kao korpus. Približavajući se šiitskom gledištu, autor navodi da je naslijeđe tog tajanstvenog znanja prenošeno iz generacije u generaciju u porodici ‘Alijevih potomaka od vremena Poslanikove smrti, a tako će se nastaviti i do kraja vremena. Korpus nazvan *al-ḡafr*

<sup>218</sup> On koristi kur’anski termin u svom izlaganju (*miftāh*).

<sup>219</sup> Način na koji ih autor označava ukazuje na različite razine bliskosti. Pored *ḥadīṭa (al-aḥādīṭ al-nabawīyya)*, on navodi i nešto što naziva izjavama ili izvještajima Odabranoga (*al-iḥbārāt al-Muṣṭafawīyya*), što je, doima se, ostavljeno samo za izuzetno ograničen broj njegovih najbližih drugova.

<sup>220</sup> Postoje izvještaji da su neki od najuglednijih drugova Božijeg Poslanika, uključujući i prvog pravoupućenog halifu Abū Bakra, bili veoma vješti u proricanju i predviđanju. Halifa Abū Bakr je, prema jednom od tih navoda, bio izuzetno vješt u tumačenju snova. Pogledati: Toufic Fahd, *La divination arabe: etudes religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l’islam*, Leiden: Brill, 1966, str. 64.

*al-kabīr* za vrijeme Poslanika bio je nedostupan sve do njegove smrti, a poslije toga će ostati isključivo u posjedu *ahl al-bayta* sve do Sudnjega dana.<sup>221</sup>

Osim tajanstvenosti sadržanih u Poslanikovim iskazima, navode se također i druga dva “ključa”. Prvi je znanje o kretanju nebeskih tijela, njihovih položaja i sazviježđa; pojave i zalasci sedam planeta, njihova sa-stajanja i preklapanja. Treći i posljednji “ključ” je znanje o slovima, njihovoj geomantičkoj i simboličkoj vrijednosti. *Šağara* i njeni komentari, iako predstavljeni kao tekstovi nadahnuća u slučaju pseudo-Qūnawīja i pseudo-Şafadīja, utemeljena je na posljednja dva “ključa” skrivenog zna-nja. Nije potrebno napominjati da tajne tih ključeva ostaju izvan domašaja običnih ljudi.

## Metodologija tekstova

Strukturalno, djelo se dijeli na uvod, tri poglavlja i zaključak. *Šağara* i nje-ni komentari su izrazito složeni i neprohodni tekstovi upravo zbog metoda koje su korištene u njima. Autor je koristio četiri različite metode kodiranja i dekodiranja poruka. Jedna je Božansko nadahnuće inicirano molitvom *istihāre*<sup>222</sup> u prvom paragrafu djela. Preostale tri metode su “ključevi” o

<sup>221</sup> “Tumma lam yazal haḏā al-‘ilm yanfarid bi-hi al-wāḥid ba‘d al-āḥar min al-imām ‘Alī ila yawmi-nā hāḏā wa ilā āḥar waqt.” Pogledati: PQ, fol. 4a. U šiijskoj islamskoj tradi-ciji, prisustvo tog korpusa dobro je posvjedočeno velikim brojem predanja koje o njemu govore. Imenuje se kao *al-Şaḥīfa al-ğāmi‘a* ili *Kitāb ‘Alī* i, prema tradiciji, sadrži sve ono što jedan musliman treba da zna o svojoj vjeri sve do kraja vremena. Čuveni šiijski tradicionalist Kulaynī u svome djelu *al-Kāfī* od izvjesnog Abī Başira prenosi da je Abū ‘Abdullāh (Imām al-Ḥusayn) rekao: ‘Abū Muḥammade; doista je *ğāmi‘a* u našem posje-du. Da li bi želio da ti kažem šta je to?’ Ja odgovorih: ‘Neka sam ti žrtva o imame, šta je *ğāmi‘a*?’ On reče: ‘To je *şaḥīfa* dugačka sedamdeset laktova koju je Poslanik izrecitovao ‘Alīju, a on je zapisao svojom desnicom. U njoj svaki musliman može pronaći sve što treba da zna o *ḥarāmu* i *ḥalālu* sve do kraja vremena.’ Korice te sahfice bile su načinjene od kamilje kože, te odatle naziv *ğafīr*. Pogledati: al-Kāfī I/239, al-Mağlisī *Bihār al-anwār*, XXVI/ str. 22, 38 i al-Saffār: *Başā‘ir al-darağāt*, str.143, 152; navedeno prema Mustafa Qaşīr al-‘Āmilī, *Kitāb ‘Alī wa al-tadwin al-mubakkir li al-sunna al-nabawiyya al-şarīfa*, Dār al-ṭaqalayn, Bejrut, Liban, 1995, str. 23-24. Za detaljni pregled rasprave o *ğafīr* i neke nedoumice glede istoga sa šiijske tačke gledišta, pogledati str. 79-93 u navedenom djelu.

<sup>222</sup> Pogledati: PQ, fol. 15b.

kojima autor mjestimično navodi neke pojedinosti u uvodu, a to su astrologija ('*ilm al-falak*), proricanje (*ḡafr*) i znanje o slovima ('*ilm al-ḥurūf*).<sup>223</sup>

Astrološke reference su ograničene na spomen imena nekoliko planeta kao što su Jupiter, Saturn<sup>224</sup> i Mars. Spomen planeta dolazi nakon kraćeg navoda iz izvornika *al-Šaḡare* u kojem se navode imena svih sedam planeta. Komentator proširuje navod izlažući principe i rezultate putanja, položaja i presijecanja navedenih planeta. Astrološki "ključ" se dalje elaborira stalnim pozivanjem autora na astrološke krugove koji u tekstu nisu grafički prikazani, već su veoma detaljno opisani. Klasifikacija planeta i geografskih zona pod njihovim utjecajem predstavljena je kao složen obrazac većeg broja kozmoloških prstenova (*dawā'ir*) u čijoj osnovi se nalaze tri glavna kruga: mali, srednji i veliki. Navodni razlog usmjerene pažnje autora na Egipat (*Miṣr*) je astrološki: Egipat se nalazi u središtu velikog kruga i kao takav je predstavljen kao izvanredna i besprimjerna ljepotica<sup>225</sup> mimo svih drugih zemalja (*amṣār*) koje o njemu ovise.<sup>226</sup>

Preostala dva ključa, proricanje i znanje o slovima, koriste se dosta češće; posebno je to slučaj s potonjim "ključem" koji autor često priziva da naznači datum ili godinu kada će se neka proročanstva obistiniti ili kada će se neki događaj desiti. Slova koja označavaju godinu navode se odvojeno prostom jukstapozicijom bez ikakvog značenja u jezičkom smislu, najčešće odvojeno zabilježena crvenim mastilom.

Povremeno, autor upozorava čitatelja da godina dobivena putem sabiranja numeričke vrijednosti arapskih slova nije hidžretska, kako je uobičajeno i očekivano, već proricateljska (*ḡafrī*). Odvojeno zabilježena arapska

<sup>223</sup> Tekst je izrazito ḥurūfijске provenijencije, napisan u skladu s metodama i principima koji čine "nauku" o slovima. O ḥurūfizmu pogledati: Hamid Algar, "Horufism", *EIR*, sv. XII, fasc. 5, str. 483-490; Idem, "Nuqtavī", *EF*, sv. VIII, str. 114-117.

<sup>224</sup> Pseudo Qūnawī koristi arapski i perzijski termin za Saturn: *zuhāl* i *kayvān*. Prema navodima iranskog leksikografa Dihkhude riječ 'kayvan' je babilonskog porijekla jer je ova planeta bila nepoznata Irancima.

<sup>225</sup> Autor Egipat poredi s crnim madežom, simbolom ljepote, na licima svih drugih zemalja. Pogledati: PQ, fol. 18a.

<sup>226</sup> Jasno je da autor koristi i sredstva arapskog jezika postavljajući jedninu (*Miṣr*) u središte kruga o kojem ovise i oko koga se okreću sve druge zemlje: *amṣār*, oblikom nepravilna množina od *miṣr*, a ustvari u arapskom jeziku generički naziv za zemlju.

slova često se koriste da se nagovijeste protagonisti povijesnih događaja, navodeći samo inicijale: *sīn* za Selima, *mīm* za Mehmeda ili Murada, *‘ayn* za Osmana i slično. Mjestimično, autor koristi prvo i posljednje slovo ličnog imena: “*sīn –nūn*” na primjer za Süleymana. U najmanje jednom slučaju, naizgled nepovezana i nasumična slova koriste se da označe izvjesnog Ahmeda: *ḡīm al-‘adad*.<sup>227</sup>

Autor na taj način ne navodi samo osmanske sultane, već jednako i njihove neprijatelje kao što je slučaj s memlučkim vladarom Qansuhom (*qāf al-ḡīm*), ali i druge visoko rangirane dužnosnike Carstva, vezire, paše, vojskovođe i sve one koji su učestvovali u događajima o kojima je riječ.

Namjera pseudo-Qūnawīja kao autora traktata u skladu je s tajanstvenim znanjima na koja se poziva: njegova iskazana namjera nije bilo šta otkriti (*‘ibāra*), već u formi skrivenog nagovještaja ukazati na događaje vremena i proročanstva koja iznosi (*išāra*). Autor ide i dalje, upozoravajući čitatelja da skrije značenje kodiranih proročanstava ako nekada do njih i dopre, hvaleći sve svoje prethodnike koji su postupali na sličan način. Razotkrivanje tajni bilo bi ne samo suprotno ustaljenoj etici stručnjaka za te discipline (*adab*), već bi moglo narušiti poredak stvari među ljudima. Njihovo razrješenje, prema autoru, može doći samo u formi usmenog iskaza (*talqīn mušāfahatan*) od duhovnog predvodnika.

## Analiza sadržaja

Bez obzira na sve nepovoljnosti koje se zbrajaju: pitanje autorstva osnovnog teksta i dvaju komentara, njihovog netačnog pripisivanja Ibn ‘Arabīju, al-Qūnawīju i al-Šafadīju, *al-Šaḡara* je odličan primjer osmanske prognostičke literature koja je cvjetala krajem devetog i početkom desetog stoljeća po Hidžri. U slučaju pseudo-Qūnawījevog komentara, osim neznatnih navoda iz “izvorne” *al-Šaḡare*, u radu se ne spominje niti jedno drugo apokaliptično djelo nastalo do tog vremena. Svi drugi autori osmanskih apokaliptičkih djela bili su veoma dobro upoznati s bizantijskom apo-

<sup>227</sup> To je zabilježeno u: PŠ, fol. 5a. Napomena pisara s margine je jedini način rješavanja te zagonetke.



kaliptičkom tradicijom pod čijim utjecajem su bili, i njihova djela bila su prožeta proročanstvima eshatološkog scenarija Sudnjega dana u kojemu su Osmanlije imale središnju i odlučnu ulogu.<sup>228</sup>

Kod pseudo-Qūnawīja, ta dva aspekta, odnosno dokazi o otvoreno neislamskim utjecajima i eshatološko okončanje proročanstava, potpuno su odsutna i tekst se nameće kao neka vrsta dnevnika s prvih borbenih linija osmanskih sultana protiv Memluka, a nešto kasnije i protiv Safavida i Portugalaca. No tekst se izlaže tako da nepogrešivo ukazuje kako je autor svjestan, što svakako želi prenijeti i na čitatelja, da su osvajanja i pobjede koje su darovane Osmanlijama mnogo više od prostih vojnih dostignuća. Jedinstvene pobjede jasan su znak Božanske blagonaklonosti i izravna posljedica ispravnosti i pravovjernosti osmanske vladarske kuće. Božija potpora za pobjedonosnu lozu Osmana i njihova prikladnost da istu zavrijede, tvori bazičnu poruku koju autor tekstom pokušava prenijeti.

Pobjede su od Boga a date su Osmanlijama u borbi protiv svih onih koji opovrgavaju njihova prava jer su oni najispravnija zajednica poslije Poslanika, njegovih drugova i njegovih sljedbenika u padajućem hijerarhijskom nizu vrline kod prvih generacija muslimana: pravoupućene halife, drugi Poslanikovi drugovi i potom njihovi potomci. Osmanlije zauzimaju sljedeće mjesto na ljestvici islamskog autoriteta zahvaljujući svojoj sličnosti s prvim generacijama muslimana po neposustajućoj odanosti šerijatskim načelima, na samo u ispunjavanju obaveznih svakodnevnih bogoslužja kao što su molitva, borba na Božijem putu, milosrđe, već i insistiranjem na bratskom jedinstvu (*al-ḡamā‘a*), i ono što je najvažnije, slijedenju Poslanikovog primjera. Budući takvi, bilo bi nezamislivo da njihova pojava i stjecanje stupnja svjetske sile nisu bili prepoznati i najavljeni u korpusu autoritativnih tekstova i/ili od strane uvaženih islamskih ličnosti.

Na vrhu tih autoritativnih tekstova svakako je Časni Kur’an; Osmanlije, vrlo i ćudoredna kuća s ispravnim rodoslovom, prepoznati su kao “oda-

<sup>228</sup> Najistaknutiji predstavnik tog toka svakako je Ahmed Bīcān (u. 1465.) i njegovo glasovito djelo *Durr-i mahnūn*. O njemu i bizantijskim utjecajima na osmansku prognostičku i apokaliptičku literaturu perioda pogledati: Kaya Şahin, “Constantinople and the End Time: The Ottoman Conquest as a Portent of the Last Hour”, *Journal of Early Modern History*, sv. 14 (2010), str. 317-354.

brani robovi” i oni “će svojim dobrim djelima druge nadmašiti” u dva poznata kur’anska ajeta:

*Mi ćemo učiniti da Knjigu poslije naslijede onī Naši robovi koje Mi izabere-mo; biće onih koji će se prema sebi ogriješiti, biće onih čija će dobra i loša djela podjednako teška biti, i biće i onih koji će, Allahovom voljom, svojim dobrim djelima druge nadmašiti – za to će veliku nagradu dobiti (XXXV: 32).*

Za pseudo-Qūnawīja “nema nikakve dvojbe da su oni obuhvaćeni u okrilje (*ḍimn*) ovog ajeta”<sup>229</sup> jasno, među posljednju opisanu skupinu. Osim toga, plemeniti rodoslov i utemeljenje dinastije (ono što autor naziva *ta’šīl*) prepoznati su u sljedećem kur’anskom ajetu:

*Mi smo u Zeburu, poslije Tevrata, napisali da će Zemlju Moji čestiti robovi naslijediti (XXI: 105).*

Sa svoje strane, kako bi opravdali takvu čast i odgovornost, Osmanlije su morale posjedovati pogodnost i prikladnost (*ṣalāḥiyya*)<sup>230</sup> i upravo ta činjenica je u središtu izlaganja pseudo-Qūnawīja. Oko nje se narativ komentara svija i formira.

Ovi iskazi stoje u suprotnosti s općom prirodom djela u kojemu se insistira na skrivenosti i tajanstvenosti. Pored toga, iskazi ne dolaze samo od autora komentara, već također i u “izvornom” tekstu pseudo Ibn ‘Arabīja. Navodi se uvod u tekst komentara formulaičkim izrazom “*wa qawluhu,*”

<sup>229</sup> Pogledati: PQ, fol. 24b.

<sup>230</sup> Ovo uvjerenje bilo je u osnovi osmanske imperijalne propagande. ‘Umar Ḥafīd al-Šihāb Aḥmad al-‘Aṭṭār al-Dimašqī, u svom kratkom traktatu pod naslovom *Kitāb al-fath al-mubīn fī raddi ‘tiraḍ al-mu’tariḍ ‘alā Muhy al-dīn* (Egypt, 1304 AH), piše: “Razina uspješnosti Osmanske države (*dawla al-‘uṭmāniyya*) izravno je zavisna o razini njihovog prihvatanja i poštovanja bogougodnika, njihove zaštite i njihovog potvrđivanja”; autor na taj način uspostavlja izravnu poveznicu između prosperitetnog i uspješnog Carstva i zaštite muslimanskih bogougodnika (*awliyā’*), prevashodno Ibn ‘Arabīja. Ibid, str. 4. Slične zamisli su zabilježene u Süleymanovoj *Kanunnami* za Egipat koja je u mnogim aspektima predstavljala zvanični osmanski priručnik vladanja i držanja za vrijeme Süleymana. Pogledati: Snježana Buzov, *The Law Giver and His Law Maker: The Role of Legal Discourse in the Change of Ottoman Imperial Culture*, University of Chicago, neobjavljena doktorska disertacija, 2005, str. 34. Engleski prijevod Preamble *Kanunname* nalazi se kao dodatak disertaciji na str. 196-233.

koji bi trebao da odredi odjelnicu između teksta koji se komentira i komentara.

Tekst komentatora u kojemu se navodi da su Osmanlije ti koji otjelotvoruju vladajuću dinastiju i “odabrane robove”, te da su pojedinačni sultani i predvodnici koji se spominju u *al-Šağari* vođe vremena na početku X hidžretskog stoljeća pa sve “dok stoljeća ne dosegnu puninu”, ustvari opisuje konkretan povijesni događaj: gubitak Egipta. Događaj se zbio u vrijeme kada se Mars ukrstio sa Saturnom u posljednjoj kući Vage (*al-mīzān*). Autor potom objašnjava ključnu riječ u tekstu *hurūğ* kada govori o tom događaju (odnosno, gubitku Egipta) pa navodi da riječ *hurūğ* ne znači aktuelan događaj niti ono što bi obični ljudi koji nisu upućeni u tajanstvenosti skrivenih znanja mogli odmah pomisliti i tako je protumačiti, već da označava to da Osmanlije neće imati punu neovisnost za jedan određeni period.<sup>231</sup>

Raspravljajući o ključnom terminu, autor vješto koristi semantički potencijal korijena u arapskom jeziku koji istovremeno može značiti gubitak kao izlazak iz posjeda i pojavu ili manifestaciju nečega. Ta igra riječi služi da se privremeni gubitak Egipta (*hurūğ*) ne bi mogao protumačiti kao pojava (*hurūğ*) nove mesijanske ličnosti koju personificira Ahmed Paša koga osmanske hronike tog perioda nazivaju lažnim sultanom.<sup>232</sup>

Djelomični gubitak neovisnosti desio se nakon pojave *šāhib al-qirāna* koji će se pojaviti u Horasanu i koji će zauzeti zemlje od Kermāna do Nu‘māna. *Šāhib al-qirān* će, prema autoru djela, steći odanost nakon pobjede i osvajanja i zastave njegovih vojskovođa će se pojaviti iz Transoksijane. On će pojavno dijeliti moć i autoritet s osmanskim pečatom *Sīn-a*, dok će u stvarnosti sam on biti vladar koji uživa moć. Tako *al-hurūğ* ukazuje na pojavljivanje dvije osobe koje će biti povezane predviđenim gubitkom Egipta, što je središnji događaj datiran astrološki.

Autor pravi jasnu razliku između osmanskog pečata *Sīn-a* (*sīn al-ḥatm al-‘utmānī*) i *šāhib al-qirāna* koji će se pojaviti u Horasanu. To odvajanje

<sup>231</sup> Arap. *burha min al-zamān* (jedan određeni period), upravo ukazuje na kontradiktornost u riječima autora: upravo to temporalno ograničavanje implicira dešavanje konkretnog događaja.

<sup>232</sup> Mustafa Paša Celalzade daje takvu kvalifikaciju u: *Ṭabaqāt al-mamālik wa darajāt al-masālik*, Weisbaden, 1981, fol. 114b (dalje u tekstu: *Ṭabaqāt*). O Ahmedu Ḥā’inu, vidi ispod na str. 169.

identiteta i ličnosti vladara značajan je zaključak pseudo-Qūnawīja koji je u pojavnj suprotnosti s ostatkom njegovog teksta, a posebno se razlikuje od izlaganja pseudo-Şafadīja, kako ćemo dalje vidjeti. Na sljedećem listu,<sup>233</sup> autor spominje stih koji označava čuveni događaj ponovnog otkrivanja Ibn ‘Arabījevog groba u Damasku; stih koji je postao osmanski moto: “Kada *sīn* uđe u *šīn*, ukazat će se mjesto gdje počiva Muḥy al-dīn”. Jasno je da *sīn* predstavlja Selima, a *šīn* Šam. Grob Najvećeg šejha u damaskom predgrađu Şālīhiyya bio je narušen i zapušten sve dok se nije pojavio “*şāhib al-qirān* i *şāhib al-zamān* iz Osmanove loze”, gdje su oba atributa sadržana u istoj osobi u očiglednoj suprotnosti s onim što autor navodi neposredno prije toga, odvajajući njihove identitete u dvije ličnosti. U apokaliptičkom i milenijumskom kontekstu, uvijek postoje dva božanski postavljena univerzalna autoriteta od kojih je jedan ovozemaljski (*al-qirān*), a drugi duhovni i neprolazan (*al-zamān*);<sup>234</sup> posljednja osoba hijeropovijesti koja je u svojoj ličnosti objedinjavala oba autoriteta bio je Poslanik; stoga je nejasna, i pojavno neodrživa, tvrdnja autora da ih je sultan Selim objedinio u sebi.

Kako god to neko protumačio, jasno je toliko da je otkrivanje Ibn ‘Arabījevog groba središnji događaj koji razotkriva identitet božanski postavljenog vladara koji objedinjuje autoritete *şāhib qirāna* i *şāhib zamāna*. U tekstu ovaj događaj funkcionira kao prelomna tačka i poveznica koja veže osmansku dinastiju s utjecajnim duhovnim ličnostima islamske povijesti i tradicije kroz simbolički čin otkrivanja. Takva praksa nije bez presedana u povijesti Osmanske države: uspješno je upotrijebljena u slučaju sultana Mehmeda Fatiha u vrijeme sudbonosnog zauzeća Konstantinopolisa. Njegov blizak pratitelj, a prema većini osmanskih predaja i njegov duhovni predvodnik Akşemsettin, koristeći proricatejske sposobnosti ukazao je sultanu mjesto počivanja još jedne značajne ličnosti rane islamske povijesti, Abū Ayyūba al-Anşārīja; on ne samo da je bio blizak sudrug

<sup>233</sup> PQ, fol. 19b.

<sup>234</sup> Cornell Fleischer, “The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Suleyman”, *Soliman le Magnifique et son temps*, ur. Gilles Veinstein, Paris, 1992, str. 170 (dalje u tekstu kao The Lawgiver). Treba naglasiti da je ta distinkcija uglavnom sačinjena na osnovu okolnosti i konteksta, i ne proističe iz samih nadimaka.

Poslanika, već je, kako je poznato, umro tokom rane muslimanske opsade grada. Otkrivanje njegovog groba, kao i u slučaju Ibn 'Arabījevog groba u odnosu na Selima, simbolička je veza kojom se povezuju sultani s važnim duhovnim autoritetima islamske tradicije, ali i s prvim generacijama muslimana i njihovom neposustajućom praksom borbe na Božijem putu.<sup>235</sup> Ta praksa pokazuje potrebu za simboličkim i konkretnim dokazima legitimacije osmanske dinastije u ranom XVI stoljeću koja nije mogla doći izvan okvira povijesnih događaja koji tvore njen stvarni kontekst.<sup>236</sup>

Veza između Selima i Ibn 'Arabīja iako nije prvenstveno proricateljska, u svakom slučaju je naglašeno duhovna: Selimu je dato da iznova otkrije Ibn 'Arabījevo dugo zapušteno i oskrnavljeno mjesto prebivališta što ga čini duhovnim autoritetom u posjedu intuitivnog uvida (*bašīra*), otkrovenja (*kašf*)<sup>237</sup> i osvjedočenja (*šuhūd*) – temeljnih duhovnih kvaliteta.

Plodovi tog zagonetnog postignuća bili su trenutni i obilati: Ibn 'Arabī se Selimu obraća sljedećim riječima: 'O *Sīnu*, ti uistinu posjeduješ duhovnu postojanost (*tamkīn*); pojaviti ćeš se i biti okrunjen Božijom pobjedom i podrškom',<sup>238</sup> riječi koje kombiniraju ezoteričku sufijsku terminologiju s jasnim kur'anskim iskazima, pomoći (*naṣr*), pobjede i podrške (*ta'yīd*).<sup>239</sup> Pojavljivanje (*zuhūr*) *Sīna*, kako je navodno predvidio Ibn 'Arabī, ima nepogrešive mesijanske konotacije; predviđanje dodaje cijeli niz događaja čiji su protagonisti mnogi vladari koji će izaći iz te vladajuće kuće i loze.

<sup>235</sup> Slična strategija legitimiziranja vlasti korištena je u slučaju timuridskog čudesnog otkrića groba 'Alīja b. Abī Tāliba u današnjem gradu Mazar-i šarifu u Afganistanu koji je i ponio ime po mauzoleju i kompleksu koji je ondje izgrađen. Moguće je pronaći i druge primjere nepoznatih i čudesno pronađenih mjesta počivanja uglednika iz rane ili kasnije islamske povijesti, povremeno i na najneočekivanijim mjestima. Postoje primjeri toga na Balkanu i Središnjoj Aziji.

<sup>236</sup> Pogledati: Fleischer, *The Lawgiver*, str. 161.

<sup>237</sup> Očigledna je i jezička povezanost čina otkrivanja i otkrovenja kao vida stjecanja duhovne spoznaje: *kašf*. Takve jezičke veze su u osnovi tajnih znanosti, brojne su i mnogoznačne, a u mnogim slučajevima toliko očigledne da ne zahtijevaju nikakvo osobito obrazloženje. Upravo to je i namjera autora: njihovo prihvatanje kao očiglednih i samorazumljivih.

<sup>238</sup> PQ, fol. 19a.

<sup>239</sup> Nadimak koji se regularno koristi uz Selimovo ime u tekstu *al-Šağare* je *al-mu'ayyad min 'ind Allah*: "potpomognuti od Boga".

Autor ih navodi po prvom i posljednjem slovu imena, na sljedeći način i sljedećim rasporedom:

*s-m* م / س; (Selim I, vladao od 917./1512. do 926./1520.)

*s-n* ن / س; (Süleyman, v. 926./1520. – 973./1566.)

*s-m* م / س; (Selim II, v. 973./1566. – 981./1574.)

*m-d* د / م; (Murad III, v. 981./1574. – 1003./1595.)

*m-d* د / م; (Mehmed III, v. 1003./1595. – 1011./1603.)

*a-d* د / ا; (Ahmed I, v. 1011./1603. – 1025./1617.)

*m-y* ي / م; (Mustafa I, v. 1025./1617. – 1026./1618.)

Povijesna hronologija osmanskih vladara ovdje je narušena s imenom Mustafe I. Pseudo-Qūnawījev tekst čini se da ispušta imena dvojice sultana: Osman II (v. 1026./1618. – 1031./1622.) i Mustafa I – Deli (v. 1031./1622. – 1032./1623.). Popis se nastavlja sa sljedećim sultanom, Muratom IV:

*m-d* د / م (Murad IV, v. 1032./1623. – 1049./1640.)

*i-m* م / ا (Ibrāhīm I, v. 1049./1640. – 1057./1648.)

*s-m* م / س (nepoznat; Selim III koji je vladao od 1203./1789. do 1221./1807. jedini je preostali osmanski vladar na koga bi se akronim mogao odnositi)

*m-y* ي / م ; (nepoznat; Mustafa IV vladao je nakon Selim III, od 1221./1807. do 1222./1808.)

*a-n* ن / ا (nepoznat).<sup>240</sup>

Popis neizostavno nameće pitanje datiranja teksta. No s obzirom na prirodu djela to pitanje nema razoran utjecaj kako bi se u drugim okolnostima moglo činiti. Ostavljajući po strani trojicu posljednjih neidentificiranih osmanskih vladara, popis je uglavnom konzistentan sve do vremena Ibrahima I (vladao do 1057./1648.). Kako je ranije spomenuto, najstarija dostupna kopija *al-Šağara* datira upravo iz tog perioda, a rukopis kojim sam se služio iz 1059./1650. U svjetlu hronologije osmanskih vladara koju donose obojica komentatora, i u odsustvu snažnijih dokaza koji bi uka-

<sup>240</sup> Ove kodirane carske loze Osmanske kuće nalaze se u oba teksta; pogledati: PQ, fol. 20a i PŞ, fol. 2b, te iznova i opširnije na fol. 8a.

zivali na suprotno, pretpostavka je da su tekstovi najvjerojatnije nastali upravo u tom periodu: četvrtom desetljeću XVII stoljeća.

Ugledni skup osmanskih suverena koji donose komentatori *al-Šağare* počinje sa *sīn al-fātiḥom*, a okončava sa *alif al- ḥatmom*; sultan Selim je zahvaljujući svojim velikim teritorijalnim osvajanjima stekao nadimak al-Fātiḥ poput svog čuvenog pretka. Dok spisak barem djelomično odgovara stvarnoj povijesnoj hronologiji, odnos između teksta i povijesnih realnosti osmanskog XVI stoljeća ostaje prilično nejasan i kontroverzan. Autor svoje izlaganje daje samo u formi nagovještaja, nikako otvorenog iskaza, kako smo vidjeli. Osim toga, s obzirom na brojnost i složenost događaja, on je u prilici samo nagovijestiti događaje u širokom boju, navodeći njihove konture i generalije, ostavljajući partikularno za daljnje raščlanjivanje. U mnogim slučajevima i kao mjeru skrivanja namjere, autor ciljano narušava hronologiju miješajući događaje i ljude.

Kod pseudo-Qūnawīja uočavaju se dva velika tematska bloka: osvajanja i vojne sultana Selima na istok i na zapad jasno stoje u proćelju, dok autorov fokus na pitanje pravednosti (*'adl*) upućuje na pomjerenje pažnje sa Selima na Süleymana koji se nekoliko puta spominje u tekstu. Malo može biti sumnje u to da je Selim gajio nade dosezanja stupnja velikih svjetskih osvajača kakvi su bili Aleksandar, Čingiz-han ili, bliže njegovom vremenu, Timur.

Vojni uspjesi širokih razmjera protiv Safavida i Memluka, koje osmanska imperijalna propaganda označava ponižavajućim i prezirnim vokabularom,<sup>241</sup> mogu se sagledati jedino kao izravna posljedica trajno prisutne i osigurane Božanske pomoći i podrške. Osim toga, približavanje kraja desetog hidžretskog stoljeća osnažilo je mesijanske ideje i milenijska očekivanja, što je osebujno potvrđeno u cijelom nizu apokaliptičkih tekstova koji sačinjavaju odvojeni književni žanr, ne samo među Osmanlijama, već i u drugim dijelovima muslimanskoga svijeta.<sup>242</sup>

<sup>241</sup> Dok su sektaški izrazi bili rezervirani za Safavide iz očiglednih razloga, Memluci se povremeno nazivaju i kao *al-'abīd* (robovi), što je kalk na ime Mamluk, u istom značenju. Stanovnici Egipta se podstiču da se oslobode vlasti robova i udruže sa slobodnima (*aḥrār*), odnosno Osmanlijama.

<sup>242</sup> Najuočljiviji primjer je svakako Aḥmad Sirhindī i pokret Alfīya na Indijskom potkontinentu.

Ta književna tradicija dosegla je najvišu razvojnu tačku u XVI stoljeću, upravo u vrijeme vladavine Selima i Süleymana: sultani nisu samo dopuštali da se ta slika pripiše njima, već su je aktivno podržavali i promovirali.<sup>243</sup> Oba teksta koja su predmet ovog pregleda, pseudo-Qūnawī i pseudo-Şafadī, prepuni su neobičnih i rasipnih tvrdnji u njihovu korist. Sultan Selim se označava kao *şāhib al-qirān*, *şāhib al-zamān*, Mehdi i pečat osmanske dinastičke loze; osmanski povjesničari predstavljaju ga kao reformatora vjere na kraju desetog hidžretskog stoljeća.<sup>244</sup> Najneobičnija tvrdnja svakako je ona koju nalazimo u pseudo-Şafadīju, gdje se Selim imenuje dvanaestim imamom ‘Alījeve loze iz Poslanikove porodice (*ahl al-bayt*).<sup>245</sup> Koliko god ekstravagantna, ova tvrdnja imala je za cilj pružiti protutežu glavnom izvoru safavidske legitimacije što je bila njihova identifikacija sa *ahl al-baytom*<sup>246</sup> Poslanika, na osnovu čega su polagali pravo autoriteta, vladanja i vodstva u muslimanskom svijetu.<sup>247</sup>

<sup>243</sup> Fleischer, *The Lawgiver*, str. 166.

<sup>244</sup> Za sve te navode i kvalifikacije pogledati: Lütfi Paşa *Tevarih Al-i Osman*, str. 11-12, navedeno prema Fleischer, *The Lawgiver*, str. 163.

<sup>245</sup> PŞ, fol. 2b.

<sup>246</sup> Šah Ismā‘īl o izvorima svoga legitimiteta kaže sljedeće:

*Meni ovaj defter i ovaj divan ne trebaju  
Moj jedini defter i jedini divan je ‘Ali  
(Manga bu daftar ve divan garakmaz  
Manum daftarla divanum Ali dur.  
(Divan, gazel br. 22).*

Pogledati također: Vladimir Minorsky, “The Poetry of Shāh Ismā‘īl I”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, sv. 10, br. 4, 1942, str. 1006-1053.

<sup>247</sup> Vjerska gorljivost prvih safavidskih šahova odvela ih je na puteve tvrdnji koje se sa svim očigledno nalaze izvan okvira normativnog šiizma. Šah Ismā‘īl, na primjer, u svojoj zbirci poezije tvrdi da je imam – uputitelj, te da je utjelotvorenje imama (*imamung tağalli*). Pogledati gazele broj 14. i 16. u: *Divan Šah Ismā‘īl Khatā‘ī*. Pogledati također: Tourkhan Gandjei, *Il Canzoniere di Šāh Ismā‘īl Ḥaḩā‘ī*, Istituto Universitario Orientale, Naples, 1959, str. 15-18. Samo dvadeset i pet godina nakon smrti šejha Safija po kojemu je sufijski red ponio ime, a potom i politička dinastija, napisan je zvanični safavidski rodoslov *Şafwat al-şafā’* prema kojem je vladajuća kuća Safavida u srodstvu s imamima *ahl al-bayta*, preko sedmog potomka Alījeve loze Poslanikove porodice, imāma Mūsā al-Kāzima. Pogledati: Roger Savory, *Iran under the Safavids*, Cambridge University Press, 1980, str. 3.



Tom tvrdnjom, izrazito šiitski koncept je u punom smislu, iako netačno, inkorporiran u osmansku imperijalnu ideologiju koja odbacuje safavidske pretenzije u tom smislu. Jedino su Selimovi uspjesi na bojnopolju mogli opravdati takvu reputaciju i tvrdnje. Striktno mesijanska i vjerska terminologija poput nadimaka *ṣāḥib al-zamān*, *al-Mahdi*, *al-manṣūr min 'ind Allah*, *muḡaddid*, *al-imām al-tānī 'aṣar* i dr., a koji su redovno dolazili uz njegovo ime u povijesnim izvorima, tvorili su sliku jednog Božanski vođenog i potpomognutog muslimanskog vladara. Titula halife koju je Selim preuzeo od posljednjeg nominalnog abasijskog halife al-Mutawakkila III nakon zauzeća Kaira 1517. godine, pruža nam dodatni pogled na ta koncentrirana nastojanja k punoj legitimizaciji osmanske moći, usmjerenoj u prvom redu na muslimanski svijet.<sup>248</sup> Nastojanja o kojima je riječ nisu bila usmjerena samo prema Safavidima koji su, iako izravna i stvarna opasnost, bili prilično jednostavno uklonjivi iz utrke na osnovu njihovih ekscentričnih šiitskih uvjerenja i tvrdnji, već jednako tako, i na mnogo određeniji način, i prema Memlucima i drugim dinastijama<sup>249</sup> koje su mogle predstavljati opasnost za osmanske aspiracije univerzalne monarhije.

Sufijske naslage tog terminološkog određenja jednako su zanimljive. Selim se višekratno opisuje kao vladar pronicljivog duhovnog uvida (*'ayn baṣīra*) koji je dosegnuo stupanj duhovnog osvjedočenja (*kaṣf i šuhūd*) – u principu, najviši mogući stupanj na sufijskom Putu. Bivši veliki vezir Lütfi Paša navodi Selimovo savjetovanje sa svojim vojskovođama pred bitku protiv safavijskog šaha Ismā'īla u kojem im se Selim obraća naglašeno

<sup>248</sup> Koristan povijesni pregled načela osmanskog halifata može se pronaći u: S. Tufan Buzpinar, "The Question of Caliphate under the last Ottoman Sultans" u *Ottoman Reform and Muslim Regeneration*, ur. Itzhak Weismann i Fruma Zachs, Library of Ottoman Studies 8, I.B. Taurus and Co, 2005, str. 17-37.

<sup>249</sup> To se sasvim očigledno ne odnosi na opasnosti koje su dolazile sa Zapada od nemuslimanskih protivnika protiv kojih je obični *gazi* poziv bio dovoljan; s druge strane, nastojanja su usmjerena prema rastućoj snazi muslimanskih dinastija na istoku, prije svega Safavida. Pripremajući svoju kampanju protiv Safavida, Selimu je pošlo za rukom da sačini sunijsku alijansu na istoku. Od sunijske uleme Transoksijane primio je mnoga pisma u kojima mu čestitaju na pobjedi protiv Safavida i pozivaju ga da svoje carstvo proširi dalje na istok u Iran i središnju Aziju. Pogledati: Fleischer, *The Lawgiver*, str. 163.

sufijskim izrazima.<sup>250</sup> Izenadna smrt osobe u koju je uloženo tako mnogo u okvirima osmanske imperijalne propagande i mesijanskih nadanja i milenijskih iščekivanja mora da je iza sebe ostavila pustoš i rasulo. Tekst pseudo-Qūnawīja u nekim dijelovima pokazuje znakove tog pomjeranja pažnje s jednog *sīna* na drugi; ne samo da izrijeком spominje Süleymana na mnogo mjesta u tekstu, već sadrži i drugi tematski blok koji je nepogrešivo “Süleymanovski”: pitanje pravde i pravičnog poretka (*‘adl*).

Nakon stupanja na prijestolje, Süleyman proklamuje i izrijeком i simboličkim činovima, da će žig koji će obilježiti period njegove vladavine biti savršena i nepristrasna pravda.<sup>251</sup> Čineći to, sultan je uspostavio zvanični okvir koji je dobro naznačen i jasno uočljiv u pisanjima povjesničara toga vremena. I u *Šağari* je to lako uočljiv sloj značenja. Dok je Selimova poveznica s konceptom i ličnošću Mesije u islamskom učenju bila preko njegovih čudesnih vojnih pobjeda kao pokazatelja Božanske blagonaklonosti, u slučaju Süleymana, njegova slika Mehdijsa stvorena je oko pitanja pravde. Princip pravičnosti bio je i ostao temeljni ideal islamske političke misli. Süleymanova samopromovirana slika vladara koji obećava jednakost i pravičnost (udružene s poretkom i disciplinom) imala je za cilj ublažiti i nadomjestiti prilično slabe rodoslovne tvrdnje legitimnosti prema u to vrijeme dominantnim geneološkim principima: čudnoj mješavini islamskih i mongolskih elemenata.<sup>252</sup> Na osnovu čuvene Poslanikove predaje koja se često spominje u vezi s Mesijom, pravda neće dosegnuti svoju puninu sve dok se ne pojavi on: “I on će ispuniti svijet pravičnošću baš kao što

<sup>250</sup> Prema prikazu Lütfi Paše, Selim im se obratio riječima: “*ey benim can ve gonülden muridlerim*”. Fleischer, *The Lawgiver*, str. 163.

<sup>251</sup> Op.cit, str. 164.

<sup>252</sup> Za razliku od Timurida i nekih drugih dinastija toga vremena, Osmanlije nisu imali nikakve izravne ili posredne povezanosti s vladajućom kućom nasljednika Džingis-hana, što je u to vrijeme predstavljalo važan aspekt legitimiranja vlasti u muslimanskom svijetu. Navodno su u tom smislu usvojili tipično džingizidski naziv han, kako bi makar površno uhvatili vezu s tim izvorom legitimiranja. S druge strane, alternativni put osnaženja tvrdnji na legitimnu vlast nad muslimanima, kao u slučaju Čobanida u Azerbejdžanu i drugih vladajućih kuća, bio je koncept pravoupućenog spasitelja, Mehdijsa. Pogledati: Dimitris J. Kastritsis, *The Sons of Bayezid: Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War 1402-13*, Leiden: Brill, 2007, str. 11; Anne F. Broadbridge, *Kingship and Ideology in the Islamic and Mongol Worlds*, Cambridge University Press, 2008, str. 10.

je prije njega bio ispunjen nepravdom”. Nasuprot njegovom prethodniku, Süleymanovi vojni učinci sistematski su zanemareni od autora komentara *al-Šağare*: vojni pohodi protiv Safavida, Habzburga, opsada Beča odsutni su iz autorovog prikaza. Autor dijeli dva *sīna* na dva vremenska perioda: period *sīna* “osvojitelja” (*al-sīn al-fātiḥ*) koji predstavlja Selima koji je vladao prvim veličanstvenim i dičnim periodom osmanske vlasti (*al-mudda al-ūlā al-šāfiyya*). Taj period počinje osvajanjem Kaira (922./1517.) i traje sve dok on “ne napusti dolinu (*maḍrab*) tog vremena”. Drugi period u kojem vlada *sīn* nasljednik, što je jasna aluzija na Süleymana, počinje periodom izlaska/pojave (*al-ḥurūḡ*) i traje za period *alifa* i *nūna*, odnosno 51 godinu, kolika je brojčana vrijednost ta dva slova arapskog pisma. Godina koju dobijamo je 973./1566-7.,<sup>253</sup> godina Süleymanove smrti i stupanja na prijestolje njegovog nasljednika Selima II. Dva navedena slova arapskog pisma, osim što predstavljaju period vladanja, istovremeno su i razlika između dva *sīna*: Selim + a-n = Süleyman, s nezatno izmijenjenom vokalizacijom.

Prvi period je nazvan “čistim” jer će Osmanlije tokom njega vladati bez ikakvih upliva i miješanja sa strane, dok će u drugom periodu osmanska vlast biti nadopunjena, ako ne i potpuno zasjenjena, vlašću *Mīm al-ḥatma* kako je naznačeno u dijelu koji se odnosi na gubitak Egipta. U tom drugom periodu koji pripada Süleymanu, svijet će biti ispunjen pravdom.<sup>254</sup> Za autora komentara *al-Šağare* sama pojava Osmanove loze po sebi predstavlja čin pravičnosti koji on označava s dva termina u arapskom jeziku ‘*adl* i *qist*. Društveno upotpunjenje će dosegnuti vrhunac u vrijeme vladavine Süleymana: on je prozvan “milošću za vjernike” i “blagoslovom za nevjernike i neposlušne”. Posebno česta fraza koja naglašava osmansku prikladnost za posebnu Božansku naklonost kako je nagoviještena u Kur’anu, jest njihovo stanje bivanja najboljima (arap. *aṣlah*), što se može protumačiti i kao najuređeniji u smislu poretka: još jedan biljeg Süleymanovih kontinuiranih nastojanja da uredi unutrašnje prilike Carstva. Iako se čini da je on početka slijedio očeve stope, nekoliko povijesnih faktora su ga nagnali

<sup>253</sup> Süleyman je umro 973./1566-7. Nezatna odstupanja moguća su pretvorbom godine iz hidžretskog u gregorijanski kalendar.

<sup>254</sup> PQ, fol. 25a

da napusti san o univerzalnom carstvu. Najmanji od razloga za takvu promjenu smjera bio je potpuni krah Süleymanovog nacрта da Iran osigura za osmansku vladajuću kuću, a koji je uslijedio nakon jalove političke i vojne pustolovine Mirze Alkaša, odbjeglog safavidskog princa kojega je Süleyman pokušavao ustoličiti na safavidsko prijestolje.<sup>255</sup> Taj promašaj uzrokovan je Alkašovim iznenadnim vraćanjem šijskoj vjersko-političkoj doktrini, nakon što ju je prethodno bio napustio za vrijeme boravka pod osmanskom zaštitom. Iako po sebi relativno minoran poraz osmanske diplomacije, sve su indicije prisutne da je taj događaj ostavio dubokog traga na osmanski imperijalni san. Ta epizoda dovela je do potpisivanja ugovora u Amasiji koji je konačno trebao odrediti granicu između dvije neprijateljske sile: tim činom su Osmanlije prihvatile, barem djelomično, realnost i legitimnost Safavidskog carstva.<sup>256</sup> Osim toga, ugovor i teritorijalno razgraničenje postulirali su geografsku ograničenost kao važeće političko načelo. Kada tome dodamo složene okolnosti njegovog nasljeđivanja koje je rezultiralo unutrašnjim razdorom, jasno je da su svi ti elementi odvojeno i zbirno naposljetku doprinijeli postepenom obratu ka unutra; obratu u kojem su načela pravednog i dobro organizovanog carstva zamijenila san o neograničenoj teritorijalnoj ekspanziji. Za razliku od nadimaka njegovog oca kojima su se slavila osvajanja, djelovanje na teritorijalnoj ekspanziji i aktivnosti, on je postao poznat prvenstveno kao *qānūnī* (Zakonodavac) i *cihānpanāh* (utočište svijeta), simbol fokusa ka unutrašnjosti i pasivnosti.

---

<sup>255</sup> Prikaz propalog poduhvata s Mirzom Alqašom nalazi se u: Peçevi, str. 267-270. Pogledati također: Cornell Fleischer, "Alqāš Mīrza Şafawī", *EIR*, vol. I, fasc. 9, str. 907-909; John Walsh, "The Revolt of Alqas Mirza" *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, sv. 68, 1976, str. 63-95; Colin P. Mitchell, "Provincial Chancelleries and Local Lines of Authority in the Sixteenth-Century Safavid Iran", *Oriente Moderno*, Nuova Serie, Anno 88, no. 2, 2008, str. 483-507.

<sup>256</sup> Prihvatanje safavidske dinastije kao ravnopravnog sugovornika u pregovorima najznačajniji je rezultat sporazuma u Amasiji. Pogledati: Mikheil Svanidze, "The Amasya Peace Treaty between the Ottoman Empire and Iran (June 1, 1555) and Georgia", *Bulletin of the Georgian National Academy of Sciences*, sv. III, br. 1, 2009, str. 191-198. Povremeni pogranični sporovi nastavili su se sve do XIX stoljeća kada je o granici sklopljen konačni sporazum u Erzerumu 1847. godine.

Iznova se nadaže i pitanje datiranja teksta; Gril navodi da su proročanstva koja su sadržana u *al-Šağari* navjerovatnije dodavana *ex post facto*, što tekst prolongira, barem na osnovu imena sultana,<sup>257</sup> sve do osamnaestog stoljeća. *Al-Šağara* je tako tekst otvorenoga tipa, započet u XVII stoljeću i naknadno dopunjavan, tumačen i mijenjan kako su se “proročanstva” ostvarivala. S obzirom na posebnu pažnju koja je ukazana dvojici sultana XVI stoljeća, Selimu i Süleymanu, i bez konačnog odgovora na pitanje datiranja može se ustvrditi da primarni fokus teksta ostaje na XVI stoljeću. Početak hidžretskog milenijuma jasna je znamenitost koja je inicirala mesijanska iščekivanja i generirala poseban žanr apokaliptičke književnosti.<sup>258</sup>

## Al-Biṣṭāmī i njegovo naslijeđe

Začetnik apokaliptičkog trenda u osmanskome kontekstu je ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Ḥanafī al-Biṣṭāmī. U svojim pionirskim djelima o Sudnjem danu i njegovim znakovima, znanju o slovima i proricanju, a koja su prožeta profetičkom i hermeneutičkom mudrošću, on je u tajnim znanostima, prije svega proricanju i znanju o slovima, uvidio iste one “ra-

---

<sup>257</sup> Pogledati gore, str. 150. Posljednji sultan koji je u hronologiji identificiran je Ibrahim I koji je vladao od 1640. do 1648. godine. Preostala imena nagoviještena nakon njega na prilično zbrkan način mogla bi vrijeme sastavljanja ili posljednje redakcije teksta pomjeriti u XVIII stoljeće.

<sup>258</sup> Obično se prihvata da je islamska apokaliptička književnost sunijske provenijencije dosegla stepen pune žanrovske zrelosti u desetom stoljeću po Hidžri. Pogledati: Said Amir Arjomand, “Islamic Apocalypticism in the Classic Period”, *The Encyclopedia of Apocalypticism*, ur. Bernard McGinn, John J. Collins, i Stephen J. Stein, sv. 2: *Apocalypticism in Western History and Culture*, ur. Bernard McGinn, New York, Continuum, 1999, str. 238; navedeno prema Kaya Şahin, “Constantinople and the End of Time: The Ottoman Conquest as a Portent of the Last Hour”, *Journal of Early Modern History*, sv. 14 (2010), str. 321. Za raniji period pogledati: Mohammad Ahmad Masad, *The Medieval Islamic Apocalyptic Tradition: Divination, Prophecy and the End of Time in the 7th /13th Century Eastern Mediterranean*, neobjavljena doktorska disertacija, Washington University in St. Louis, Department of History, 2008.

cionalno kultivisane staze prema istom znanju o božanskom i o kosmosu koje su mistici stjecali nadahnućem”.<sup>259</sup>

Al-Biṣṭāmī je po sebi interesantan fenomen. Nažalost, o njemu nemamo dovoljno pouzdane podatke osim nekoliko biografskih skica u klasičnim rječnicima i antologijama poput *al-Šaqā’iq al-nu‘māniyya* i *Kašf al-zunūn*. Puno ime mu se bilježi kao ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. ‘Alī b. Aḥmad al-Ḥanafī al-Biṣṭāmī.<sup>260</sup> Rođen je u Antakiji. Nadimak al-Biṣṭāmī, umjesto mjesta njegovog porijekla ukazuje vjerovatno na njegovu duhovnu povezanost s čuvenim sufijskim prvakom Abū Yazīdom al-Biṣṭāmijem.<sup>261</sup> Rođen je 782./1380. godine.<sup>262</sup> Oskudni biografski podaci koji se tiču njegovog obrazovanja dovoljni su da pokažu kako su takozvane “tajanstvene” znanosti bile dio općih tokova obrazovanja u njegovo vrijeme. Al-Biṣṭāmī je bio islamski učenjak s utemeljenjem u tradicionalnim islamskim naukama poput poslaničke tradicije, tefsira, s naglašenim zanimanjem za arapski jezik, stilistiku i tajne, uključujući i znanje o slovima. Iza sebe je ostavio značajan broj djela čiji broj varira od trideset i šest, koliko navodi Brockleemann,<sup>263</sup> do četrdeset i šest prema Isma’il Paši Baḡdādīju. U potrazi za znanjem napustio je rodnu Antakiju i putovao u

<sup>259</sup> Cornell Fleischer, “Ancient Wisdom and New Sciences: Prophecies at the Ottoman Court in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries”, *Falnama: The Book of Omens*, ur. M. Farhad i S. Bagci, Thames & Hudson, London, 2010, str. 234.

<sup>260</sup> İhsan Fazlıoğlu dodaje “al-Antakī” i “al-Ḥurūfī” u svom radu “İlk dönem Osmanlı ilim ve kültür hayatında İhvanu’s-Safâ ve Abdurrahmân Bistâmî”, *Dîvân ilmi araştırmalar dergisi*, br. 2, 1996, str. 229-240.

<sup>261</sup> U svjetlu nekoliko drugih slučajeva u istoj oblasti u kojima se tvrdi rodoslovno potomstvo od uglednih ličnosti poput Abū al-Ḥasana Ḥaraqānija i Ma’rūfa al-Karḥija, ovaj nadimak se može tumačiti i kao tvrdnja za rodoslovnom vezom s Abū Yazīdom. Pripadnost pisca sirijskom ogranku sufijskog bratstva Bistamija istaknuto je i u: Fleischer, “Ancient Wisdom and New Sciences...”, str. 232.

<sup>262</sup> Denis Gril izvodi tu godinu posredno, na osnovu izjave autora u kojoj naglašava da je jedno poglavlje jednog svog djela okončao hidžretske 844. u poznijoj životnoj dobi od 62 godine. Pogledati: Denis Gril, “Ésotérisme contre hérésie: ‘Abd al-Raḥmān al-Biṣṭāmī, un représentant de la science des lettres à Bursa dans la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle” u: *Syncretismes et hérésies dans l’orient seljoukide et ottoman (XIV<sup>e</sup> – XVIII<sup>e</sup> siècle)*, ur. Gilles Veinstein, Peeters, Paris, 2005, str. 185.

<sup>263</sup> Carl Brockleemann, *Geschichte der arabischen Litteratur* (GAL), sv. II, str. 300-301; Supplement, str. 323-324.

Damask i memlučki Kairo. Na svojim putovanjima sreo je i učio pred mnogim istaknutim islamskim učenjacima čija imena donosi u svom djelu *Durrat tāğ al-rasā'il*. Popis uključuje Abū al-'Abbāsa Šams al-dīna al-Būnīja, Abū al-Ḥasana al-Harralīja, šejha 'Abd al-Ḥaqqā b. Sab'īna i Abū al-Ḥasana al-Šāzilīja, a svoj dug iskazuje i Ibn 'Arabīju za usvajanje tajnih znanja o slovima. Taj utjecaj je vidljiv posvuda u njegovom djelu; al-Biṣṭāmījevo najznačajnije djelo je *Fawā'ih al-miskiyya fī al-fawātiḥ al-makkiyya*, što već naslovom neodoljivo podjeća na Ibn 'Arabījev *al-Futūḥāt al-makkiyya*, a četiri poglavlja u tom djelu (poglavlja tri do sedam) su tek adaptacija, u obrnutom redoslijedu, šest poglavlja iz *al-Futūḥāta*.

U Kairu se sreo s čuvenim Šā'in al-dīnom Turkah Iṣfahānījem. Obraćajući se i imenujući nekoliko svojih suvremenika, al-Biṣṭāmī u naznaka-ma aludira na postojanje tajne družine nastale po uzoru na Iḥwān al-ṣafā' po kojoj je i dobila ime kao Braća čistoće i prijatelji odanosti (*Iḥwān al-ṣafā' wa ḥullān al-wafā'*). Njegova djela, uključujući i *Miftāḥ al-ğāfr al-kabīr* čiji prijepis je dodan kodeksu kao prirodni nastavak dva komentara *al-Šağare* temeljno je nadahnuće na osnovu kojeg se formirala osmanska apokaliptička književna tradicija u XVI stoljeću. Zlatni dani njegove karijere došli su za vrijeme boravka u Bursi gdje se konačno nastanio i okružio jednim brojem učenika i sljedbenika. Upravo tamo je postao pokrovitelj i učitelj Mula Fenārīja,<sup>264</sup> njegovog sina Muḥammad Šaha, ali i šejha Badr al-dīna Simawīja, što je dovoljno za zaključak kako se njegova karijera učitelja i pisca nije nalazila na marginama ranog osmanskog intelektualnog društva, već je imala elitistička obilježja. Neka njegova djela napisana su na traženje sultana i njima su posvećena. Sastav njegovog uskog kruga učenika i sljedbenika, prije svega u slučaju prvog osmanskog šejhu-l-islama Mula Fenārīja i šejha Badr al-dīna, zorno pokazuje kako isto učenje pod različitim povijesnim okolnostima može imati sasvim drukčije, upravo suprotne, putanje i posljedice. Dok Mula Fenārī spada u red najuglednijih osmanskih učenjaka koji je zahvaljujući svojim aktivnostima u Orhaniji medresi, ali i svojim djelima predstavljen kao arhitekta osmanskog učenog

<sup>264</sup> Sudeći prema divljenju koje prema njemu iskazuju Turkah i al-Biṣṭāmī, Fleischer zaključuje da je Mula Fenārī mogao biti treći član Bratstva. Pogledati: Fleischer: "Ancient Wisdom and New Sciences...", str. 232

sistema, šejhu Badr al-dīnu, s druge strane, koji je također obnašao najviše administrativne dužnosti kadiaskera, bit će suđeno da postane protagonista ustanka i bespoštedne borbe za vlast za vrijeme osmanskog interregnuma.<sup>265</sup>

Utjecaj Ibn ‘Arabija na šejha Bedr al-dīna svakako nije iscrpljen u njegovom druženju s al-Bistāmijem; postoji solidna tekstualna osnova na kojoj je ta utjecaj vidljiv u njegovom djelu *Kitāb al-vāridāt* u kojem detaljno pojašnjava koncept *waḥdat al-wuḡūda* s naglašenim akbarijanskim pristupom. I ako je moguće ustvrditi da je utjecaj tog koncepta među sufijama vremena dosegnuo univerzalnu razinu, šejh se u istom djelu bavi i kontroverznim pitanjem tjelesne kazne za nevjernike, navodeći gledišta iz komentara *Fuṣūṣa Dāwūda Qayṣarīja*, što je ipak pokazatelj više nego uobičajene naklonosti prema učenjima koja se dovode u vezu s Ibn ‘Arabijem.<sup>266</sup>

## Şafadījev komentar al-Şağare

Drugi po značaju i rasprostranjenosti među komentarima *al-Şağare* je tekst koji je navodno napisao glasoviti učenjak Şalāh al-dīn Ḥalīl b. Aybak al-Şafadī (u. 764./1363.); bio je ugledan stilista, književni kritičar, pravnik i autor višetomnog biografskog rječnika *al-Wāfi fi wafayāt* koji zauzima središnje mjesto u njegovom opusu. Ibn Kaṭīr ga spominje kao *qādī*, što je po svoj prilici samo iskaz poštovanja a ne konkretna funkcija koju je obavljao, ali u svakom slučaju ukazuje na njegovo odlično poznavanje islamskog prava.

Tekst komentara koji se pripisuje al-Şafadīju pokazuje isti set osobenosti kao i onaj pseudo-Qūnawīja, s jednom očiglednom razlikom koja je već uočena. Dok bi pripisivanje komentara jednog Ibn ‘Arabijevog djela al-

<sup>265</sup> Ovak lanac prenošenja pokazuje da su utjecaj Ibn ‘Arabija i znanje o slovima al-Bistāmija u osmanske učene krugove ušli istim kanalima: preko istih ljudi, mjesta i institucija.

<sup>266</sup> O njemu, njegovim idejama, uključujući i učenja koja se tradicionalno pripisuju Ibn ‘Arabiju pogledati: M. Şerefüddin Yaltkaya, *Simawna qadisi oğlu: Şeyh Bedreddin, Şehzadebaşı – Evkaf islamiyye matba’ası*, Istanbul, 1924 (1340 AH), Poglavlje 12, str. 23-27.



Qūnawīju bilo sasvim prirodno u svjetlu njihovog uzajamnog odnosa, tako nešto u slučaju al-Šafadīja je najblaže rečeno problematično s obzirom na protivan, uistinu neprijateljski stav koji je prema Ibn 'Arabīju imao, za što postoje jasne naznake u njegovim djelima. Prije svega, takav odnos prema Najvećem šejhu nije iznenađujući ako u obzir uzmemo činjenicu prisnog odnosa al-Šafadīja s al-Dahabījem, i posebno s Ibn Taymiyyom za koga se navodi da je bio jedan od glavnih al-Šafadījevih učitelja. Al-Šafadījevo djelo *al-Wāfi* sadrži prikaz jedne anegdote o 'Izz al-dīnu b. Sullamīju iz koje se jasno može izvesti autorov odnos prema Ibn 'Arabīju. Pripovijest prenosi 'Abd al-Ġaffār al-Qūsī, a bilježi Fīrūzābādī. U njegovom djelu *al-Wāhid* se navodi:

Kazuju da je jednog dana sluga [*hādīm*] 'Izz al-dīna ušao u Veliku džamiju u pratnji svog šejha, pa mu je ovaj rekao: 'Obećao si da ćeš mi pokazati Stožernika [*Quṭb*].' Šejh odgovori: 'Evo, ovo je Stožernik', pokazujući na Ibn 'Arabīja koji je sjedio u džamiji okružen učenicima. On potom reče: 'O učitelju, da li zaista želiš da kažeš to o njemu?' 'Da, on je Stožernik.'<sup>267</sup>

Ta kratka epizoda nalazi se u središtu kontroverze duge stotinu godina koju je pokrenula. Razlog za tako neujednačenu pažnju koju je ta kratka anegdota na sebe privukla treba svakako tražiti u ličnosti 'Izz al-dīna Sullamīja koji je uživao veliki ugled među učenjacima islamskog prava i izvanrednu reputaciju islamskog vođe za svoga života.

Al-Šafadī je prvi koji navodi oprečnu verziju te anegdote u kojoj 'Izz al-dīn al-Sullamī, nakon što ugleda Ibn 'Arabīja u Velikoj džamiji, javno iznosi gledište da je on lažov i prevarant. Al-Šafadī sa svoje strane dodaje i optužbu za seksualni nemoral, što je standardna optužba koja je gotovo uvijek u srednjovjekovlju vjerno pratila optužbe za herezu. Al-Šafadījev prikaz poprima bizaran ton kada iznosi ekscentričnu tvrdnju da je Ibn 'Arabī održavao bračni i tjelesni odnos s džinima.<sup>268</sup> S obzirom na takvu pozadinu, više je nego neizvjesno da bi al-Šafadī napisao komentar nekog djela iz pera Ibn 'Arabīja. Ono što je jedino začuđujuće u vezi s tim jest da takvo pripisivanje komentara al-Šafadīju nikada nije dovedeno u pitanje u

<sup>267</sup> Addas, str. 252.

<sup>268</sup> Al-Šafadī, *al-Wāfi bi al-wafayāt*, Wiesbaden 1981, sv. IV, str. 174, navod prema Addas, str. 7.

osmanskom intelektualnom kontekstu; potrebno je snažno vjerovanje da se zanemari očigledno.

Tome treba dodati i činjenicu da al-Şafadījevo autorstvo teksta nije održivo ni iz prosto hronoloških razloga. Za razliku od pseudo-Qūnawīja koji je svoj tekst napisao na osnovu Božanskog nadahnuća, al-Şafadī nigdje ne tvrdi tako nešto za sebe. Na sličan način kao i Ibn ‘Arabījev zagonetni susret s mladićem kod Kabe, pseudo-Şafadī navodi da je božansko znanje i objašnjenje tajanstvenosti *al-Şağare* stekao putem izvjestitelja; njegovo ime se navodi kao Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn Muḥammad al-Tūnisī<sup>269</sup> i autor se s njim upoznao u Damasku kod mauzoleja šejha Ruslana<sup>270</sup> 773./1371. godine. Autor komentara potom navodi pojedinosti tog hronološki nemogućeg<sup>271</sup> susreta između al-Şafadīja i al-Tūnisīja. Potonji je, prema kazivanju, bio stariji i učeniji,<sup>272</sup> te su skupa proveli neodređeni period tokom kojega ga je al-Tūnisī podučavao različitim znanostima (*‘ulūm šattā*) nakon čega je al-Şafadīju izdao idžazu. Najznačajniji doprinos al-Tūnisīja je što je al-Şafadīja podučio osnovnim načelima *ğafra* bez kojega je nemoguće otključati tajanstvenosti profetičkog teksta. Jedan od tekstova koje je al-Şafadī navodno izučavao pred njim, a koji je spomenut i u idžazi, je *al-Şağara* Ibn ‘Arabīja. Al-Tūnisī ga izvještava:

Sine moj, ova *al-Şağara* sadrži mnoge tajanstvenosti od kojih se većina odnosi na *sīn* kojeg je šejh [tj. Ibn ‘Arabī] prepoznao kao osobu iz Osmanove kuće koji će se, ako Bog da ukazati; u svom djelu *al-Şağara al-kubrā* šejh kaže da će se on pojaviti u godini *kāfa* i *zā’a*, nakon čega će osvojiti arapske

<sup>269</sup> Al-Tūnisī je navodno otišao u Meku da obavi hodočašće i tamo se zadržao tri godine; tako je i umro i ukopan je u čuvenom povijesnom groblju Baq‘a.

<sup>270</sup> U originalu se spominje *maqam*; puno ime šejha Ruslana se navodi kao Arslan b. Ya’qūb al-Dimaşqī al-Turkumānī i bilježi se da je umro neposredno nakon 550 A.H. Poznato je uglavnom kao autor traktata *Risāla al-tawhid*; o njemu više pogledati u: Süleyman Derin, “Şamlı bir sûfi: Şeyh Arslan Dimaşkī ve Tevhîd risâlesi”, *Tasavvuf-ilmî ve akademik araştırma dergisi*, sv. XI, br. 26, str. 91-124.

<sup>271</sup> Povijesna hronologija se karakteriše kao nevažeća jer je al-Şafadī umro 764/1363. godine. Pogledati: Franz Rosenthal, “al-Şafadī”, *EI<sup>2</sup>*, sv. VIII, str. 759.

<sup>272</sup> On se al-Şafadīju obraća s “ya waladī” koji označava tipski sufijjski odnos između duhovnog učitelja i sljedbenika.

zemlje sve do Magreba; nakon toga će se vratiti u svoju prijestolnicu i sjedište svoga halifata.<sup>273</sup>

Ton iskaza je naglašeno prognostički; al-Tūnisi potom navodi dva druga *sīna* koji će na prijestolju naslijediti tog prvog, i opisuje njihova postignuća. Nije dokučivo na šta se tačno odnosi proročanstvo za godinu 920./1510. kad je Selim I na prijestolje došao dvije godine kasnije. S druge strane, referenca na njegovo sjedište *halifata* (*mahall ḥilāfatihī*) ukazuje na nešto drukčiji vremenski okvir.

Pseudo-Šafadī se odlikuje nekim karakteristikama u odnosu na pseudo-Qūnawīja. Prije svega, riječ je o dosta kraćem tekstu komentara, na svega četrnaest folija u poređenju s dvadeset pet folija pseudo-Qūnawīja.

Osim toga, sadrži mnogo manje navoda iz "izvornika" čiji bi komentar trebao biti. S druge strane, intertekstualna priroda al-Šafadījevog komentara vidljiva je u referencama na druga djela koja predstavljaju osnovu apokaliptičke književnosti mimo kontura osmanskog povijesnog konteksta. Autor tako navodi zasigurno apokrifno djelo imama Faḥr al-dīn Rāzīja i njegov komentar djela *Miftāḥ al-ḡafr al-kabīr* koje je napisao al-Biṣṭāmī; potom traktat al-Maqdisīja pod naslovom *Da'ira*, kao i hutbu 'Alīja b. Abī Ṭāliba po imenu *Ḥuṭbat al-bayān*.<sup>274</sup> Autor navodi i dva druga komentara *Šaḡare* koja su napisali izvjesni imam Yaḥyā b. 'Aqab i 'Abdullāh al-Baḡdādī koji ostaju nepoznati. Zanimljivo je napomenuti da autor citira i djela Šadr al-dīna al-Qūnawīja: *Tariḥ* i *Šarḥ al-ḥawādīt*. To ukazuje na činjenicu, kako Gril napominje, da su autori oba komentara *Šaḡare* bili suvremenici, uz mogućnost da se radi o istoj osobi. Tekst iznosi identične ideje kao i pseudo-Qūnawī; razlika je jedino u tome što je u fokusu pažnje oblast Magreba i osmansko osvajanje Alžira. Jedina referenca u tekstu na Andaluziju pokazuje da je u vrijeme pisanja ona već bila u rukama "nevjernika". Autor iznosi proročanstvo da će se muslimani vratiti na Ma-

<sup>273</sup> PŠ, fols. 2b-3a.

<sup>274</sup> Pitanje autorstva *Ḥuṭbat al-bayān* i njenog pripisivanja 'Alīju b. Abī Ṭālibu je neriješeno. Iako među sufijama preovladava mišljenje da je uistinu riječ o 'Alijevoj propovijedi, čuvena zbirka njegovih govora, pisama i izreka pod naslovom *Nahḡ al-balāḡa* ne navodi ovu propovijed, pa je i šiitska tradicija općenito odbacuje kao apokrifnu. Pogledati: Sayyed Ġa'far Murtaḏā al-'Āmilī, *Ḥuṭbat al-bayān fī al-mīzān*, al-Markaz al-islamī li al-dirāsāt, Bejrut, Liban, 1998, str. 90.

greb.<sup>275</sup> Jedina poznata osmanska vojna protiv Andaluzije zabilježena je 891./1486. godine.

## *Hurūğ* Egipta

U poređenju s mnogim nedorečenostima koje okružuju *al-Šağaru*, povijesni događaji na koje tekst aludira su mnogo bolje uočljivi.

Gubitak Egipta, ili *hurūğ* čije značenje autor nastoji prenijeti čitatelju, prema svim pokazateljima predstavljao je mnogo više od nekog simboličkog događaja. Opasnost trajnog gubitka Egipta bila je stvarna i neposredna, a u vrijeme u kojemu se takva mogućnost javila, to je bilo izuzetno osjetljivo pitanje. Bio je to najteži izazov s kojim se morao suočiti mladi osmanski vladar koji je neposredno prije toga preuzeo prijestolje.<sup>276</sup> Od 922./1517. godine Selim vlada Egiptom, nastojeći tu značajnu zemlju arapsko-muslimanskoga svijeta pretvoriti u uređenu i sigurnu osmansku provinciju.

Više nego drugdje, prilikom uspostavljanja posade i garnizona *muhāfaza* snaga, Osmanlije su u značajnoj mjeri bili primorani oslanjati se na sebi odane mjesne elite i administratore prethodnog poretka. Zauzeće muslimanske države uvijek je predstavljalo osjetljivo pitanje: u namjeri da umiri mjesno stanovništvo i poboljša svoje vjerske legitimirajuće kvalifikacije, Selim je u Kairo ušao u pratnji abasijskog halife al-Mutawakkila III i kadija četiri pravne škole sunijskog islama.<sup>277</sup>

Ne treba posebno napominjati u kojoj mjeri je osmansko osvajanje usložilo političku situaciju u Egiptu. Onovremena politička struktura Egip-

<sup>275</sup> PŞ, fols. 9b-10a.

<sup>276</sup> Ovaj prikaz događaja u Egiptu u vezi s Ahmed Pašom temelji se na sljedećim djelima: Peçevi, *Tarih*, ur. 'Ālī, Istanbul, 1283; Mustafa Paşa Celalzade, *Ṭabaqāt al-mamālik wa darağāt al-masālik*, Weisbaden, 1981; Sadettin Hoca Mehmed, *Tac al-tavarih*, II, Istanbul, 1279; Seyyid Muḥammed es-Seyyid Maḥmūd, *XVI asırda Mısır eyaleti*, Marmara Üniversitesi yayınlari br. 483, Istanbul, 1990, str. 76-98, te rukopisno djelo o povijesti Egipta: 'Abd al-Şamad b. Sayyidī 'Alī b. Dāwūd al-Diyārbekrī: *Nawādir al-tawārīḥ*, Alī Emiri – Tarih, br. 596, dalje u tekstu kao: Diyarbekiri.

<sup>277</sup> Seyyid Muḥammed es-Seyyid Maḥmūd, *XVI asırda Mısır eyaleti*, Marmara Üniversitesi yayınlari br. 483, Istanbul, 1990, str. 55-56.

ta objedinjavala je nekoliko heterogenih frakcija: bivšu memlučku vladajuću elitu s podijeljenim osjećajima lojalnosti prema Osmanlijama, čerkeske trupe u službi Memluka, utjecajne predvodnike arapskih plemena Gornjeg i Donjeg Egipta, osmansku vojsku i janjičare, lokalnu osmansku administraciju i središnje vlasti u Istanbulu. Uspostavljanje održive ravnoteže među svim tim frakcijama, od kojih je svaka imala vlastite ciljeve i namjere, pokazat će se kao izuzetno težak, povremeno i nemoguć zadatak. Kako bi održali kolebljivu kontrolu nad provincijom i suspregnuli mogućnost bilo kakvog protuudara, Osmanlije su u skladu s dobro ustaljenom praksom u Istanbul poslale određeni broj utjecajnih osoba, pripadnike memlučke elite i administracije netom osvojenog Egipta: sudije, vojne zapovjednike, učenjake i zanatlije.<sup>278</sup> Ta praksa ne samo da je od njih učinila *de facto* taoce u zalogu kod Osmanlija, već je spriječila svaku mogućnost organizovanja pobune protiv osmanske vlasti uklaňanjem gornjih slojeva društva.

Teren je tako pripremljen kako bi prvi osmanski upravitelj Egipta, Hayri bey, veteran i odani službenik Osmanske države, preuzeo svoje dužnosti. Sve osmanske hronike navode da je riječ o izuzetno visprenom i sposobnom političaru koji je znao kako upravljati svim uključenim stranama u toj složenoj političkoj i društvenoj stvarnosti Egipta. Na mjesto upravitelja Egipta postavljen je u mjesecu ša'banu 923./1517. godine. Njegova uprava u Egiptu jednoglasno se opisuje kao vrijeme stabilnosti i prosperiteta. Birajući svoje neposredne suradnike iz redova preostalih vjernih memlučkih dužnosnika, uspio je reorganizirati provinciju i steći lojalnost i poštovanje svih važnih političkih faktora Egipta. Jedan od najznačajnijih koraka koje je poduzeo za dostizanje tog cilja bilo je proglašenje opće amnestije za sve bivše pripadnike memlučke administracije koji su pozvani da se uključe i pomognu osmanskoj upravi. Osim toga, Hayri bey je u aktivnu službu vratio ostatke memlučkih i čerkeskih trupa, iznova uspostavljaajući mjesečne naknade za vojsku (*ulūfe*).

Prema svjedočenju osmanskih hronika iz tog vremena, posebno uspješan bio je u pridobijanju podrške arapskih plemena čiji je složeni društveni poredak odlično poznao. Na njegov zahtjev, središnja administracija u Egiptu, ali i sam Sultan, prepoznali su arapske plemenske vođe kao od-

<sup>278</sup> Peçevi navodi da je bilo riječi o šest stotina porodica. Pogledati: *Tarih*, str. 5.

vojenu i snažnu političku silu, te su se sukladno tome uključili u politiku *istimāleta*, pridobijanja blagonaklonosti, povremenim slanjem vrijednih poklona, namještenjima i dodjeljivanjem finansijskih olakšica. Čini se, ipak, da su postojala ograničenja njegovom uspjehu i da je odanost arapskih plemena bila raspoređena po neobičnim geografskim crtama; tako su plemena Donjeg Egipta imala relativno dobre odnose s osmanskom administracijom, dok su plemena Gornjeg Egipta (*al-Ša'ūd*) često predstavljala izazov osmanskim nastojanjima da umire zemlju.

Smrt Hayri-beya 928./1522. godine predstavljala je presudni momenat kada su stvari krenule po zlu. Nedugo potom, pažljivo satkani ekvilibrij i dobro uspostavljen sistem vlasti iz njegovog perioda bili su nepopravljivo narušeni; čerkeske trupe i arapski beduini bili su u stanju rasula nakon njegove smrti. Vojni zapovjednik osmanskog *muhafaza* garnizona, izvjesni Sinan-bey, odlučio je sâm vladati provincijom dok središnja uprava ne pošalje novog namjesnika. Memlučke snage unutar tvrđave zamijenio je svojim odredima janjičara i preuzeo kontrolu nad riznicom.

Tokom opsade Rodosa, Süleyman je saznao za smrt Hayri beya i odmah na njegovo mjesto imenovao svog drugog vezira po rangu Çoban Mustafa Pašu,<sup>279</sup> s godišnjim приходima od stotinu hiljada *altunija*.<sup>280</sup> Mustafa Paša stigao je u Kairo u mjesecu zul-ka'detu 928./1522. godine. Nakon dolaska, preuzeo je ovlasti i pokrenuo niz korijenitih promjena koje su mogle dovesti do nezadovoljstva i pobune koji će uslijediti. Sve vojne zapovjednike tvrđave iz vremena Hayri Beya zamijenio je svojim ljudima i dokinuo administrativnu strukturu uprave provincijom. Stari poredak uprave je pretrpio mnoge promjene: porezi su povećani, a memlučki sakupljači poreza stavljeni su pod nadzor glavnog rizničara.<sup>281</sup> Tačka nakon koje više nije bilo povratka bio je čin smjene svih čerkeskih begova koji su u vrijeme Hayri beya bili namjesnikovi savjetnici.

<sup>279</sup> Çoban Mustafa Paša jedan je od trojice vezira koje je Süleyman naslijedio od oca Selima i zadržao na položaju. Ostala dvojica su bili Piri Mehmed Paša i Ferhad Paša.

<sup>280</sup> Diyarbekri, fol. 236.

<sup>281</sup> Kao što ćemo vidjeti, priroda mjera koje su donijeli Mustafa Paša i Ahmed Paša bila je gotovo identična.

U međuvremenu, jedan broj utjecajnih pojedinaca koji su u izgnanstvu u Istanbulu bili proveli nekoliko godina, uspio se vratiti u Egipat podstičući sebi odane pristalice da dignu pobunu protiv osmanske vlasti. Upravo je budući “lažni” sultan Ahmed Paša optužio Piri Pašu za korupciju i uključenost u dozvoljavanju prognanim osobama da se vrate u Kairo. Na sultanov zahtjev Piri Pašu će kasnije saslušati vojni sudija Fenārīzade Muḥy al-dīn Çelebi, proglasiti ga krivim i natjerati da odstupi s položaja vezira.

U svjetlu svih tih događaja, ponovno zauzimanje Egipta od strane Memluka bio je sasvim izgledan ishod. Nakon mjera koje uvodi Mustafa Paša, osmanska vlast u Egiptu bila je oslabljena, što je dovelo do pojave nekoliko ustanaka. Čerkeske snage zauzele su vojne postaje osmanskih *kāšifa* u Fayyumu, Bahnasi i Atfihyyi i uspjele mobilisati blizu dvadeset hiljada konjanika. Osim toga, pisali su arapskim plemenskim vođama pozivajući ih da im se pridruže uz obećanje izuzeća od poreza na godinu dana. Poreske olakšice bile su dobro utvrđen metod privlačenja podrške, i istu strategiju koristio je i Mustafa Paša. Na kraju je uspio neke pobunjenike ubijediti da pređu na osmansku stranu, ali pobuna nije bila skroz ugašena. Tek nakon mnogih prevrata, Osmanlije su uspjele ugušiti ustanak u Gornjem Egiptu i pod svoju vlast ponovo uvesti nahije s obje strane prijestolnice. U redžepu 929./1522. godine Sultan imenuje Güzelce Kasim Pašu na mjesto namjesnika Egipta. Iako zvanično smijenjen s položaja, Mustafa Paša je ostao u Egiptu i aktivno učestvovao u poslovima provincije uz novoimenovanog namjesnika.<sup>282</sup> Diyarbekri navodi da je Mustafa Paša bio najbliži savjetnik i suradnik novog namjesnika Egipta. Neznatno prije imenovanja Ahmed Paše na mjesto namjesnika Egipta, tamo su postojala dvojica visokorangiranih osmanskih službenika koji su zajednički nastojali urediti provinciju nakon niza oružanih pobuna i perioda bune i nemira.

Smjenjivanje trojice osmanskih namjesnika i događaji koji su se u tom periodu dešavali u Egiptu predstavljaju povijesnu pozadinu u okviru koje se mora ispitivati imenovanje Ahmed Paše na mjesto namjesnika. Pisati o Ahmed Paši na osnovu dostupnih onovremenih osmanskih hronika koje

---

<sup>282</sup> Peçevi navodi da se Mustafa Paša vratio u Istanbul. Pogledati: *Tarih*, p. 79.

ga jednoglasno osuđuju kao izdajnika, čini se posebno teškim zadatkom.<sup>283</sup> Pogrdni nadimak *hā'in* (izdajnik) slijedi svaki njegov spomen i prati ga u toj mjeri da i rasprave o periodu prije njegovog imenovanja na mjesto namjesnika, gdje će njegova navodna izdaja postati očevidna, nose izrazito negativan prizvuk. Bio je jedan od najbližih vojnih zapovjednika sultana Selima čiji je vojnički genij znatno doprinio osmanskoj ekspanziji na Balkanu i drugdje. Nakon zauzeća Beograda, imenovan je Rumelijskim beglerbegom i napredovao je do mjesta drugog vezira nakon što je Çoban Mustafa Paša dobio položaj namjesnika Egipta. Nakon smjene Piri Paše, u čemu je i Ahmed Paša imao udjela,<sup>284</sup> postojala su nadanja, po svemu opravdana u skladu s normama vremena i linijom napredovanja u osmanskoj administraciji, da bi mogao biti imenovan na upražnjeno mjesto velikog vezira. Na njegovo razočarenje, koje navodno nije propustio izriječkom iznijeti Sultanu, preskočen je u korist Süleymanovog pratioca od vremena djetinjstva i upravitelja sultanove lične odaje (*has odabaşı*) Pargalı İbrahim Ağa koji je izabran na mjesto velikog vezira. Prema mišljenju suvremenih povjesničara, ta epizoda predstavlja čin sultanske samovolje i jasno kršenje tradicije odabira velikog vezira, što se tumači kao nastojanje Süleymana da iz najviših sfera utjecaja potisne ljude svoga oca i zamijeni ih sebi odanim pojedincima. Okolnosti Süleymanovog dolaska na osmansko prijestolje, složene po tome što je prethodni sultan umro iznenada na vrhuncu vojne moći i nakon što je osmanska imperijalna propaganda, kako to svjedoči zorno i *al-Šağara*, u njegovu ličnost investirala ogromni simbolički kapital, stvorili su osjećaj urgencije ne ostavljajući novom vladaru ni vremena ni prostora da razvije vlastitu mrežu pouzdanih suradnika u redovima vojske, administratora i uleme, što se skupno naziva *devlet*.<sup>285</sup> Pored toga, činjenica da nije imao žive braće protiv kojih bi se morao

<sup>283</sup> Najočigledniji primjer je svakako djelo *Ṭabaqāt* Celalzade Mustafe. Za negativan prikaz Ahmed Paše posebno pogledati: 27b, 47a, 83a, 86a, 88a i 110b.

<sup>284</sup> I taj je događaj, svakako, dobio svoje mjesto u naknadnoj rekonstrukciji zavjere u osmanskim hronikama.

<sup>285</sup> O tom pojmu i njegovom značaju, osobito u slučaju Süleymana, pogledati: Snježana Buzov, *The Law Giver and His Law Maker: The Role of Legal Discourse in the Change of Ottoman Imperial Culture*, University of Chicago, neobjavljena doktorska disertacija, str. 23.



natjecati za prijestolje rezultirala je odsustvom ličnog *devleta* i primorala ga da se u najvećoj mjeri osloni na očeve kadrove među birokratama, najvišim vojnim zapovjednicima i administrativnim službenicima umjesto da imenuje ljude iz svog neposrednog okruženja kako je do tada bila osmanska dinastička praksa. Jedan od takvih bio je i Ahmed Paša. Zbog takvog oslonca na ljude svoga oca, Süleymanova kontrola Carstva u početku vladavine bila je oslabljena i poljuljana spletkama i rivalstvom među Selimovim kadrovima. Imenovanje Ibrahim Paše, iako je imalo za cilj da učvrsti njegovu kontrolu nad Carstvom, praktično je polučilo sasvim suprotan rezultat. Stara rivalstva su se pogoršala, a nova pojavila.

Glavni izvor koji imamo na raspolaganju za ispitivanje Ahmed Pašine bune i "izlaska" Egipta iz okvira osmanskog suvereniteta, svakako je Celalzade Mustafa Pašin detaljni prikaz krize u djelu *Ṭabaqāt al-mamālik*. Osim uobičajene pristrasnosti koja je očekivana u povijesnim izvorima tog vremena u kojima se slika Ahmed Paše ocrtava prema uobičajenom šablonu, posebni zazori su opravdani u slučaju *Ṭabaqāta*. Mustafa Paša ne ostavlja kod čitatelja ni najmanje sumnje u to da smatra Ahmed Pašu svojim ličnim neprijateljem i tragovi tog ličnog neprijateljstva prisutni su kroz cijelo njegovo djelo. Naravno, postoje opravdani razlozi za tu netrpeljivost. Nakon što je Ibrahim Paša imenovan na mjesto velikog vezira, općenito je prihvaćeno i smatrano, čak i od strane njegovih bliskih suradnika, od kojih je jedan i Mustafa Paša, da je bio potpuno nesposoban za izazove položaja na koji je imenovan. To odsustvo umijeća u poslovima vlasti još je više osnažilo tvrdnje Ahmed Paše. Ibrahim Paša nije posjedovao nikakvo vojno ili administrativno iskustvo pa je zavisio od spretnih administratora koji su imali ublažiti te nedostatke. Mustafa Paša, autor *Ṭabaqāta*, imenovan je na položaj njegovog sekretara i savjetnika, i na tom položaju je ostao sve do smaknuća Ibrahim Paše 943./1536. godine. Prirodno, u Celalzadeovom prikazu događaja, Ibrahim Paša je predstavljen kao nenadmašno prihvatljiviji u svakom smislu od Ahmed Paše, kojega opisuje baram negativnih atributa. Prema njegovom prikazu, Ahmed Paša nije bio potomak niti jedne ugledne porodice osmanskog administrativnog, vojnog ili učenjačkog establišmenta, nije bio dovoljno upućen u pitanja Vjerozakona čija bi načela veliki vezir po prirodi stvari morao štititi i promovirati;

Vjerozakon je uzimao sa zadržskom, i općenito je bio zla i podla ličnost, tako da su njegovi grozni prijestupi samo vanjska manifestacija perfidnosti njegovog karaktera. S gledišta autora hronike i njegovih istomišljenika, ti su iskazi bili dovoljni za uvjerljivo objašnjenje Ahmed Pašinog ustanka koji su pokušavali objasniti poniranjem u istančanosti njegovog karaktera, kao da nisu postojali nikakvi drugi logički razlozi koji bi ga nagnali da se pobuni protiv osmanske vlasti.

Zanimljivo je da sam Celalzade bilježi izvjesnu dozu nelagode zbog takve karakterizacije premiloga u kojem njegov bespoštedni opis ličnosti Ahmed Paše odstupa od ukorijenjene tradicije spominjanja preminulih samo po dobrim djelima. Autor se, pak, iskuplja u uvjerenju da je od posebne koristi dati detaljan opis zlog, neukog, nadmenog i prezirnog Ahmed Paše kako bi se drugi obeshrabrili da slijede njegov primjer. U skladu s tim uvjerenjem njegova verzija događaja, i posljedice koje će oni ostaviti, ne propušta priliku da protagonistu egipatskog "izlaska" opiše kao zlog i nevjernoga neprijatelja. Čak i njegovi raniji vojni uspjesi u vrijeme Selima sasvim su marginalizirani u *Ṭabaqātu*. Prema prikazu Mustafa Paše, Ahmedov plan bio je jasno uočljiv pažljivom posmatraču od samog početka, čak i prije imenovanja Ibrahim Paše. Sagledani s naknadnom pameću, svi prethodni događaji u kojima je Ahmed Paša učestvovao na bilo koji način imali su za cilj ništa drugo doli postaviti osnove njegovog finalnog čina: otcjepljenja Egipta. Nakon što je odbijen i zaobiđen u imenovanju na položaj *šadareta*, Ahmed Paša je, prema Celalzadeovom prikazu, pretrpio još jedno poniženje. On je navodno tražio da bude imenovan sultanom Egipta (*sultānlık*), a molba mu je odbačena na izrazito ponižavajući način. Postoje najmanje dva aspekta koji su vrijedni pažnje s tim u vezi. Prvi je u vezi s korištenjem navedene titule za ikoga drugog osim samog vladara. Tokom XVI stoljeća obilje apokaliptičke literature koja je napisana i bila u opticaju u osmanskome društvu jasno je izdigla sultana na nivo Mesije, vjerskog obnovitelja i univerzalnog spasitelja čovječanstva, uključujući i muslimane i one koji to nisu. *Al-Šağara* je u tom smislu pažnje vrijedno svjedočanstvo, kao tek mali dio slagalice. U takvim okolnostima, upravljanje dnevnim pitanjima Carstva smatrano je isuviše prozaičnim zadatkom za vladara opisanog takvim epitetima, pa je tu dužnost na sebe preuzeo ve-

liki vezir kao drugi najviše rangirani dužnosnik Carstva kojemu je nekad bilo dopušteno da koristi titulu sultana. Korištena u tom kontekstu, titula je predstavljala znak bliskosti i podrške nositelja u odnosu na vladara i u tom smislu ju je i Ibrahim Paša, koji se gotovo rutinski naziva sultanom, koristio sve dok nije pao u nemilost vladara nakon tek djelomično uspješne vojne kampanje protiv Safavida u *'Iraq-i 'ağamu*. Uklanjanje titule bilo je tek uvod u smaknuće koje će uskoro uslijediti. U tom kontekstu, dakle, molba Ahmed Paše za titulom sultana bila je u skladu s preovladavajućom praksom vremena i nije mogla biti tumačena kao znak pobune ili secesionizma. S druge strane, ostaje nejasno, uprkos Celalzadeovom narativu, zašto bi u jednu pokrajinu Carstva koja je bila u stanju nemira i uzburkanosti, na rubu “izlaska” iz osmanskih ruku, na mjesto namjesnika bila imenovana osoba koja je bila u tolikoj mjeri subverzivna, nepouzdana i konspirativna kao što je Ahmed Paša.

Mogući odgovor nalazimo u drugim osmanskim hronikama koje donose prikaze Ahmed Pašinog remetilačkog držanja u Carskom divanu (*Divan-i humayun*). Kako bi izbjegli tegobe uzrokovane njegovim ponašanjem u prijestolnici i uklonili rizik prisustva u Istanbulu, Sultan je odlučio da ga pošalje u Egipat. No s obzirom na okolnosti te novoosvojene provincije koja još nije bila čvrsto pod osmanskom vlašću, takav čin je imao sasvim oprečne ishode. Jedina mogućnost bila bi oslanjanje na njegov neosporni vojnički autoritet koji bi pomogao umiriti stanje pokrajine, ugušiti čerkeške i arapske oružane pobune u situaciji kada ni Mustafa Paša ni Kasım Paša nisu bili dorasli izazovu.

Iako se Celalzade trudi da prigodu Ahmed Pašinog odlaska iz Istanbula opiše u sasvim negativnom svjetlu, čini se da novi namjesnik nije isplatio iz prijestolnice u potpunoj nemilosti Sultana. Na raspolaganju je imao malu flotu galija natovarenih municijom i potrepštinama, kako je i tražio. Druge predaje koje su zabilježene ukazuju na to da je stvarni protagonista Ahmed Pašinog udaljavanja iz Istanbula bio novi veliki vezir koji je tako želio ukloniti opasnog rivala iz svoje neposredne okoline, te je nakon stjecanja sultanovog odobrenja za prijedlog imenovanja, učinio sve da olakša i ubrza njegovo imenovanje i odlazak u Egipat. Celalzadeov navod da je Ahmed Paša tražio sultanat Egipta kao preduslov odlaska i kao uvod u pot-

punu kontrolu provincije u svjetlu toga čini se najmanje izvjesnim. Prema njegovim navodima, glavni motiv iza Ahmedovog zahtjeva bila je njegova gramziva priroda koja nije odoljela izazovima Egipta, jedne od najvećih i najunosnijih osmanskih provincija iz koje su se u središnje riznice slivali ogromni prihodi.<sup>286</sup>

Nakon svih priprema, Ahmed Paša je sa svitom na čelu male flote isplovio za Egipat 20. ramazana 929. (2. augusta 1523.) godine. Odmah nakon dolaska, novi namjesnik je donio niz administrativnih i vojnih mjera koje osmanske hronike vide kao dio sveobuhvatnog plana preuzimanja pokrajine; plan koji je Ahmed Paša bez odlaganja pokrenuo. Odmah je zamijenio većinu vojnih dužnosnika unutar tvrđave i na njihova mjesta postavio sebi odane ljude.<sup>287</sup> Kako bi smanjio moć i utjecaj janjičara u gradu, oformio je svoje vojne trupe sačinjene od dobrovoljaca i robova koje mu je na raspolaganje stavio arapski plemenski vođa Sa'īd Ibn 'Umar. Nastojao je na svoju stranu pridobiti čerkeske snage pa je u tom smislu proglasio opću amnestiju za sve koji su učestvovali u oružanoj pobuni, uključujući i neke od glavnih pokretača nemira. Iznova je imenovao četvoricu vjerskih sudija od kojih je svaki pripadao jednoj od četiri pravne škole sunijskog islama. Svi nelojalni elementi među janjičarima, spahijama i dobrovoljačkim odredima bili su nemilosrdno uklonjeni.

Jasno je vidljivo da niti jedna od tih mjera nije bila bez presedana. Mogućnost njihovog različitog tumačenja ostavlja prostor da se iste tumače i kao mjere za smirivanje situacije, ali i predradnje za eventualno preuzimanje kontrole i nezavisnosti, što će se desiti nekoliko mjeseci kasnije.<sup>288</sup>

Kakva god da je bila stvarna priroda tih mjera koje je poduzeo Ahmed Paša, one su na sebe privukle pažnju i nagađanja u središnjoj administraci-

<sup>286</sup> Njegovim riječima: “*Vafir altunu mülahazasıyla maftun olup*”. *Ṭabaqāt*, fol. 112a.

<sup>287</sup> Dramatična priroda i opseg ovih mjera svjesno su preuveličani u osmanskim hronikama. Uglavnom je riječ o istom setu mjera koje je poduzeo i njegov prethodnik Çoban Mustafa Paša prilikom stupanja na mjesto namjesnika Egipta.

<sup>288</sup> Odabir riječi kod Peçevija u *Tarihu* je indikativan u tom smislu. On je mnogo oprezniji i suzdržaniji od Celalzadea kada navodi da Ahmed Pašina djela nisu bila “lišena” (*xālī*) mogućnosti da se protumače kao uvreda sultanovim odanim robovima (*qullari*). Perzijska konstrukcija čiji osmanski kalk Peçevi koristi (“az...xālī nabūdan”) može istovremeno biti emfatički i eufemistički način izlaganja. Pogledati: Peçevi, *Tarih* str. 79.

ji nakon izvjesnog vremena. Prema Celalzadeovoj hronici, kada su vijesti o izdajničkim djelima namjesnika došle do Sultana, on je odlučio djelovati bez odlaganja; dao je da se sačini carski ukaz kojim se jedan od begova Egipta, izvjesni Kara Musa Paša, imenuje beglerbegom Egipta, sa zapoviješću da se izdajnik Ahmed Paša smakne. Navodi se da su i drugi begovi Egipta primili tajne instrukcije. Odlučni događaj, koji je prema većini hroničara obznanio otvorenu pobunu protiv Sultana, desio se kada je carski izaslanik dospio u ruke Ahmed Pašinih ljudi. Upravo taj događaj označava prekretnicu: namjesnik otvoreno ustaje u pobunu protiv Sultana i proglašava se sultanom Egipta. Dao je da se ubije Kara Mustafa, kao i drugi utjecajni vojni i administrativni službenici upitne odanosti poput dizdara tvrđave, članova janjičarskih i spahijskih odreda.

Nakon ovih događaja Ahmed Paša je otvoreno prisvojio sve prerogative nezavisnog vladara. Stanovništvu je nametnut težak porez kako bi se popunila riznica. Novi vladar je podigao vlastitu administrativnu hijerarhiju i postavio izvjesnog Kadizade Mehmed Beya za svog velikog vezira. Dva tradicionalna prerogativa neovisnosti u tradicionalnoj islamskoj političkoj misli i praksi, hutba džume i kovanje novca s imenom vladara, bili su osigurani za Ahmed Pašu. Da li izvorno izdajnik s master planom preuzimanja Egipta, kako Celalzade da razumijeti u svom narativu, ili, pak, neko koga su okolnosti odvele na put izdajstva, pobjedonosni kralj i sultan Ahmed-han (*al-malik al-maṣṣūr*) sada je suvereno vladao Egiptom i nalazio se na putanji otvorenog i punog sukoba sa Süleymanom.

Vrijeme koje je Osmanlijama bilo potrebno da riješe to pitanje ukazuje na ozbiljnost izazova; gotovo šest mjeseci Osmanlije nisu imale pristup Egiptu. Osim toga, kada se na kraju i desilo gušenje pobune, to nije došlo vojnim putem jer su svi osmanski nasrtaji bili bezuspješni. Bila je neopходna izdaja i došla je iz najbližeg vladarevog kruga, od njegovog velikog vezira Kadizade Mehmed-beya. Na isti način na koji su Ahmedovi postupci bili opisani kao manifestacija njegove perfidne prirode, tako je Mehmedovo postignuće bilo predstavljeno kao ishod koji je moguće očekivati od nekoga takvog životopisa, soja i karaktera.

Njegov životopis daju hronike Celalzadea i Diyarbekrija, i zanimljiv je kao protuteža Ahmed Paši. Uspoređujući dva prikaza, možemo doći do

osnovnih podataka o Kadizade Mehmedu koji je svojim junačkim činom došao u središte pažnje osmanskih povjesničara. Dok Celalzade ne nudi nikakve podatke o njegovom porijeklu, Diyarbekri navodi da je rođen u uglednoj adžemskoj, tj. iranskoj porodici, te da je za vrijeme obrazovanja u Horasanu došao u kontakt s izaslanicima Bayezida kom prilikom je odlučio doći u Malu Aziju (*bilād-i Rūm*).

U vrijeme sultana Selima, prvo je bio spahija, da bi kasnije napredovao do položaja sandžakbega. Celalzadeov prikaz mnogo je detaljniji, i unekoliko drukčiji. Prema njegovoj hronici, vidimo da je Mehmed-bey, kojega različito naziva kao Defterdar i Kadizade, isprva bio u službi hana krimskih Tatara, Giraj-hana. Bio je sposoban emir, koji je znao cijeniti i poštovati običaje carskog držanja. Epiteti kojima opisuje Mehmed-beya u veoma pažljivo složenom narativu, antiteza su opisu Ahmed Paše. Dok je sultan Selim bio okupiran bunom (*fitna*) na istoku, što je manje-više jasna referenca na osmansko-safavidski rat i bitku kod Čaldirana, dok je boravio u Amasiji primio je izaslanika Giraj-hana koji mu je došao prenijeti čestitke i dobre želje u povodu osmanske pobjede nad Safavidima. Izaslanik je bio niko drugi do Mehmed-bey koji je u društvu Selima odlučio umjesto povratka na Krim, ući u osmansku službu. U prijestolnici je obavljao administrativne funkcije, ali je svakako njegov podvig u Egiptu predstavljao prelomni trenutak njegove karijere. Pod Süleymanom je prvo služio kao njegov *nişancı*, a kasnije i kao carski rizničar.

Mehmed-bey je odigrao presudnu ulogu u dramatičnom kraju Ahmed Pašine političke pustolovine. Iako je u novoj administraciji odmetnutog namjesnika zauzimao najviši položaj, njegove lojalnosti prema Osmanlijama su prevagnule, što je prema osmanskim povjesničarima, demonstracija njegovih kvaliteta. Upravo je Mehmed-bey u sadejstvu s drugim amirima Egipta prvo razotkrio Ahmed Pašine tajne, a kasnije pomogao da se ukloni te da se provincija iznova stavi pod osmansku vlast. Nakon neuspješnog pokušaja smaknuća, koje je navodno pokušao sam Mehmed-bey, Ahmed je utočište potražio kod arapskih plemenskih vođa plemena Banū Bū Bakr u blizini Kaira. Nedugo potom, pod ne sasvim jasnim okolnostima, predan je Osmanlijama ili je ubijen od pripadnika tog plemena.

Tako, nakon šest mjeseci bespoštedne borbe, Süleyman je konačno uspio osigurati provinciju koju je njegov otac preteo od Memluka jedno desetljeće ranije. Celalzade kao godinu Ahmed Pašine smrti navodi 930./1523. Isti autor u *Ṭabaqātu* bilježi i važnu okolnost koja baca dodatno svjetlo na cijeli događaj u Egiptu: on protiv Ahmed Paše iznosi sektaške optužbe, posredno ga optužujući za “slijedeње” Kızılbaša (*iqtidā*),<sup>289</sup> pa ostaje nejasno da li se misli da je slijedio put i primjer odsustva lojalnosti i pobune kao u slučaj potonjih, ili, pak, na nešto određenije. U svakom slučaju, optužba se doima kao strategija nepotrebne eliminacije kako bi se slika izdajnika upotpunila i zapečatila sa svih strana: politička nelojalnost u sadejstvu sa sektaškim zastranjenjem. Iza zastora koji podižu Celalzade i drugi osmanski povjesničari koji se povode za njegovim narativom, o stvarnim razlozima pobune Ahmed Paše i “izlasku” Egipta, kojeg apokaliptička literatura pa slijedom toga i *al-Šağara* predstavlja kao sudbonosni događaj presudno važnog XVI stoljeća, ne može se reći ništa s punim pozdanjem.

## Istočni front i južna mora

Događaji u Egiptu predstavljaju prvi i najvažniji sloj u *al-Šağari*; kako autor sam navodi u uvodu, oni su osnovna namjera i cilj pisanja tog djela. S druge strane, povijesne okolnosti iz XVI stoljeća koje odgovaraju vladavini dvaju *sīnova*, Selima i Süleymana, u tolikoj mjeri su ispunjene važnim povijesnim događajima da ih je nemoguće zanemariti u svjetlu prognostičke prirode teksta, pa ih i *al-Šağara* navodi na brojnim mjestima.

Iz opće kodirane ukupnosti događaja (*kulliyāt*) mogu se razaznati dva druga važna tematska bloka: osmanska borba protiv Safavida i njihovih podanika u istočnoj Anadoliji i Iraku, te osmansko napredovanje prema istočnim obalama Arapskog poluostrva i borba protiv Portugalaca u Perzijskom zaljevu. Događaji se naziru u opštim crtama i nisu predmet nikakvog jasnog pregleda ili izlaganja u skladu s proklamovanom metodom autora djela. U kontekstu istočne Anadolije, pseudo-Şafadī u svome komentaru

<sup>289</sup> *Ṭabaqāt*, fol. 113b.

navodi ime glasovitog povjesničara i plemenskog vođe *Rüzgari* plemena, Šeref-hana Bidlīsija.<sup>290</sup> Povijest porodice može poslužiti kao odlična ilustracija promjenjivosti prilika u istočnoj Anadoliji, te opće političke i vojne nestabilnosti tog regiona u XVI stoljeću. Njegov djed, Šeref-bey bio je važan faktor osmanske borbe protiv Safavida, dok je njegov otac Šams al-dīn, prebjegao u safavidski tabor. Nakon karijere pod Safavidima, Šeref-han je prebjegao Osmanlijama 985./1578. godine pod pokroviteljstvom Husrev Paše i taj je događaj označio početak cijelog niza nasilnih sučeljavanja između dvije susjedne velesile. Tekst *al-Šağare* opisuje njegov pohod na Halep (*al-madina al-šahbā'*), te eventualni poraz koji su njegove trupe (*firqa*) doživjele pod Vanskom tvrđavom od strane neimenovane vojske. Dok tačne pojedinosti koje okružuju ovaj događaj nisu do kraja poznate, širi kontekst osmansko-safavidskog sukoba u istočnoj Anadoliji, te Süleymanov pohod na dva Iraka dobro su proučeni i predstavljeni.<sup>291</sup> Značajna osobenost teksta *al-Šağare* u poređenju s drugim povijesnim tekstovima iz XVI stoljeća jest potpuni izostanak sektaške terminologije i anti-safavidske propagande. Iz nekoliko razloga, to nije iznenađujuće. S obzirom na njihov jasno naglašeni sektaški identitet u formi osebuje varijante šiizma, Safavidi su jedva i mogli biti smatrani ozbiljnim takmacima sunijskih Osmanlija za vodstvo i prevlast u muslimanskom svijetu općenito. S te tačke gledišta i izvan striktno regionalnih okvira istočne Anadolije i Iraka, Safavidi nisu smatrani ozbiljnom prijetnjom osmanskim milenijskim tvrdnjama. Osim toga, nakon bitke kod Čaldirana i teškog poraza Safavida, njihove mesijanske tvrdnje pretrpjele su nepopravljivu štetu i bile u stvarnosti potpuno obezvrijeđene. Nakon Čaldirana 920./1514. godine, Safavidi su mogli predstavljati samo političku i vojnu opasnost Osmanlijama u vrlo ograničenom geografskom kontekstu istočne Anadolije i uglavnom posredno putem sebi odanih sljedbenika u Anadoliji.

<sup>290</sup> PŞ, fol. 6. Uz njegovo ime, pisar (?) ga identificira kao "Kurdi", bilježeći tu riječ crvenim mastilom. O Bidlīsiju pogledati: Erika Glassen, "Bedlīsī, Šaraf-al-dīn Khan", *EIR*, sv. IV, fasc. 1, str. 76-77.

<sup>291</sup> Detaljan i iluminiran prikaz Süleymanovog pohoda na Istok nalazi se u djelu Nasuha Silâhija Matrakčije, *Beyân-ı menâzil-i sefer-i 'Irakeyn-i Sultan Süleyman Han*, ur. H.G. Yurdaydn, Türk Tarih Kurumu, prvo izdanje, Ankara, 1976.



*Al-Šağara* višekratno navodi osmanski pohod protiv *al-Ġazīre*. Ta ključna riječ ponekad se navodi u obliku jednine, a drugi put u množini *ğazā'ir*, te nije do kraja jasno na šta se sve odnosi. Iz općeg konteksta djela je vidljivo da to može biti geografsko područje u blizini grada Kurne gdje se rijeke Eufkrat i Tigris sastaju, što je područje koje se naziva *al-ğazīra*, dok koji put slijed događaja ukazuje na Alžir i Andaluziju. Sve tri navedene reference su ostvarive i izgledne, a ta nedorečenost je ciljana.

Što se tiče prvog regiona, *al-ğazīre* u Iraku, tamo je kao i u Anadoliji, na djelu bila politika pograničnog područja: područje je bilo izloženo stalnim nemirima i prelazilo iz ruke u ruku mijenjajući gospodare između Osmanlija i lokalnih vladara od kojih je većina formalno bila u podaničkom odnosu prema safavidskom šahu.

Jedna od najvažnijih političkih ličnosti bio je Rašīd Ibn Magamis koji je vladao u Basri pod formalnom nadmoći Safavida. Iz razloga političke svrsishodnosti, često je mijenjao odanost između Osmanlija, Safavida i trećeg vojno-političkog elementa u regionu, Portugalaca. Prema navodima anonimne osmanske hronike, tokom Süleymanovog boravka u Bagdadu, Rašīd je skupa s ostalim amirima *al-Ġazīre*, Garrafa, Luristana i Huwaize, što su sve bile oblasti naseljene pretežno šiijskim stanovništvom, iskazao odanost i vjernost Sultanu.<sup>292</sup> U istom periodu, šejhovi Bahrejna i *al-Qaṭīfa* posjetili su Sultana i uvjeravali ga u njihovo pokoravanje Osmanlijama. I te okolnosti, između ostalog, mogu pokazati da osmanska vojna protiv Safavida nije morala nužno poprimiti sektaške osobenosti; njihovi neprijatelji na istoku nisu nikada nazvani Safavidima, što je razumljivo: takva nomenklatura bi podrazumijevala formalno priznanje njihovih dinastičkih prerogativa, što osmanski vladari nisu imali namjeru činiti, barem ne do mirovnog sporazuma u Amasiji.

Najčešći naziv koji je korišten jesu *Kızılbāşe* što u kontekstu XVI stoljeća nije označavalo mnogo više od vojnih snaga u oružanom sukobu s Carstvom; tek kasnije je pojam poprimio jasan sektaški sadržaj. Međutim, u osmanskom pravnom diskursu povremeno se koristio termin *rāfizi* kao neophodna terminološka priprema osmanske kampanje protiv susjedne

<sup>292</sup> Salih Özbaran, "The Ottoman Turks and the Portuguese in the Persian Gulf, 1534-1581", *Journal of Asian History*, sv. VI, br. 1, Otto Harrassowitz: Wiesbaden, 1971, str. 45-87.

muslimanske zemlje. Taj termin je, pak, veoma rijetko ulazio u povijesna djela. Kao prognostički tekst apokaliptičke književne tradicije, *al-Šağara* je bila lišena tih sektaških određenja jer je njena namjera bila ujedinjenje svih muslimana pod vodstvom obećanog Mesije. Nikakve partikularnosti koje bi bile prepreka toj univerzalnosti nisu mogle naći mjesta u djelu. U suprotnom, osvajanje muslimanske zemlje čije bi stanovništvo bilo otuđeno sektaškim referencama u prognostičkom tekstu i zvaničnom historiografskom diskursu imalo bi malo učinka. Osmanski imperijalni diskurs svakako je regularno odvajao i pravio razliku između podanika i vladara, gdje je samo potonji predstavljao stvarnu opasnost. Čak i na Zapadu, u slučaju nemuslimanskih zemalja i u slučaju Süleymanovog pohoda na Mađarsku, diskurs je bio održan. Ta tendencija objedinjenja pod vodstvom Mesije mogući je razlog što pseudo-Şafadī imenuje Selima kao dvanaestog imama Poslanikove porodice, koliko god to zvučalo neuvjerljivo i naivno. Ta tvrdnja je istovremeno obezvrijedila jednako problematične mesijanske tvrdnje safavidskih vladara, i s druge strane inkorporirala važan doktrinarni aspekt šiizma u osmansku imperijalnu ideologiju.

## Zaključna razmatranja

Osmanska ekspanzija u prvoj polovini XVI stoljeća u svim pravcima i protiv svih takmaca za nadmoć na istoku i na zapadu ostavila je duboki i trajan utjecaj na osmansko društvo, politiku, ekonomiju, administraciju i ideologiju. S druge strane, pravci širenja osmanske teritorije ukazuju na mogućnost da je stvarni cilj bio mnogo više ovozemaljski nego nam to nadaju djela apokaliptičke naravi koja su nastala u tom periodu i koja raspravljaju o tim povijesnim događajima. Unatoč dojmu o višim ciljevima i namjerama planova u kojima su osmanski sultani poprimali različite duhovne uloge, osmanska osvajanja bila su u najmanju ruku jednako motivirana ekonomskim obzirima, željom da se ovlada tradicionalnim trgovačkim putevima, posebno dijelom Puta svile koji se u Anadoliji prostirao od Tabriza do Erzeruma i dalje prema Tokatu i Bursi, kao i Putem začina,

spajajući značajnu luku Basre kopnenim putem s važnim trgovačkim središtima Bagdada i Halepa.<sup>293</sup>

I upad u Egipat, pored svog simboličkog sadržaja koji je takav po-duhvat realno posjedovao a posebno potencijal koji stječe u mesijanskoj literaturi, imao je važne ekonomske aspekte, osobito nakon što je prisustvo Portugalaca poremetilo trgovačke putove u Crvenom moru i oblasti Perzijskog zaljeva. Drugi značajan cilj ostvaren ovom teritorijalnom ekspanzijom je sloboda i mogućnost plovidbe. Osmansko zauzimanje Egipta, luke u Suezu i pomorskih ruta Crvenog mora, kao i luka Aden u Jemenu, Basre i priobalnih oblasti Arabijskog poluostrva proširili su osmansku pomorsku silu daleko izvan Mediterana. U odnosu na te ovozemaljske, jedan od "svetih" ciljeva bio je svakako i osiguranje puteva hodočašća, te sprečavanje ulaska Portugalaca u Crveno more i ugrožavanje svetih mjesta islama u Arabiji. Iako to nisu morali bili primarni ciljevi, ekonomski obziri svakako su služili kao podrška planu izgradnje univerzalnog carstva. Apokaliptička i mesijanska literatura diktirala je teritorijalna osvajanja Carstva, dok je ekonomska podrška osiguravala njegov prosperitet i kontinuitet u svijetu realnosti XVI stoljeća.

Uključenje Sirije i Egipta u okvire Carstva za vrijeme Selima, te naknadno osvajanje Iraka, istočne Anadolije i Arabije koje je došlo kao prirodni i logičan slijed stvari za vrijeme Süleymana, jednako kao i osmanska nadiranja na Balkanu i jugoistočnoj Evropi pretvorila su Osmansko carstvo iz regionalno definirane države u globalnu silu s jasno naznačenim aspiracijama za univerzalni suverenitet i vlast. To širenje i te aspiracije, prirodno je, trebale su i snažnu ideološku pripremu i podršku i *al-Šağara* je bila jedan od tekstova koji su takvu pripremu i podršku imali pružiti. U zavisnosti od toga ko su bili njihovi protivnici, Osmanlije su razvili tri različite vrste ideološkog diskursa. Za nemuslimanske neprijatelje Balka-

---

<sup>293</sup> Pogledati: Salih Özbaran, "The Ottoman Turks and the Portuguese in the Persian Gulf, 1534-1581", *Journal of Asian History*, sv. VI, br. 1, Otto Harrassowitz: Wiesbaden, 1971, str. 45-87; Idem, *The Ottoman response to European expansion: Studies on Ottoman-Portuguese relations in the Indian Ocean and Ottoman administration in the Arab lands during the sixteenth century*, Analecta Isisiana: Isis Press, Istanbul, 1994; M. Tayyib Gökbilgin, "Arz ve raporlarına göre İbrahim Paşa'nın İrakeyn seferindeki ilk tedbirleri ve futuhi", *Belleten*, sv. XXI, br. 83, Ankara, 1957, str. 449-482.

na i jugoistočne Evrope, tipični *gazi* žanr bio je dostatan; u okviru njega napisano je mnoštvo djela različitog obima i razine razrade, prepunih navoda i tumačenja kur'anskih ajeta i poslaničke tradicije, a u kojima se naglašavaju vrline borbe na putu vjere protiv nevjernika koji ugrožavaju ciljeve Carstva.

Druga vrsta diskursa koji je korišten posebno u slučaju Safavida jest sektaška literatura koju su neumorno zastupali neki od najutjecajnijih vjerskih i učenih autoriteta Osmanskog carstva na najvišim sudskim i administrativnim položajima. Safavidi se nikada ne spominju u dinastičkim terminima, kao potomci i nasljednici Šafi al-dīn Ardabīlīja kojega su osmanska misao i tradicija prisvojili.<sup>294</sup> Preferirana nomenklatura bila je Kızılbaş, kao najčešći naziv, ili rjeđe *rāfizi* u značenju “odbijatelji” koji su opovrgavali legitimnost izbora prve trojice pravoupućenih halifa u islamskoj povijesti. To odbijanje koje je tako žustro i otvoreno podržavano od vladajuće kuće u Iranu kroz praksu *walā'* i *barā'* (iskazivanja odanosti i odricanja), uz mnoge druge primjere ekscentričnih tvrdnji i radnji safavidskih vladara koja izlaze čak i iz okvira normativnog šiizma, bili su sasvim dovoljni da opravdaju osmansku vojnu kampanju protiv njih. U relativno ograničenom broju pravnih tekstova, njihova karakterizacija je išla do mjere proglašavanja nevjernicima i ateistima (*mulhid*, *kāfir* i sl.).

U slučaju Memluka i arapskog sunijskog stanovništva koji su bili najbrojnija i daleko najvažnija skupina koju je trebalo inkorporirati u okrilje Osmanske države, sačinjena su djela apokaliptičke, prognostičke i mesijanske prirode koji su osmanske sultane na osnovu poslaničke tradicije i jednog broja kur'anskih ajeta (konkretno u slučaju *al-Šağare* koja se pripisuje Ibn 'Arabīju to su bila dva *sīna*) predstavljala kao obećane spasitelje, mesije, oživotvoritelje vjere i reformatore. Nema nikakve sumnje u koju kategoriju djela spada *al-Šağara* i koji je bio osnovni cilj njenog sastavljanja. Pitanje je samo: zašto Ibn 'Arabī, i zašto upravo tada?

'Abdullāh al-Bosnevī, učeni komentator *Fuṣūṣa* iz XVII stoljeća u uvodu svoga djela *Šarḥ al-Fuṣūṣ* donosi intrigantan nagovještaj. U svojoj

<sup>294</sup> Pogledati: Ahmed Zildžić, “O jednom sarajevskom bujruku”, *Znakovi vremena*, Naučnoistraživački institut Ibn Sina u Sarajevu, sv. XVII, br. 65-66, jesen-zima 2014, str. 197-212.

apologiji Ibn 'Arabīju, al-Bosnevī iznosi tvrdnju da je odbacivanje Šejh-ovih učenja i ideja bilo posebno izraženo među "arapskim pravnicima" (*fuqahā* 'Arab), među kojima imenom navodi al-Biqā'ija kao tipičan i ilustrativan primjer.<sup>295</sup> Nije do kraja jasno o kojem povijesnom i društvenom kontekstu komentator govori: osmanskim ili općem. Drugim riječima, da li al-Bosnevī svoju tvrdnju ostavlja univerzalnom i navodi da su arapski pravnici općenito bilo loše volje prema Ibn 'Arabīju i njegovim učenjima, ili, pak, tu pretpostavku modifikuje i svodi na osmanski kontekst: da je odbacivanje Ibn 'Arabīja u osmanskim intelektualnom i duhovnom kontekstu pogoršano nakon osmanskog širenja u arapski svijet i uključivanja tradicionalnih središta islamske učenosti ondje. Obje mogućnosti tumačenja tog iskaza su intrigantne, kao što je i neka vrsta etničke raspodjele i imenovanja jedne društvene kategorije - islamskih učenjaka i pravnika - kako se nazire u njegovim riječima.

Svakako ne može biti riječi o prostoj jezičkoj odrednici jer je arapski bio i ostao *lingua franca* islamskih pravnika bez obzira na njihovo etničko ili regionalno pripadanje. Ako je razumijemo kao etničku referencu, tada ona ukazuje da je osmansko osvajanje arapskog svijeta i ulazak u Damask, Kairo i Bagdad, te njihovo uključenje u opće intelektualne i duhovne tokove Carstva, imalo određene reperkusije na duhovni život Carstva, a poglavito na jednu njegovu značajnu kategoriju, i za al-Bosnevīja i za nas ovdje, a to je status Ibn 'Arabīja i njegovih učenja. Autoritet Ibn 'Arabīja, čija su učenja i ideje do toga vremena bili sastavni dio glavnih tokova osmanskog duhovnog života i islamske tradicije, zahvaljujući nastojanjima prvih osmanskih učenjaka i prvih učenih institucija, čini se da je upravo u ovom periodu bio suočen s posebnim izazovima. Za potvrdu te hipoteze imamo određene okolnosne dokaze. Selimovo osvajanje Damska predstavlja period neobično gustih djelatnosti usmjerenih na konsolidaciju Ibn 'Arabījevog autoriteta. Njegovo mjesto počivanja začudno je iznova otkriveno u četvrti Šālihiyya, a osmanski šejhu-l-islam iz vremena Selima, čuveni Ibn Kemal izdao je na sultanovo traženje mišljenje u korist Ibn 'Arabīja. Osim toga, Selim je od Šayḥa Makkija zatražio da napiše i čuveno apologetsko djelo na perzijskom *al-Ġānib al-ġarbī fī ḥall muškilāt*

<sup>295</sup> Pogledati 'Abdullāh al-Bosnevī, *Šarḥ al-fuṣūṣ*, SK Carullah Efendi, br. 1032, fol. 2b.

*al-šayḥ Muḥy al-dīn Ibn ‘Arabī*.<sup>296</sup> Takva nastojanja isuviše su koncentrirana da ne bi bila poduzeta kao dio kampanje protiv neke protuteže. Sve su naznake da su stare rasprave o prihvatljivosti Ibn ‘Arabīja upravo u tom periodu dobile novu snagu, i stojimo na stanovištu da se upravo to dogodilo. Ne treba ići dalje od slučaja čuvenog učenjaka i pravnika čije ime ‘Abdullāh al-Bosnevī spominje na početku svog *Komentara*: Burhān al-dīna al-Biqā‘īja (u. 884./1480.). Njegovo djelovanje zorno pokazuje do koje mjere su debate i kontroverze glede prihvatljivosti Ibn ‘Arabīja bile raširene i žustre u arapskom svijetu, posebno u memlučkim centrima Damaska i Kaira samo nekoliko desetljeća prije njihovog osmanskog osvajanja. Upravo ta dva grada, osim značaja koji imaju u karijeri Ibn ‘Arabīja, predstavljaju ujedno i dvije značajne stanice u životu i karijeri poznatog šāfi‘ījskog učenjaka. Rođen u zaseoku u dolini Biqā‘, kasnije se seli u Damask gdje je islamske nauke izučavao kod nekoliko istaknutih učenjaka iz krugova uleme Damaska u to vrijeme. Jedan od njih bio je i Muḥammad Ibn al-Ġazarī (u. 833./1430.) koji je izdao osuđujuću fetvu protiv Najvećeg šejha i bio izrazito uključen u mnoge djelatnosti protiv njega, prvo u Damasku, a kasnije i u Jemenu koji je posjetio i ondje proveo neko vrijeme na traženje tamošnjeg vladara.<sup>297</sup>

Nakon nekoliko godina lutanja po Bliskom Istoku, konačno se skra-sio u Kairu gdje je ušao u uži krug učenika Ibn Ḥağara al-Asqalānīja. Anti-akbarijanski sentiment mora da su bili na visokoj razini među Ibn Ḥağarovim učenicima, od kojih su dvojica najistaknutijih, al-Biqā‘ī i al-Saḥawī, bili otvoreni i ogorčeni neprijatelji učenja o islamskom monizmu ili *waḥdat al-wuğūdu*.

Ibn Ḥağarovo protivljenje Ibn ‘Arabīju također je dobro posvjedočeno u njegovim napisima.<sup>298</sup> Napad na Ibn ‘Arabīja bio je posredan: ovaj put u središtu pažnje bio je još jedan istaknuti pristalica te škole mišljenja,

<sup>296</sup> Abū al-Faṭḥ Muḥammad Ibn al-Muzaḥḥar Ibn Ḥamīd al-dīn Ibn ‘Abdullāh Šayḥ Makkī, *al-Ġānīb al-ğarbī ft ḥall muškilāt Ibn ‘Arabī*, ur. Nağīb Māyel Haravī, Tehran, 1364 š= 1985.

<sup>297</sup> O al-Biqā‘īju i njegovom učitelju al-Ġazarīju kao i njihovim ujedinjenim anti-akbarijanskim djelovanjima pogledati: Alexander D. Knysch, *Ibn ‘Arabī in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, SUNY Press, 1999, str. 265.

<sup>298</sup> Pogledati: *Lisān al-mīzān*, Hyderabad, 1329, sv. V, str. 312, navedeno prema Addas, str. 278.

mistični pjesnik arapskog jezika Ibn al-Fāriḍ. Najžešće kritike al-Biqā'ī je usmjerio na pjesnika i njegovu kasidu *Tā'iyya*, zbog čega je na koncu bio primoran napustiti Kairo.<sup>299</sup> Međutim, prije nego se vratio u Siriju, glavnina al-Biqā'ījevih djelatnosti bila je usmjerena ka uništenju i ozloglašavanju načela *waḥdat al-wuḡūda*. Sasvim je očekivano da je Ibn 'Arabī bio predmetom rasprave gotovo svakog pojedinačnog djela u kojem su se pobijali principi islamskog monizma, iako je stvarni motiv sastavljanja istog mogao biti neko drugi, kao što je u ovom slučaju bio Ibn al-Fāriḍ. Al-Biqā'ī je bio sistematičan i neposustajući kritičar i oponent i na tu temu je napisao odvojeno djelo sumornog naslova *Tanbīh al-ḡabī ilā takfīr Ibn 'Arabī* (Upozorenje nemarnima i glupima o nevjerstvu Ibn 'Arabīja). Osim što je napisao traktat koji nije ništa doli pobrojanje starih prigovora, bez mnogo razrade, koji su poznati još od vremena Ibn Taymiyye, al-Biqā'ī je bio odlučan svoje gledište u toj raspravi o Ibn 'Arabīju i drugim sljedbenicima učenja o *waḥdat al-wuḡūdu* ugraditi u opću učenjačku atmosferu kairske uleme stvarajući tako posebno nepovoljan društveni kontekst za sljedbenike Najvećeg šejha. Njegov konačni i nevoljan odlazak iz grada jasan je pokazatelj sloma tih nastojanja. Međutim, na tom putu, njemu je pošlo za rukom ostvariti nekoliko značajnih pobjeda; uspio je oformiti ujedinjenu frontu protiv Ibn 'Arabīja i priskrbiti podršku učenjaka kao što su bili glavni ḥanafijski sudija Kaira Ibn Šihna i njegov sin 'Abd al-Barr, potom 'Izz al-dīn al-Kinānī i glasoviti šāfi'ijski pravnik Ibn al-Imām Kāmiliyya. Nije samo njegova anti-akbarijanska kampanja bila razlogom izgnanstva iz grada, već osobna mušičavost i sklonost ka općem odbacivanju mnogih islamskih učenjaka, i onih iz njegovog doba, ali i njegovih prethodnika. Čak ni Ibn Taymiyya, rodonačelnik svih anti-akbarijanskih tendencija nije bio pošteđen al-Biqā'ījevih zajedljivih napada.

Iz svega se nazire da je kairska intelektualna scena toga vremena bila oštro podijeljena u raspravi o pravovaljanosti i prihvatljivosti učenja o *waḥdat al-wuḡūdu*. U središtu tih debata bio je Ibn Fāriḍ kao živo utjelotvorenje tog učenja, ali ni Ibn 'Arabī nije mnogo zaostajao, kao što se vidi iz naslova posebnih djela koja je o njemu pisao al-Biqā'ī. Odgovor

<sup>299</sup> Emil Homerin, *From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn Al-Fāriḍ, His Verse, and His Shrine*, American University in Cairo Press, 2001, str. 55-75.

je došao u formi polemičkog teksta *Tanbīh al-ġabī fi tabriyat Ibn ‘Arabī* (Upozorenje nemarnima i glupima o opravdavanju Ibn ‘Arabīja) koji je napisao glasoviti al-Suyūṭī. U tom ratu naslova, i sudeći prema dostupnim rukopisima djela koji su preživjeli, al-Suyūṭījev traktat uživao je veliku pažnju u osmanskim učenim krugovima.<sup>300</sup>

Uistinu, desio se cijeli niz već pobrojanih, povoljnih događaja za Ibn ‘Arabīja nakon osmanskog osvajanja memlučkih intelektualnih i kulturnih centara Damaska i Kaira, a čiji je glavni pokrovitelj bio sâm sultan Selim. Pored otkrivanja groba i sastavljanja apologetičke odbrane Najvećeg šejha, od posebnog značaja je i prva osmanska fetva o Ibn ‘Arabīju iz pera onovremenog šejhu-l-islama Ibn Kemala. Sve su to bile jasno uočljive protumjere ka opoziciji i talasu kritike njega i njegovih djela koji je bio prisutan u tim centrima prije dolaska Osmanlija. U tom kontekstu, *al-Šağara* koja se pripisuje Ibn ‘Arabīju, djeluje kao prijateljska razmjena podrške i iskaz međusobne solidarnosti: Osmanlije su trebale podršku u borbi protiv Memluka i Safavida, a Ibn ‘Arabī je trebao podršku u jednako bespoštednoj borbi protiv svojih oponenta. *Al-Šağara* je postigla oba cilja. Na djelu je bio prećutni dogovor da se temeljito ne propituju autentičnost i valjanosti osmanskih mesijanskih tvrdnji, ali ni Ibn ‘Arabījevih učenja i teksta *al-Šağare* koji mu se pripisuje.

---

<sup>300</sup> Broj rukopisa u istanbulskim zbirkama višestruko je veći od izvornog djela al-Biqā‘tja.



## Poglavlje IV

### Ibn ‘Arabī u pravnom diskursu: akbarijanska učenja u osmanskim fetvama

Pored svih drugih dugotrajnih zamislivih posljedica, Selimova vojna protiv Memluka i osvajanje Damaska obilježili su i početak jedne fokusirane kampanje ka rehabilitaciji Ibn ‘Arabija.<sup>301</sup> Jedna od mjera bila je prva osmanska fetva o njemu čime je akbarijanska škola mišljenja i zvanično ušla u osmanski pravni diskurs gdje su neki drugi aspekti sufijskog učenja već odavno bili predmetom žustrih sporenja.<sup>302</sup> U ovom poglavlju namjera nam je dati pregled prijeosmanskih i osmanskih fetvi koje se tiču Ibn ‘Arabija, njegovih djela, učenja i sljedbenika njegove škole mišljenja koje su izdali najviše rangirani pripadnici staleža islamskih učenjaka, osmanski šejhu-l-islami. Prije nego pređemo na samo razmatranje sadržaja fetvi, neophodnim se čini dati jedan kratki uvod o tom pravnom diskursu općenito u islamskoj tradiciji.

---

<sup>301</sup> Već navedeno djelo koje je na Selimovo traženje napisano, a kasnije i prevedeno na turski je knjiga Šejha Mekkića napisana u odbranu Ibn ‘Arabija pod naslovom *al-Ġānib al-ġarbī fī ḥall muškilāt Ibn ‘Arabī*. S perzijskog na turski jezik ga je preveo Ahmed Neyli Efendi pod naslovom: *Yavuz Sultan Selim’in emriyle hazırlanan Ibn Arabi Müdafaası*, ur. Halil Baltacı, Gelenek yayıncılık, İstanbul, 2004, 191 str.

<sup>302</sup> Drugi aspekti sufizma poput ritualnog plesa i muzike (*samā’* i *dawrān*) već su bili predmetom oštih sučeljavanja među osmanskim učenjacima. Prvo pravno mišljenje uvelo je Ibn ‘Arabija u raspravu u pogledu stvarnih ili njemu pripisanih specifičnih učenja i postulata kao što su jedništvo bitka, Savršeni Čovjek, vjerovanje faraona i priroda onozemaljske kazne za nevjernike, status poslanika i bogougodnika i dr.

Ibn Kemalova fetva iz ranog XVI stoljeća o Ibn ‘Arabiju<sup>303</sup> dolazi u vrijeme kada je osmanski pravni sistem doživljavao korijenite evolucijske promjene i stasavao u artikulisani i razrađeni sistem. Do toga vremena hijerarhija je uglavnom bila uspostavljena, a institucija šejhu-l-islama formalizirana.<sup>304</sup> Za razliku od prethodnih epoha u razvoju te važne institucije islamske tradicije, položaj šejhu-l-islama nije bio društveno konstruiran od strane zajednice vjernika pri čemu je sama titula šejhu-l-islama, uz neke druge slične, predstavlja počasni naziv koji je davan uglednim i zaslužnim vjerskim predvodnicima konsenzusom vjernika u određenim i omeđenim geografskim okvirima; takav je bio slučaj sa ‘Abdullāhom al-Anšārījem (u. 481./1088.) šejhu-l-islamom Herata i Aḥmad-e Ğāmom (u. 536./1141.) u mjestu Turbat-e ğām u Horasanu.<sup>305</sup>

Kao posljedica osmanske pravne strukture u prvoj polovini XVI stoljeća, sve fetve koje su u osmanskom kontekstu izdate o Ibn ‘Arabiju, a koje su predmetom ovog pregleda, dali su šejhu-l-islami Osmanskog carstva.<sup>306</sup>

Iako su položaj šejhu-l-islama, kao i sama procedura *iftā’*a (donošenja fetvi), na početku bili vezani za pojedince, oba ta kamena temeljca vjerskog života muslimanskih društava dosta rano su poprimili kolektivni, a potom i institucijalni karakter. Institucionalizacija fetve i šejhu-l-islama došli su kao posljedica zanimanja vladara za tu osobenost islamske tradicije, što nije iznenađujuće uzimajući u obzir veliki potencijal društvenog utjecaja koji su muftije posjedovali. Već u vrijeme Murada II (vl. 824.-855./1421.-1451.), izdavanje fetvi postao je prerogativ i isključivo pravo šejhu-l-islama kojega je nominalno postavljao sultan, no u čiji odabir i

<sup>303</sup> Kako ćemo kasnije vidjeti, to mišljenje ili fetvu nije izdao Ibn Kemal lično, ali je u tradiciji ostala zapamćena i zabilježena kao njegova. Pogledati dolje, str. 207.

<sup>304</sup> Među nizom tradicionalnih i suvremenih studija osmanske učene hijerarhije, kniga turskog učenjaka İsmaila Hakkıya Uzunçarşılıja, *Osmanlı devletinin ilmiye teşkilatı* (Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1988), još uvijek ima status polazne i temeljne reference.

<sup>305</sup> Za detaljni povijesni pregled razvoja dužnosti i institucije šejhu-l-islama u prijeosmanskom periodu, s posebnim naglaskom na period Timurida, pogledati: Shiro Ando, “The Shaykh al-Islam as a Timurid Office: A Preliminary Study” u: *Islamic Studies*, sv. 33, br. 2/3, poseban broj o islamu u srednjoj Aziji, (ljetno-jesen 1994), str. 253-280.

<sup>306</sup> Svakako da postoje i fetve o tom pitanju koje su donijeli muftije određenih pokrajina (na osmanskom: *kenar müftüler*), a koje nisu ušle u ovaj pregled.

postavljenje su i drugi učenjaci i pravnici imali udjela i utjecaja. Postepenom evolucijom te institucije, pravne odluke šejhu-l-islama, posebno u kasnijem periodu, gubile su taj individualni pečat već su bile kategorizirane, pisane pa i odlučivane od strane uposlenika karakteristične osmanske pravne institucije *fetvahane*.<sup>307</sup>

\* \* \*

Pouzdan metod procjene utjecaja fetve u bilo kojem društvu je ispitivanje značaja i utjecaja njenog donositelja, odnosno muftije. Kako je već napomenuto, ovdje je selekcija načinjena tako da uključi samo one fetve koje su donijeli najviše rangirani pripadnici učenog staleža Osmanskog carstva.

Kao i drugdje, položaj šejhu-l-islama (tur. *şeyhülislamlik*) nastao je kao počasna titula, da bi kasnije djelovanjem prvih učenjaka koji su dospjeli na taj položaj poput Mula Husreva (u. 885./1480.), Mula Fenārīja (u. 901./1495.), Zenbilli 'Alī Cemalija (u. 933./1526.), i posebno Ebu Su'ud-efendije (u. 982./1574.) prerastao u jednu on najznačajnijih institucija Carstva. Ti pojedinci, svaki u svoje vrijeme, gotovo jednostrano i bez ozbiljne konkurencije dominirali su osmanskim vjerskim obrazovanjem i učenjačkom tradicijom da su do danas ostali neprevaziđeni autoriteti za čije ime se veže stasavanje te, ali i drugih važnih institucija kod Osmanlija. U tom smislu potrebno je napraviti razliku između snage i utjecaja institucije šejhu-l-islama s jedne strane, i snage i utjecaja svakog pojedinačnog obnašatelja te funkcije s druge strane, jer će upravo razvoj *şeyhülislamlika* u osmanskim intelektualnom miljeu u XVI stoljeću jasno pokazati da to nisu istoznačnice.

To nas neizostavno dovodi do pitanja utjecaja i društvenog upliva šejhu-l-islama kod Osmanlija. U ispitivanju tog pitanja, mnogi autori skloni su koristiti ono što bismo uslovno mogli nazvati "pristupom piramide", gdje se važnost i utjecaj mišljenja i stavova šejhu-l-islama reflektirao u osmanskoj administraciji. Prema tom pristupu najpouzdaniji pokazatelji razvoja institucije u određenom periodu i društvenog kapitala šejhu-l-islama

<sup>307</sup> Pogledati: Fahrettin Atar, "Fetva", *TDV İA*, sv. 10, str. 490.

ma bili bi povećanje naknade za njegove usluge i uključivanje u tekuće poslove države. Ako bismo sudili samo prema ovim kriterijima, mogli bismo doći do zaključka da su oni imali malo zbiljskog autoriteta, sagledani u široj slici. Ipak, takav pristup koji koristi novčane naknade i birokratske usluge kao kriterij mjerenja utjecaja nekog šejhu-l-islama ne mora nužno i ispravno oslikavati kako je učenjački stalež interno funkcionirao, kako je sam sebe prosuđivao i kako je prosuđivan od strane drugih.<sup>308</sup>

Osim naknade i administrativnog utjecaja koje svakako ne treba zanemariti u prosuđivanju tog pitanja, jednako važna bila su i interno razvijena načela kao što su učenjačke kvalifikacije, primjeri lične bogobožnosti, hrabrost i sposobnost primjene i odbrane Vjerozakona. Pod opaskom i razmatranjem u tom smislu su bili i njihovi učitelji, učenici, njihove povezanosti sa sufijskim prvacima, ili odsustvo istih u zavisnosti od preferencija, potom škole u kojima su predavali, discipline u kojima su se isticali kao i djela koja su napisali. Oni učenjaci koji su uspješno u sebi objedinjavali cijeli navedeni niz složenih elemenata, uživali su poštovanje i divljenje koje je podjednako bilo prisutno u cehovnom staležu učenjaka, ali i u široj zajednici vjernika. Država je u načelu mogla učiniti veoma malo, ako išta, da naruši ili poništi te kriterije. Postoje brojni primjeri koji to dovoljno jasno pokazuju. Navest ćemo samo dva najpoznatija. Činjenica da je glasoviti osmanski učenjak Mehmed Birgivi (u. 981./1573.) proveo većinu života podučavajući u pokrajinskoj medresi koja nije bila među najviše rangiranim islamskim školama, kao i da je bio predmetom negativne fetve Ebu Su'uda zbog zabrane prakse gotovinskih vakufa, nije ga ni na koji način spriječila da postane jedan od najuglednijih učenjaka Carstva. Drugi primjer, iz istog stoljeća, jest šejhu-l-islam Çivizade (u. 954./1547.) koji se našao u mreži rivalstava i ličnih animoziteta na suprotnoj strani dvojici uglednika kakvi su bili Ibn Kemal i Ebu Su'ud Efendi koji su konačno ubijedili Sultana da ga smijeni s položaja. Čak i nakon što ga je Süleyman smijenio, on je ostao prestižni učenjak koji je cijenjen bez izuzetka i koji

---

<sup>308</sup> Pogledati: R. C. Repp, *The Mufti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, Ithaca Press, London, 1986, str. 28 (dalje u tekstu: Repp).

je odgojio cijele generacije učenika.<sup>309</sup> Upravo njegov primjer istovremeno pokazuje do koje mjere je išlo nastojanje vladara da kontroliraju djelatnosti muftija i šejhu-l-islama; ta tendencija će vremenom samo dobivati na snazi. Dok su tokom XVI stoljeća samo trojica šejhu-l-islama bili uklonjeni s položaja, u čemu je, čini se, slučaj Çivizadea označio presedan, već u sljedećem stoljeću (tačnije od 1008. do 1115. / 1599.-1703.) čak tri četvrtine svih postavljenih šejhu-l-islama smijenili su osmanski vladari.<sup>310</sup>

Osmanski biografski rječnici s ponosom bilježe i ističu brojne anegdote u kojima su glavni protagonisti bili čuveni osmanski učenjaci i sufije koji su se usprotivili zvaničnim autoritetima i u tom sučeljavanju na kraju izvojevali pobjedu. Tako se spominje slučaj iz vremena Bayezida II (u. 918./1512.) koji je šejhu-l-islama svog vremena posjednuo na carski tron kao iskaz nadmoći vjerskog nad ovozemaljskim autoritetom. Poznat je i slučaj spora Sultana Selima i šejhu-l-islama Zenbilli 'Alī Çelebi-efendije oko smaknuća dužnosnika carske riznice protivno odredbama Vjerezakona. Selim se morao povinovati volji vjerskog autoriteta jer nije bio u poziciji riskirati sukob s jednim uglednim islamskim učenjakom.<sup>311</sup>

Jedinstven značaj institucije šejhu-l-islama proistječe iz normativne tradicije islama: za razliku od kadija čije mišljenje je moglo biti predmetom žalbe i peticije vladaru ukoliko pravda ne bi bila zadovoljena, šejhu-

---

<sup>309</sup> Ono što je uslijedilo nakon njegovog uklanjanja s tog položaja teško se može okarakterizirati kao izolacija ili isključenje iz osmanskih učenih krugova. Nakon obavljenog hodočašća, nastavio je karijeru kao profesor na prestižnoj Sahn-i saman medresi. Pogledati: Mehmet Ipşirli, "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi", *TDV İA*, sv. 8, Istanbul 1993, str. 348.

<sup>310</sup> Najmanje trojica njih pogubljeni su prema carskim naredbama 1044./1634., 1066./1656. i 1115./1703. godine zbog stvarnog ili navodnog miješanja u politička pitanja. Pogledati: İsmail Hakkı Uzunçarşılı: *Osmanlı devletinin ilmiye teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1988, str. 223.

<sup>311</sup> Snježana Buzov, op.cit, str. 22. Pripovijest o tome nalazi se u: Yaşar Yücel (ur.) *Osmanlı devlet teşkilatına dair kaynaklar*, Ankara Türk Tarih Kurumu, 1988, str. 193, i *İlmiye salnamesi: Meşihat-ı celile-i islâmiyenin ceride-i resmîyesine mülhaktır*, Matbaai Amire, Darül Hilafet-i Aliye, 1334/1915, str. 312-313. Pogledati također: Halil Inalcik, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, Phoenix Press, 2001, str. 94 i Michael M. Pixley, "The Development and Role of Seyhulislam in Early Ottoman Empire", u *Journal of the American Oriental Society*, sv. 96, br. 1, 1976, str. 93.

l-islam nije za svoja mišljenja odgovarao nikome.<sup>312</sup> U idealnom smislu, njegova fetva bila je rezultat njegovog osobnog pravnog tumačenja i nije bila važnija niti u većoj mjeri autoritativna od fetvi koje su donosili njegove kolege na nižim razinama vjerske hijerarhije. U stvarnosti, međutim, razumije se da su fetve šejhu-l-islama bile posljednja karika pravnog rasuđivanja, u mnogo većoj mjeri utjecajne nego fetve svih ostalih muftija. Pored njegovih kvalifikacija i prava, čvrsto usađenih u učenoj tradiciji islama, savjetodavna i neobavezujuća priroda fetvi u skladu sa sunijsko-ħanaftijskim pogledom, bila je interni osigurač njegovom autoritetu i društvenom utjecaju. Samo u prilikama ako bi i kada bi njegovo mišljenje bilo osnaženo carskom potvrdom u formi zvaničnog edikta, njegova fetva je dobivala silu zakona i postajala obavezujuća. Upravo takav slučaj će biti s dekretom koji je o Ibn ‘Arabīju izdao sultan Süleyman, kao što ćemo kasnije vidjeti.

## Fetva kao tekst

Tokom dugog perioda evolucije, fetva je popimala različite forme, jezičke i stilske osobenosti koje su nosile obilježja mjesta i okolnosti u kojima su donošene. Iako je zabilježena i praksa usmenih fetvi, naš primarni fokus ovdje ostaje fetva kao brižno struktuiran tekst. Osmanske fetve kao tekstovi pokazuju znatnu mjeru stabilnosti u vlastitoj kompoziciji s veoma malo varijacija.<sup>313</sup> Uglavnom se sastoje od uvodnog dijela *invocatio* (*da‘vet*), pitanja, odgovora i na kraju završnog dijela u kojem se nalazi potpis muftije. Osim u izuzetno rijetkim slučajevima, nikada nismo u prilici ispitivati izvorni tekst fetvi, već njenu kopiju u zbirkama u kojima su fetve odabi-

---

<sup>312</sup> Ta privilegija djelomični je nadomještaj za razliku u statusu u poređenju s presudama kadija, koje su bile finalne i izvršne ukoliko nisu bile predmetom žalbe; muftijina fetva, s druge strane, bila je pravni savjet.

<sup>313</sup> Detaljni opis strukture osmanskih fetvi koji je ponudio Uriel Heyd ostaje referentna tačka u tom smislu. Pogledati: Uriel Heyd, “Some Notes on the Ottoman Fatwa”, *BSOAS*, sv. XXXI, br. 1, 1969, str. 35-56. Pogledati također: *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, ur. M.K. Masud, B. Messick, i D. Powers, Harvard University Press, 1996, str. 24.

rane, razvrstavane, prepisivane i sabirane u odvojene sveske u zavisnosti od pravnih tema koje obrađuju. Zbirke fetvi korištene su kao neka povijest pravnih presedana koja nudi trenutna pravna rješenja za različite situacije. Jasno je, međutim, da se povijesni kontekst fetve nikada nije mogao rekonstruirati u potpunosti. To je razlog zbog kojega je svako pitanje, bez obzira na stara rješenja, moralo biti tretirano kao nova potraga za pravnim rješenjima koja je, u novim okolnostima i makar teoretski, mogla polučiti drukčiji pravni ishod. Razumije se i to da je često dužnost muftije bila da staro rješenje predoči na uvid pitaocu.<sup>314</sup>

Nedvojbeno najvažniji dio fetve bilo je pitanje. Muftija mora odgovoriti na pitanje koje mu je postavljeno. Pitanje, najčešće plod zabrinutosti, znatiželje ili, pak, istraživanja pitaoca, bilo je okvir u kojem je neka tema predstavljena muftiji na pravno razmatranje i kao takvo moglo je u značajnoj mjeri predodrediti odgovor ili, u najmanju ruku, znatno na njega utjecati. Za razliku od kadije čiji je osnovni zadatak bio da provjeri navode i činjenice koji su mu predstavljeni, muftija nije imao obavezu potvrđivati činjenice koje su pred njega iznijete: uzimao ih je zdravo za gotovo i one nisu predstavljale stvar sporenja i prijepora. Kako bi fetva bila univerzalno primjenjiva i relevantna kao pravni presedan, identitet pitaoca, njegovo ime, zanimanje, mjesto boravka i sve druge okolnosti slične prirode bili su potpuno apstrahirani.<sup>315</sup> Pitalac je bio depersonaliziran<sup>316</sup> do mjere da je poprimao zamišljene, simboličke identitete Zejda ili Hinde. Ako su smatrane posebno važnim za pitanje i stav islamskih autoriteta, navođene su sektaške pripadnosti pitaoca. On je u nesvakidašnjim okolnostima mogao biti i kršćanin, Jevrej ili neki drugi pripadnik sljedbenika Knjige, no uglavnom

<sup>314</sup> U tom slučaju muftijino zalaganje nazivalo se "*tabyīn al-ḥukm*" pojašnjenje pravila ili mišljenja, a ne *iftā'*, donošenje pravnog mišljenja. Pogledati: Emue Tyan, "Fatwā", *EI*<sup>2</sup>, sv. II, str. 866.

<sup>315</sup> To tipično obilježje fetve kao teksta umnogome otežava, ako ne i onemogućava da se rasprava trasira dublje u društveni kontekst i da se raščlane važni elementi kao što su nivo obrazovanosti, porijeklo, pozadina, vjerska usmjerenja, društveni status i mogući razlozi zbog kojih se neko odlučivao uputiti pitanje muftiji.

<sup>316</sup> Originali fetvi su u nekim slučajevima na poledini sadržavali kratke bilješke u kojima se navodilo ime pitaoca, njegovo zanimanje i mjesto boravka. Pogledati: Uriel Heyd, "Some Notes....", str. 38.

je riječ o cijelom zbiru islamskih skupina i sljedbi (poput *rāfizi*<sup>317</sup>, sufija i sl.) koje se nisu izričito navodile ako nisu bile važne u kontekstu pitanja. U nekim slučajevima, postojali su nagovještaji o tome ko bi pitalac mogao biti. Među učenjacima je prisutno mišljenje da je dužina odgovora mogla biti pokazatelj u tom smislu. Prema tom gledištu, odgovori koji su davani laicima bili su kratki i sažeti, dok je pitalac, ukoliko je bio kadija ili vjerski učenjak, dobijao duži, detaljan i razrađen odgovor. To je posebno slučaj kod pokrajinskih muftija kojima je praksa razrađivanja nekog pravnog pitanja predstavljala dio obuke za više položaje u pravnoj hijerarhiji. Dio pitanja u fetvi obično se završavao klišeiziranim izrazima u kojima je pitalac tražio mišljenje i odgovor “hanefijskih uglednika” (*sādāt al-Hanafiyya*).

U početku, odgovore je davao sam muftija. To je bila praksa u ranijim formativnim fazama razvoja institucije *iftā'a* kad su fetve imale snažan lični pečat. Kasnije se u taj posao uključio i njegov pomoćnik u fetvahani koji je imao ovlasti da daje mišljenje u njegovo ime. Iako se institucija *fetva emina*<sup>318</sup> uglavnom smatrana kasnijim razvojem, već u XVI stoljeću dnevni izlaz pravnih mišljenja bio je dosegao izvanredne proporcije: prema njegovom učeniku i biografu Aşıku Çelebiju, za glasovitog osmanskog učenjaka Ebu Su'uda se tvrdi da je u jednom danu napisao 1412 fetvi, a nekom drugom prilikom 1413.<sup>319</sup> Drugi osmanski povjesničari navode brojke koje se kreću u rasponu od stotinu do dvije stotine fetvi dnevno. Taj enormni porast pitanja koja su dostavljana na razmatranje može se objasniti položajem muftije ili šejhu-l-islama kao posljednje instance pravnog djelovanja cjelokupne hijerarhije uleme u Carstvu. Jasno je da je i značajno geografsko širenje Carstva za vrijeme dvojice sultana u XVI stoljeću moglo imati utjecaja na taj porast broja fetvi pred osmanskim šejhu-l-islamom. Obradivanje te navale pravnih pitanja postala je primarna zadaća posebne i dobro organizirane institucije: fetvahane. Fetva emini bio je

<sup>317</sup> Očigledno je da su sektaška imenovanja najčešće davale treće strane jer je uglavnom riječ o pogrđnim nazivima. Tako često srećemo sintagme: ‘Zejd, rāfidija’ ili ‘Zejd, sufija...’

<sup>318</sup> Izolirani ostatak te institucije *fetva emini* i danas se može naći u BiH. Unutar strukture Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, “fetva emini” zadužen je za davanje pravnih mišljenja na upit pripadnika Zajednice. Pogledati: rijaset.ba pod naslovom *Pitanja i odgovori*. (posljednji put pristupljeno: 06. oktobra 2011).

<sup>319</sup> Uriel Heyd, op.cit, str. 46.



opunomoćen da samostalno odgovara na pitanja stanovništva, dok je šejhu-l-islam uglavnom lično odgovarao na upite administracije na različitim nivoima, od samog vladara do ministarskog vijeća i drugih visoko rangiranih dužnosnika. Uprkos toj raspodjeli rada, fetva nije smatrana ispravnom bez potpisa i ovjere muftije.

## Ibn 'Arabī u fetvama

Mnogo prije Osmanlija, Ibn 'Arabī i njegova učenja bili su predmetom pravnih prijepora među njegovim sljedbenicima i oponentima. U svojoj bio-bibliografskoj studiji o Ibn 'Arabiju, Osman Yahya navodi oko dvije stotine fetvi koje su tražene u vezi s pravovaljanošću njegovih učenja.<sup>320</sup> Fetve koje su izdane o Ibn 'Arabiju spadaju u red takozvanih dogmatskih (*i'tiqādī*) pitanja u kojima je traženo mišljenje usklađenosti i podudarnosti učenja Ibn 'Arabija s normativnim učenjima islama.<sup>321</sup> Neke od tih fetvi, očigledno s negativnim predznakom, kasnije su u zbirkama kategorizirane kao *takfīrī* fetve u kojima se neki pojedinac, skupina ili zbir učenja proglašavao različitim od dominantnog i normativnog doktrinarnog okvira.<sup>322</sup> Bez obzira na to u kojoj mjeri je žudnja za razjašnjenjem islamskog, neislamskog ili anti-islamskog karaktera Ibn 'Arabijevih učenja mogla biti apstraktna ili lična, nedvojbeno je da su pitanja i odgovori imali mnogo šire pravne posljedice i odjeke.

Od posebnog značaja, ako je suditi prema tekstu brojnih fetvi, bilo je pitanje dopuštenosti proučavanja i podučavanja Ibn 'Arabijevih djela. Bez obzira na to da li su njegova učenja mogla biti sastavni dio akademskog kurikulumu, izučavanje njegovih djela nesumnjivo je predstavljalo dio dnevne rutine za veliki broj učenika i učitelja u osmanskim medresama. Osim tog pragmatičnog aspekta pitanja, jasno je da su Ibn 'Arabijevi sljed-

<sup>320</sup> Pogledati: Osman Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi: Étude critique*, Centre national de la recherche scientifique, Damas, 1964, sv. I, str. 122-135.

<sup>321</sup> Zanimljivo je napomenuti da su mnogi muftije imali ozbiljne rezerve, a drugi su pak otvoreno odbijali odgovoriti na bilo kakvo pitanje koje nije bilo pravne prirode i koje nije podrazumijevalo određene pravne konsekvence.

<sup>322</sup> Pogledati: Hamid Algar, "Fatwā", *EIR*, sv. IX, fasc. 4, str. 428-436.

benici i protivnici referencom na djela postigli jednako vrijedan uspjeh: potvrdu vlastitih stajališta s najviše pravne instance. Te pravne rasprave prenijele su se i u osmanski kontekst i iznova aktualizirale iako je bilo malo nade da bi se rasprava ikada mogla definitivno riješiti fetvama, s obzirom na dugu povijest suprotstavljenih i oprečnih odgovora različitih islamskih učenjaka o tom pitanju.

Sve osmanske fetve o Ibn ‘Arabiju o kojima će ovdje biti riječi treba-ju biti uzete u najužem mogućem značenju: pravna mišljenja osmanskih šejhu-l-islama. Važno je pak primijetiti da je izvjestan broj prijeosmanskih fetvi o Ibn ‘Arabiju bio u širokoj cirkulaciji među osmanskim učeni-m krugovima i već postavio osnove za domaći doprinos tom pravnom sučeljavanju. U nekim slučajevima, odobravajuće fetve dodavane su na početke prijeosmanskih i osmanskih rukopisa koji su sadržavali Šejhova djela, kako bi se po pitanju dopuštenosti izučavanja i podučavanja istih sa-vjest čitatelja umirila. S obzirom na činjenicu da su te prijeosmanske fetve postale nerazdvojni dio osmanske učene tradicije i da uokviruju debatu u osnovnim konturama, zavređuju kratki pregled sadržaja i okolnosti.

Za izučavanje prijeosmanskih fetvi od posebnog značaja su dva ruko-pisa na arapskom jeziku: SK Nâfiz Paşa br. 685 i SK Esad Efendi br. 1318, oba u biblioteci Sulejmaniji. Ta dva rukopisa, uz neke druge, sadrže više od deset fetvi o Ibn ‘Arabiju koje su izdali čuveni i ugledni islamski učenjaci kao što su: autor utjecajnog tefsirskog djela al-Bayḍāwī (u. 685./1286.), leksikograf al-Fīrūzābādī (u. 817./1414.), al-Asqālānī (u. 852./1448.), al-Suyūṭī (u. 911./1505.), Abū Yaḥyā al-Anṣārī (u. 926./1520.), te nekolicina drugih učenjaka kao što su al-‘Imādī, Muḥammad al-Ḥanafī, Šihāb al-dīn al-Anṭākī i drugi. Sakupljač tih fetvi koje su grupisane u poseban dio pod naslovom “časne fetve”,<sup>323</sup> bio je neskriveni pobornik Ibn ‘Arabija: sve fetve koje se nalaze u ta dva rukopisa su bez izuzetka u njegovu korist. Unatoč toj selektivnoj uniformiranosti, pitanja koja su predmet razmatran-ja nisu bez značaja i težine: kreću se u rasponu od općih dilema o tome da li su Ibn ‘Arabijeva učenja i vjerovanja islamski prihvatljiva i valjana (*ṣaḥīḥ*), do konkretnih zahtjeva za očitovanjem o njegovim tvrdnjama gle-de Pečata bogougodnosti, Stožernika vremena, navodne tvrdnje da je Fara-

<sup>323</sup> “Fatāwā-yi šarīfa”

on umro kao vjernik, te pitanja o tome da li je dopušteno čitati i podučavati njegova djela poput *Fuṣūṣa* i *al-Futūḥāta*. Sljedeći tematski blok pitanja odnosi se na pravni status pojedinca koji Ibn ‘Arabīja odbacuje kao nevjernika i pravni pogled na zabilježenu praksu spaljivanja njegovih djela.

Najraniju od tih fetvi izdao je al-Bayḍāwī (u. 685./1286.). U rukopisu SK Nâfiz Paša 685,<sup>324</sup> nalazimo kopiju (uvijek jasno naznačeno kao: *ṣūra*) odluke u kojoj se navodi:

Postavljeno mu je pitanje, neka mu se Allah smiluje, kakvo je mišljenje poštovanih učenjaka, neka Uzvišeni Allah njima osnaži osnove Svoje vjere, o Muḥy al-dīnu Ibn ‘Arabīju i knjigama koje mu se pripisuju poput *al-Futūḥāt al-makkiyya* i *Fuṣūṣ al-ḥikam*: da li je vjerski dopušteno da se one čitaju i dalje podučavaju (*qirā’a* i *iqrā’*), da li je dopušteno da se one slušaju i da se prisustvuje mjestima gdje se čitaju? Dostavi nam jasno mišljenje o tome da kod Boga stekneš veliku nagradu. On je svoj odgovor o tome dao, a mi donosimo prijepis njegovog mišljenja:

‘Bože učini da iskazujemo samo ono što će zavrijediti Tvoje zadovoljstvo u onome što kažem i činim i načinu na koji upražnjavam Božiju vjeru. Uistinu, Ibn ‘Arabī je bio jedan od šejhova Puta i u pogledu njegovog znanja i u pogledu njegovog duhovnog stanja; bio je imam duhovnog ostvarenja i unutrašnjeg i vanjskog, koji je djelovao kao obnovitelj i oživotvoritelj djelovanja i misli. Misao onoga ko promišlja o njegovoj slavi zaustavlja se u nemoći da je dosegne u svoj njenoj čistoći i uzvišenosti. On je oblak kojega vjetrovi ne mogu pomicati na sve strane. Njegove molitve rasplamsavaju sedam nebeskih staništa koji poput vulkana ispunjavaju obzorje. Ja samo pokušavam da ga opišem jer on je uistinu mnogo više od onoga što ja znam i mogu reći, i on iskazuje ono što ja zapisujem

Stihovi

*Moje je samo reći u što vjerujem  
A nezalicu prepustiti neznanju i otporu  
Bogom se kunem tri puta pred svima  
Koji su Božiji dokaz uspostavili, da  
Šta god da kažem, rekao sam tek dio*

<sup>324</sup> O ovim rukopisima i fetvama koje se u njima nalaze nedavno je pisao i Abdurrezzak Tek, “Ibnü’l-‘Arabī’yi müdâfaa amacıyla kaleme alınan fetvâlar”, *Tasavvuf-ilmî ve akademik araştırma dergisi*, İbnü’l-‘Arabî özel sayısı, sv. 9, br. 21, 2008, str. 281-301. Izvor-nik se nalazi u: SK Nâfiz Paša 685, fols. 2b-3a.

*Njegovih uspjeha i ostvarenja a nisam  
Potančano govorio iz straha da ne uspijem*

Što se tiče njegovih knjiga i napisa, to su okeani bez dna, prepuni riznica i dragulja koji nemaju ni početka ni kraja; niko nikada nije pisao na takav način. Bog će počastiti čitanjem, spoznajom i saznavanjem njegovih djela samo one koji ih pažljivo izučavaju; njihova prsa Bog će raširiti [tako da će moći] riješiti sve poteškoće [u Ibn ‘Arabījevim djelima] i odagnati sve proturječnosti. Neka je Božiji mir i blagoslov na našeg časnog Poslanika, njegovu porodicu i druge.”

Nakon prilično neutralnog pitanja, al-Bayḍāwī daje jasan, iako poetičan odgovor. Ukratko, fetva sadrži sve glavne tačke koje će kasnije biti dodatno razrađene u fetvama muftija. Ibn ‘Arabī se jasno smješta u glavne tokove islamske duhovnosti kao jedan od “staraca” Puta. Pored toga, tekst ga imenuje predvodnikom svih onih koji su dosegli krajnji cilj, a to je stjecanje duhovnog ostvarenja (*taḥqīq*), što je potvrda Ibn ‘Arabījevih tvrdnji o bogougodnosti (*walāya*) i njegovom statusu Stožernika. Autor navodi njegovo znanje i njegovo duhovno stanje kao dokaze njegovog duhovnog ostvarenja, i unutrašnjeg i vanjskog. Al-Bayḍāwī, također, jasno ističe jedinstven i neusporediv stil Ibn ‘Arabījevog pisanja koji takvim epitetima nesumnjivo ukazuje na Božansko ishodište znanja; to je izlaganje koje izmiče oponašanju, prije njega ili poslije njega. Slijedeći istu liniju rasuđivanja, al-Bayḍāwī drži da je čitanje i izučavanje njegovih djela dato kao pouzdan znak časti koja je ukazana samo uskom broju učenika koji su uključeni u duhovnu elitu (*hawāṣṣ*, kako se navodi u tekstu) koji, nasuprot egzoteričkim učenjacima, mogu da prevladaju one aspekte njegovih djela koja su samo naizgled i vanjštinom neusklađena s načelima Vjerozakona. Tako, sam tekst njegovih djela čitatelja uzdiže u znanstvenom i duhovnom smislu.

Slijedeća u hronološkom smislu, ali i u rukopisu SK Nāfiz Paša,<sup>325</sup> je fetva koju je izdao Maḡd al-dīn al-Fīrūzābādī. Pitanje na koje je muftija odgovarao u toj fetvi gotovo je identično pitanju koje je postavljeno al-Bayḍāwīju; u oba slučaja riječ je o dopuštenosti slijeđenja ubjeđenja Ibn ‘Arabīja, te čitanja i podučavanja njegovih djela. U svom odgovoru, al-

<sup>325</sup> SK Nāfiz Paša 685, fols. 3a-3b.

Fīrūzābādī ponavlja sve uporišne tačke iz fetve al-Bayḏāwīja, napisane skoro stoljeće ranije. Ustvari, sličnosti između te dvije fetve u smislu pitanja i odgovora su takve da se u osmanskim rukopisima al-Fīrūzābādījeva fetva često pripisuje al-Bayḏāwīju, i obratno.

Očekivano, njegov odgovor dopušta prenošenje Ibn 'Arabījevih učenja i djela. Autor fetve pojašnjava da je Ibn 'Arabī predvodnik onih koji slijede Vjerozakon, da je svojim primjerom znanja i žive prakse vjerovanja (*'ilman wa rasman*) nenadmašan u odanosti. Al-Fīrūzābādī potkrepljuje njegove kvalifikacije u smislu Vjerozakona i navodi da ih je upotpunio svojim djelovanjem kao učitelj i odgajatelj generacija onih koji slijede Put. Jedina zadržka koju al-Fīrūzābādī iznosi jest da se obrazovanje i prenošenje Ibn 'Arabījevih djela mora ograničiti na one koji su intelektualno i duhovno na razini koju ta djela tvore; oni čine odvojenu, pogodnu skupinu recipijenata koja autor naziva *ahl*. Krug se, tako, mora zatvoriti: Ibn 'Arabījeva djela se imaju podučavati od strane onih koji su u mogućnosti prenijeti njihove poruke onima koji su u mogućnosti da ih prime, prema razini koju sama ta djela nameću.<sup>326</sup>

Al-Fīrūzābādī se za razliku od svog prethodnika u fetvi dotiče i središnjeg pitanja izvora i ishodišta Ibn 'Arabījevog znanja. Prema navodima iz fetve, ključni aspekt Ibn 'Arabījevog opusa koji je često potpuno zanemaren jest njegova umješnost u tumačenju Kur'ana, kako autor navodi:

[To je stoga jer je] Ibn 'Arabī napisao tumačenje Kur'ana u više od sedamdeset svezaka, došavši do ajeta u kojemu se kaže: i nađoše jednog Našeg roba kome smo milost Našu darovali i onome što samo Mi znamo naučili.<sup>327</sup> Dok je promišljao o značenju tog ajeta, Uzvišeni Bog je njegovu dušu uzeo k Sebi. Sve to je veliki dokaz i potpora Najvećem šejhu.<sup>328</sup>

Jasno je da al-Fīrūzābādī potvrđuje Ibn 'Arabījevu tvrdnju o natprirodnom ishodištu njegovog znanja pozivajući se na kur'anski ajet gdje se govori o specifičnoj vrsti znanja koja je za njega bila osigurana.

<sup>326</sup> Izvorni tekst na arapskom glasi: *min ahlihā li ahlihā bi šurūḫihā*. SK Nâfiz Paşa 685, fol. 3a.

<sup>327</sup> Časni Kur'an, XVIII: 65.

<sup>328</sup> SK Nâfiz Paşa 685, fol. 3a; Abdurrezzak Tek, op.cit, str. 284.

Treća fetva u rukopisu SK Nâfiz Paša 685,<sup>329</sup> jest ona koju je o Ibn ‘Arabiju izdao čuveni učenjak Ibn Ḥaġar al-Asqalânî; u njoj se govori o specifičnom pitanju vjerovanja Faraona. Ibn ‘Arabijevo stajalište<sup>330</sup> o tom pitanju njegovi protivnici predstavljaju kao oprečno konsenzusu muslimanskih učenjaka. Prema al-Asqalânijevoj fetvi, to pripisano vjerovanje ne predstavlja problem u svjetlu poslaničke tradicije koju navodi:

Neka nas Bog sačuva lažnog iskaza i počinjenja greške. Faraonova sudbina i mogućnost je zasigurno bila ta da je mogao postati vjernikom. Uzvišeni Bog mu je oduzeo razum i ostavio ga da živi u pogrešci i laži; međutim, kako je njegova konačna sudbina koju mu je Uzvišeni odredio bila takva da postane vjernik, On mu je, Uzvišen neka je, u času smrti vratio razum, prihvatio njegovo pokajanje i vraćanje Njemu i k Sebi uzeo njegovu vjerujuću dušu. Zbog toga je Poslanik, neka je mir s njim, rekao:

Kada Uzvišeni želi da ispuni Svoje predodređenje, On uzima razum od onih koji su ga posjedovali; nakon što je Njegovo određenje ispunjeno, On ga potom vraća i to je stvar koja zavređuje promišljanje i osvještenje (*ibra*).

Nema sumnje u to da je Ibn ‘Arabî bio jedan beskrajni okean; on je sličan prostranom okeanu čijih talasa zvuk nikada ne utihne.

<sup>329</sup>SK Nâfiz Paša 685, fol. 5a.

<sup>330</sup>Na osnovu Ibn ‘Arabijevih promišljanja o tom pitanju koja se mogu pronaći u Poglavlju sedamdesetom u *al-Futūḥātu*, a čiji je zaključak, kako se čini, to da Faraonovo vjerovanje nije bilo ispravno, Ša‘rânî kaže: “Tako mi Boga, oni koji kažu da Muḥy al-dîn Ibn al-‘Arabî vjeruje i misli da je Faraonovo vjerovanje bilo ispravno, govore laž i čine potvoru”. Pogledati: Ša‘rânî, *Yawāqīt*, sv. II, str. 134, navedeno prema Şükrü Özen, “Ottoman ulama debating Sufism: Settling the conflict on the Ibn al-Arabi’s legacy by fatwas” u: *El sufismo y las normas del Islam: Trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos, Derecho y Sufismo*, Murcia, 7-10 mayo 2003, ur. Alfonso Carmona Gonzalez, str. 330, napomena 90. (dalje u tekstu: Özen). Za detaljno razmatranje pitanja Faraonovog vjerovanja uz navođenje različitih gledišta pogledati: Eric Ormsby, “The Faith of Pharaoh: A Disputed Question in Islamic Theology”, *Studia Islamica*, br. 98/99, 2004, str. 5-28; Denis Gril, “Le personnage coranique de Pharaon d’après l’interprétation d’Ibn Arabî”, *Annales islamologiques*, sv. XIV, 1978, str. 37-57; Carl W. Ernst, “Controversies over Ibn ‘Arabî’s Fuṣūṣ: The Faith of Pharaoh”, *Islamic Culture*, LIX, 1985, str. 259-66.

Sljedeća i ujedno završna rečenica al-Asqalānījeve fetve predstavlja neobično odstupanje od stava njegovih drugih kolega među apologetama.<sup>331</sup> Al-Asqalānī je pitanje Ibn 'Arabījeve rafiniranosti misli i iskaza odveo u sasvim drugom pravcu:

Ko god tvrdi i kaže: 'Ja sam shvatio Šejha', neka bude znano da je to neuka osoba koja nema ni znanja ni duhovnog uvida.

U skupini sljedbenika i podržavatelja Ibn 'Arabīja redovno se navodi kako njegovi protivnici nisu shvatili njegove ideje i da je to nerazumijevanje u osnovi njihove kritike i protivljenja. Al-Asqalānījevom fetvom ta se stvar odmiče i dalje da se poriče svaka mogućnost razumijevanja istinskog značenja Ibn 'Arabījevih ideja i učenja, ne samo među njegovim protivnicima, već općenito. U tako hiperboličkom odnosu prema značenjima njegovih djela, Ibn 'Arabījevi kritičari su razoružani jednostavnom ali učinkovitom metodom: što god da se u njegovom opusu može pronaći kao kontroverzno i problematično odbacuje se kao neutemeljena kritika i posljedica nerazumijevanja.<sup>332</sup>

Postoji jedna odvojena kategorija pravnih mišljenja o Ibn 'Arabīju koja se izdvaja od ostalih po stilu i pravnom rasuđivanju koji su u njima prisutni. Trojica istaknutih autora fetvi iz te kategorije su Muḥammad b. Bilāl al-Ḥanafī, Šihāb al-dīn al-Anṭākī i Ḥusayn b. al-Naṭībī. O njima se gotovo ništa pouzdano ne zna. Suvremeni istraživač i učenjak Yūsuf 'Abd al-Raḥmān<sup>333</sup> spominje nekog Muḥammada b. 'Uṭmāna b. 'Umara b. Bilāla al-Ḥanafīja, stanovnika Halepa koji je bio stručnjak za hadis i ḥanafījski pravnik; nije sasvim jasno da li je on autor fetve o Ibn 'Arabīju.

<sup>331</sup> Zabilježena je izražena sumnja u autentičnost al-Asqalānījeve fetve u korist Ibn 'Arabīja, koji se najčešće predstavlja kao žustri protivnik Šejha. Tragovi tog protivljenja vidljivi su u brojnim njegovim djelima. Vidi gore, str. 182. Također: Özen, str. 313, napomena 15.

<sup>332</sup> Još jedna hipoteza koja je nastala gotovo istovremeno kada i defanzivni stav o nerazumijevanju, jest pitanje integriteta Šejhovog korpusa. Njegovi pobornici u nekim slučajevima navode da su sva problematična mjesta u tekstualnom korpusu Ibn 'Arabīja ustvari naknadne intervencije u tekstu kojima je izobličeno izvorno učenje. Pogledati dolje, str. 233.

<sup>333</sup> Yūsuf 'Abd al-Raḥmān al-Mar'ašli, *Mu'ğam al-ma'ağim wa al-mašihāt wa al-fahāris wa al-barāmiğ wa al-aṭbāt*, Maktabat al-Rušd, Rijad, 2002, sv. 1, str. 130.

Drugi autor čija fetva se bilježi u rukopisu kolekcije Esad Efendi je moguće al-Anṭākī koji je služio kao propovjednik i predvodnik molitve u Ulu džamiji u Bursi.<sup>334</sup> Njegovo izričito pozitivno mišljenje o Ibn ‘Arabiju navodi se iz djela pod naslovom *Ġāmi‘ al-kabīr*. S druge strane, o al-Naṭībiju se ne zna ništa.

Općenito uzevši, njihova navedena mišljenja o Šejhu ispoljavaju skup zajedničkih karakteristika na osnovu kojih ih je i moguće grupisati u odvojenu kategoriju. Prije svega, njihova povoljna mišljenja su ustvari isječki iz njihovih djela koji su upotrijebljeni u izolaciji da bi poslužili kao fetve. Jasno je da je riječ o navodima iz dužih djela koji su doneseni izvan konteksta i koji su različite dužine. Prije tog mišljenja ne postoji nikakvo pitanje, što je standardni i obavezni dio fetve. Još jedna značajna karakteristika tih mišljenja jest “osmanizacija” pitanja glede prihvatljivosti Ibn ‘Arabijevih učenja i ideja; jasno je da su to postale aktuelne teme s mogućim internim posljedicama, od važnosti i za vladajuću dinastiju i učenjake Carstva. Linija rasuđivanja u tim “fetvama” jest da se doktrinarna ispravnost Šejha i njegovih sljedbenika, s pravom ili ne, dovodi u vezu s pravovaljanošću osmanskih vladara i učenjaka koji su, u novom povijesnom kontekstu, izvan bilo kakve sumnje ili mogućnosti dovođenja u pitanje.

Kako je i očekivati, dva najčešće spominjana vladara u tom smislu su Selim i Süleyman. Osim njih dvojice, protagonisti ove kategorije mišljenja navode i cijeli niz osmanskih uglednika, šejhova, učenjaka i sufija koji se bez dvojbe mogu ubrojati u sljedbenike i pristalice Ibn ‘Arabija. S tim u vezi, prvi autor Muḥammad b. Bilāl al-Ḥanafī navodi:

Pored toga, onaj ko kaže da je Ibn ‘Arabī nevjernik, istovremeno to kaže i za sultana Selima jer je sultan Selim vjerovao u Ibn ‘Arabija, prihvatao njegova mišljenja i učenja, i dao izgraditi veličanstveni kompleks [*kulliyye*] na mjestu gdje je njegov grob otkriven u Damasku. Slično tome, onaj ko smatra da je Ibn ‘Arabī nevjernik [*takfir*], istu optužbu nevjerstva iznosi na račun kadije al-Bayḍāwija, šejhu-l-islama Ibn Ḥağara, kadije Zakariyyā al-Anṣārīja i drugih velikih učenjaka.

Al-Ḥanafijeva fetva uspostavlja dva važna opravdanja Ibn ‘Arabijevog učenjačkog i duhovnog statusa koji će kasnije postati učestalo korišteni

<sup>334</sup> Abdurrezak Tek, op.cit, str. 290.



kod osmanske uleme: već spomenuta povezanost između Šejha i nedodirljivih autoriteta Carstva, političkih i vjerskih, i na sličan način, retrospektivno prizivanje svih glasovitih učenjaka koji su imali odobravajući odnos prema Šejhu i njegovom naslijeđu.<sup>335</sup> Na taj način, pokušava se stvoriti dojam da postoji pozitivni konsenzus među najznačajnijim predstavnicima uleme glede Ibn ‘Arabīja, kako kroz povijest, tako i u aktuelnom trenutku. Kako je to prepoznato kao učinkovito sredstvo, Šejhovi protivnici su koristili istu strategiju, svakako u suprotnom smjeru, pokušavajući narušiti taj dojam svojom mobilizacijom islamskih autoriteta.

Još jedna karakteristika ovih mišljenja po kojoj se ona izdvajaju jest što u naznakama donosi sudbinu svih onih koji se usude narušiti ugled Ibn ‘Arabīja. Prema al-Ḥanafīju, al-Anṭākīju i al-Naṭībīju, *takfīr* Ibn ‘Arabīja predstavlja čin pobune protiv islama i Osmanskog carstva, s kobnim posljedicama u oba slučaja. Pozivajući se na brojne ajete, hadise i hadis-i kudsije, oni navode da je nevjernik svako ko Ibn ‘Arabīja proglašava nevjernikom; za njih je predviđena najstrožija osuda – oni su grešnici koji su iskoračili izvan okrilja islama i moraju se pokajati za svoje postupke kako bi mogli biti primljeni natrag u zajednicu vjernika. U tim mišljenjima se navodi i to da svaka kritika Ibn ‘Arabīja mora biti strogo osuđena i Šejhovi kritičari su izloženi zvanično uspostavljenom vjerskom kažnjavanju (*ta ‘zīr*).<sup>336</sup>

Al-Ḥanafī cijelo pitanje podiže na viši nivo, nudeći presjek praktičnih mjera za kažnjavanje protivnika Ibn ‘Arabīja:

Svako ko vidi ili čuje takvog pojedinca, mora naučiti lekciju. Osoba [koja proglašava Ibn ‘Arabīja nevjernikom] neće samo biti kažnjena i ostavljena na miru; moraju se donijeti mjere da on ne može više pristupiti propovjedaonici kako bi držao predavanja ili propovijedi, takav se mora prognati iz mjesta prebivališta bez mogućnosti povratka.

Al-Anṭākī u načelu zauzima identičnu poziciju. Posebno naglašava čijenicu da su islamski učenjaci svih islamskih pravnih škola okupljeni u

<sup>335</sup> U tekstu al-Ḥanafījeve fetve uredno se bilježe sve titule vladara i islamskih učenjaka (*qāḍī*, *šayḥ al-islam* etc.) kako bi se istakla njihova važnost u osmanskom i islamskom kontekstu.

<sup>336</sup> Pogledati: al-Ḥanafī, SK Esad Efendi 3365, fol. 205b; Abdurrezzak Tek, op.cit, str. 290.

odbrani Ibn ‘Arabīja,<sup>337</sup> podcrtavajući tako njegov jedinstven ugled koji im je omogućio ujedinjenje unatoč brojnim međusobnim razlikama, što autor predstavlja kao posljedicu čudnovate prirode njegove ličnosti i njegovih djela. Među tim pravnicima imenom spominje al-Suyūṭīja, mālikījskog imama Tāğ al-dīna b. ‘Atāullaha i šāfi‘ījskog pravnika ‘Afif al-dīna al-Yāfi‘īja.

O pitanju osuđivanja Ibn ‘Arabīja, on kaže:

Svako ko optuži Ibn ‘Arabīja za nevjerstvo, kao i one koji ga vole i slijede, taj je sigurno izašao iz okvira islama i udaljio se od Allaha i Njegovog Poslanika. [Taj čin je] padanje natrag u nevjerstvo; njegova duša je zatrovana i on dospijeva u zbir onih o kojima se u hadis-i kudsiju kaže: ‘Ko god iskaže neprijateljstvo prema Mome blagougodniku, Ja ću proglasiti rat protiv njega’. Kako nisko su oni, a kako visoko je Šejh i oni koji ga slijede! Među njima je ogroman jaz. Ukratko, oni koji obeščaćuju Šejha trebaju biti prijavljeni i za svoje postupke odgovarati pred vladarom. Vladar sa svoje strane treba postupati na predviđeni način i poduzeti protiv njih sve potrebne mjere.<sup>338</sup>

Treći autor iz ove skupine, šāfi‘ījski učenjak al-Naṭībī, malo toga ima za dodati. Logika njegovog pravnog rasuđivanja identična je onoj kod al-Anṭākīja. On na početku nastoji uspostaviti kao činjenicu Ibn ‘Arabījevo bogougodništvo tako da se u tom statusu veliki broj ajeta i hadisa u kojima se govori o njihovom istaknutom položaju mogu odnositi na njega. Njegova definicija bogougodništva intrigantna je zbog neskrivene akbarijanske terminologije koju koristi. Konceptualno, njegova definicija se potpuno preklapa s Ibn ‘Arabījevim pojmom bogougodnika kao mjesta očitovanja Božanskog (*mağlā*):

Bogougodnici su Božije mladenke (*‘arā’is*), mjesta očitovanja Najmilostivijeg, izvori kroz koje izbija nadahnuće Najuzvišenijeg; oni su mjesta ostvarenja Božanske ljubavi i osobe koje utjelotvoruju istine i zbilje vjerovanja. Među njima, tako opisanim, najistaknutije mjesto u potpunosti pripada šejhu

<sup>337</sup> Ta gorljiva želja da se regrutuje što više učenjaka u vlastiti tabor dosegnut će fantastične razmjere kod jednog drugog učenjaka, ‘Abd al-Raḥmāna al-Maqābirsīja, koji govori ne o četiri, već o šest islamskih pravnih škola čiji pravници podržavaju Ibn ‘Arabīja. Pogledati: SK Esad Efendi 3365, fol. 211a.

<sup>338</sup> SK Esad Efendi 1318, fol. 208a.

Muḥy al-dīnu Ibn ‘Arabiju. Njegova natprirodna djela su bezbrojna; stupanj njegovog bogougodništva je nedokučiv.

Al-Naṭībījev tekst izdvaja se po još jednoj neuobičajenoj karakteristici: završava se kletvom protiv svih onih koji klevetaju Najvećeg šejha, dodajući emocionalni naboj koji se izuzetno rijetko susreće u suhoparnom pravnom diskursu fetvi.<sup>339</sup>

## Osmanski šejhu-l-islami i Šejh

U poređenju sa ovim mišljenjima koja su, kako je istaknuto, imala svoje mjesto u osmanskome učenom miljeu, druga skupina fetvi i mišljenja o Ibn ‘Arabiju bila je mnogo utjecajnije i društveno prodomnija: to su fetve koje su izdali osmanski šejhu-l-islami. Predstavljajući kao krajnji ishodi pravne prakse Carstva od strane najviše rangiranih pravnih autoriteta, jasno je da je njihov značaj bio nemjerljivo veći. Za razliku od odabranih, odobravajućih fetvi koje su cirkulirale u osmanskoj vjerskoj literaturi, fetve koje su izdali šejhu-l-islami otkrivaju energičnu raspravu koja se vodila o pitanju njegove pravovaljanosti, predstavljajući obje strane te rasprave jednakom simboličkom težinom.

## Ibn Kemal

Prema tradiciji, prvo autentično mišljenje jednog osmanskog učenjaka o Ibn ‘Arabiju koje je došlo u formi fetve napisao je jedan od najuglednijih učenjaka svog vremena, Mula Šams al-dīn Aḥmad b. Sulaymān b. Kamāl, poznatiji kao Ibn Kemal (ili Ibn-i Kemal). Činjenica da nijedan osmanski muftija prije njega nije bio ponukan izdati fetvu glede Ibn ‘Arabija pripisuje se dominantno pozitivnom pristupu i prihvatanju njegovih učenja među osmanskim učenjacima;<sup>340</sup> ta tišina je nešto što će se uskoro značajno promijeniti. Ibn Kemalova fetva o Ibn ‘Arabiju označava početak jed-

---

<sup>339</sup> Abdurrezzak Tek, *op.cit.*, str. 292.

<sup>340</sup> Özen, str. 320.

nog pravnog sučeljavanja oko njegovog naslijeđa u osmanskome kontekstu pa je stoga veoma često prizivana u raspravi.

Rođen 873./1468. u Jedrenama ili Tokatu, u porodici osmanske vojne tradicije u rangu *amīra*, Ibn Kemal je rano u karijeri promijenio kurs na način koji se rijetko susreće u biografijama osmanskih učenjaka. Nasuprot snažnoj porodičnoj tradiciji vojnog služenja, te činjenici da su i njegov otac i djed bili *emiri* u službi Osmanlija, Ibn Kemal je pokazivao rane sklonosti ka vjerskom obrazovanju, što ga je nagnalo da okonča studij uvodnih stupnjeva takozvanih preliminarija (*muhtaşarāt*), prije nego se odlučio za vojnu karijeru. Nedugo potom, napredovao je do ranga spahije, sve dok se nije desio jedan događaj koji ga je, prema tradiciji, trajno opredijelio da se posveti vjerskim studijama.

Najdetaljniji opis te epizode nalazi se u djelu *al-Şaqā'iq al-nu'māniyye* Taşköprüzadea, ispričan riječima samog muftije. Prema toj pripovijesti, Ibn Kemal bio je impresioniran uvažavanjem i prestižom koji je neki učenjak zapuštenog izgleda uživao u prisustvu Sultana Bayezida II, iako je jednako prisutan bio i Ahmed bey Evrenos, visoko pozicionirani vojskovođa Carstva. Taj uvaženi učenjak, Mula Lütfi u to vrijeme bio je muderis na medresi Daru-l-hadis u rangu 40 akči u Plovdivu.<sup>341</sup> Obeshrabren, Ibn Kemal je odlučio napustiti svoju vojnu karijeru i ušao je u službu kod navedenog Mula Lütfija. Iako se ne navodi godina u kojoj se desio taj događaj, Mula Lütfi nije bio uvažen zadugo: u vrijeme istog sultana, Ibn Kemalov prvi učitelj je suđen i pogubljen pod optužbana za herezu, na traženje tadašnjeg šejhu-l-islama Mula 'Araba.<sup>342</sup> Učenjačka karijera Ibn Kemala tako je počela sasvim neobično.

<sup>341</sup> Taşköprüzade, *Al-Şaqā'iq al-nu'māniyya fī 'ulamā' al-dawla al-utmāniyya*, Dār al-kutub al-'arabiyya, Bejrut, Liban, 1395/1975, str. 378.

<sup>342</sup> Većina osmanskih biografa saglasni su o tome da je pogubljenje Mula Lütfija bilo rezultat intriga njegovih neprijatelja i rivala, te da su optužbe za krivovjerje i nevjerstvo bile čiste izmišljotine. To će, svakako, objasniti činjenicu da se nigdje ne spominje priroda njegovog navodnog krivovjerja, što bi svakako bilo nezaobilazno s obzirom na njegov visoki položaj u hijerarhiji uleme tog perioda. Za prikaz njegovog pogubljenja pogledati: Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı toplumunda zındıklar ve mühlidler (15-17 yüzyıllar)*, Türk Vakfı Yurt yayınları, İstanbul, 1998, str. 205-221.

Nakon tog događaja, desio se još jedan obrat u putanji kada je Mula 'Abd al-Rahmān b. 'Alī Mu'eyyedzade, kadija Jedrena i poslije kadiasker Anadolije, prihvatio Ibn Kemala kao svog štíćenika i klijenta (*mulāzim*). Upravo njegovom pomoću i zalaganjem Ibn Kemal je dobio svoje prvo značajno namještenje u učenjačkoj hijerarhiji: postavljen je za muderisa u Taşlik medresi sa zadatkom da napiše povijest osmanske dinastije, što će se blagorodno odraziti na njegovu buduću karijeru. Ibn Kemalovo napredovanje kroz redove hijerarhije bilo je u načelu povezano s napredovanjem njegovog zaštitnika Mu'eyyedzadea koji je uskoro postao kadiasker Rumelije. Nakon nekoliko godina učenjačke karijere u prestižnim školama u Skoplju i Jedrenama (Üç Şerefeli medresa, medresa Sultana Bayezid II), Ibn Kemal je postavljen za kadiju Jedrena 921./1515. Nedugo potom, promoviran je u položaj kadiaskera Anadolije i u toj funkciji će pratiti sultana Selima na njegovom pohodu protiv Egipta. Njegova pozicija i taj pohod stoga predstavljaju povijesni okvir Ibn Kemalove fetve o Ibn 'Arabiju.

## Fetva

Tradicionalni prikaz okolnosti i razloga koji su doveli do Ibn Kelamove fetve je detaljan i gotovo epski. Prema dobro poznatoj pripovijesti, Ibn Kemal je bio očevidac čudnovatog otkrića Ibn 'Arabijeovog groba u Damasku jer je bio u sviti sultana Selima. Na traženje Sultana, on je izdao neposustajuće afirmativnu fetvu o Ibn 'Arabiju, koja je ustvari bila uzrok da Sultan odluči na mjestu ruševina groba podići kompleks u čast Šejhu. Nakon okončanja izgradnje, Ibn Kemalova fetva je uklesana iznad ulaznog portala u mauzolej.<sup>343</sup> Sagledana u pozadini ovakvih neuobičajenih povijesnih okolnosti, fetva o Ibn 'Arabiju se nadaje kao izvanredan tekst; ne samo da je njen trenutni učinak bio do te mjere opipljiv, već je mnogostruko premašio opseg onoga što fetva po definiciji jest i što bi trebala biti: neobavezujuće pravno mišljenje savjetodavnog karaktera.

<sup>343</sup> Još sasvim nedavno ta tradicionalna pripovijest bila je dijelom suvremene povijesne nauke; svi njeni važni elementi prisutni su u: Ahmet Ateş, "Ibn 'Arabī", *EI*<sup>2</sup>, sv. III, str. 708; navedeno prema Özen, str. 319. Pogledati također: İsmet Parmaksızoğlu, "Kemâl Paşa-zâde", *İA* (EI: tursko izdanje), sv. VI, str. 561-566.

Uz sve druge neobičnosti koje je prate, fetva i kao tekst ne ispoljava uobičajen set strukturalnih karakteristika. Dio koji sadrži pitanje nedostaje, a uvodna rečenica teksta se jasno obraća mnogo širem auditorijumu, s konsekvencama koje je čine više nalik na deklaraciju nego na pravno mišljenje upućeno individualnom pitaocu. U skladu s tim, često se navodi kao traktat (*risāla*) i u nekim prijepisima ima odvojen naslov.<sup>344</sup>

Čak i površan pregled te popularne pripovijesti pokazuje da je svaki njen element u povijesnom smislu izuzetno upitan. Iako kasniji prijepisi sadrže i titulu šejhu-l-islam ispred Ibn Kemalovog imena, jasno je da se radi o naknadnom dodatku od strane prepisivača. U vrijeme pohoda sultana Selima, on je zauzimaio mjesto kadiaskera Anadolije, što je bio treći najviši položaj u sudskoj hijerarhiji nakon šejhu-l-islama i kadiaskera Rumelije.<sup>345</sup> Iako nije nemoguće, prilično je neobično da bi Sultan od učenjaka koji je na trećem položaju po rangu tražio izdavanje fetve o tako važnom pitanju, posebno ako bi to značilo zaobilaženje ostale dvojice višerangiranih dužnosnika u hijerarhiji. Osim toga, svi dostupni izvještaji o sviti koja je pratila sultana Selima u vrijeme pohoda protiv Memluka Egipta ne navode Ibn Kemala kao jednog od pripadnika neposrednog okruženja vladara. Štaviše, iz nekih izvještaja u *Münşeātu* Feridun-beya da se naslutiti da budući šejhu-l-islam nije imao posebno prisne odnose sa Selimom koji ga je neposredno prije pohoda na Egipat smijenio s dotadašnjeg položaja.<sup>346</sup> Činjenica da Ibn Kemal nije imenovan na položaj šejhu-l-islama sve do sljedećeg sultana Süleymana govori u prilog tačnosti izvještaja koji donosi Feridun.<sup>347</sup>

<sup>344</sup> Tu neobičnost moguće je objasniti činjenicom da je tekst fetve napisao Qādirī Çelebi kojega je sultan Süleyman bio ovlastio da donosi fetve zbog njegovog odličnog poznavanja islamskog prava. Zbog nesvakidašnjih okolnosti njegovog postavljenja i funkcije, fetve koje je izdavao Qādirī Çelebi, koji je bio na glasu bogougodnika u Istanbulu, nisu imale tipična obilježja fetve kao žanra i smatrane su izuzecima i po pitanju forme, i po pitanju jezičkih karakteristika. Pogledati: Uriel Heyd, op.cit, str. 45-46.

<sup>345</sup> U tom periodu šejhu-l-islam je bio Zenbilli ‘Alī Cemali-efendi, a kadiasker Rumelije je bio Zeyrekzade Rukn al-dīn-efendi.

<sup>346</sup> Pogledati: Feridun Bey, *Mecmua-yı münşeāt-ı Feridun Bey*, Takvimhane-yi Âmire, İstanbul, 1265-1274 (1848-1858), str. 45; Özen, str. 320; Repp, str. 232.

<sup>347</sup> Ibn Kemal je postao šejhu-l-islam nakon smrti ‘Alī Cemali-efendije 932./1525. godine. Pogledati: Repp, str. 233.

Ono što će naknadno postati poznato kao Ibn Kemalova fetva o Ibn ‘Arabiju zapravo se javilo kao njegova ovjera fetve koju je o tome donio drugi učenjak, Mula ‘Abd al-Karīm Qādirī-efendi, poznat pod nadimkom *šayh müfti*. Čin ovjere dio je standardne procedure donošenja fetvi u kojem se isto pitanje ili pravna dilema postavlja određenom broju vjerskih autoriteta kako bi se priskrbilo dodatno odobravanje izvornog mišljenja ili se dovelo u pitanje pravno rasuđivanje izvornog izdavatelja fetve.

Nekoliko zabilježениh verzija fetve o Ibn ‘Arabiju sadrži važne informacije koje se tiču njenog izvornog izdavatelja.<sup>348</sup> Pitanje je postavljeno Qādirī-efendi koji je u to vrijeme obavljao funkciju muftije Istanbula prije nego će postati šejhu-l-islam; pitanje mu je postavio blizak suradnik Muštafā b. Idrīs koji je još poznat i kao Mašdar Mušliḥ al-dīn koji je bio muderis na Sahn-i saman medresi. Nije jasno šta je u korijenu pravne dileme oko Ibn ‘Arabija jer pitanje nije uvršteno u tekst. Nije sasvim izgledno da bi pitanje moglo poteći od njih dvojice, ili da bi to mogla biti njihova dilema, s obzirom na to da se obojica bez zadržke spominju kao pristalice Ibn ‘Arabija i njegovih učenja.<sup>349</sup> Pravni ishod u vidu fetve Qādirī-Çelebija kasnije je Mušliḥ al-dīn dostavio na uvid Ibn Kemal u tom prilikom je on dodao završni red teksta, ovjeravajući svojim potpisom sadržaj kao usklađen s načelima Vjerozakona.<sup>350</sup>

<sup>348</sup> Obje donosi Özen, str. 321. Štampani primjerak fetve koji sadrži potpis i ovjeru može se pronaći u: Aladdin Bakri, *Al-Wujud al-haqq du cheikh Abd al-Gani al-Nabulsi (XVII<sup>e</sup> s.)*, Institut français de Damas, Damask, 1995, str. 81-82.

<sup>349</sup> Özen, str. 321; nažalost, autor ne donosi izvor za svoju tvrdnju.

<sup>350</sup> Pogledati: SK Nâfiz Paşa 685, fol. 5b. Ovaj rukopisni kodeks koji se čini kao kasnija zbirka Ibn ‘Arabijevih poslanica sadrži i Ibn Kemalov potpis u kojemu se navodi: “Ja sam pitan, a samo Bog upućuje na Pravi put i svi se Njemu vraćamo; napisao ponizni Aḥmad b. Sulaymān Ibn Kamāl, neka Gospodar oprostí njegove grijehé”; (arap. “Mas’ūlan wa Allāh al-Hādī ilā sabīl al-šawāb wa ilayhi al-marḡa’ wa al-ma’āb. Ḥarrarahu al-faqīr Aḥmad b. Sulaymān Ibn Kamāl ‘afā ‘anhu al-Malik al-Muta‘āl”). Iako ta rečenica ne navodi izričito da je sadržaj fetve u skladu s Vjerozakonom, jasno je da njegova ratifikacija teksta služi upravo toj namjeri ovjere i potvrđivanja ispravnosti sadržaja. Jedino mjesto gdje se izričito navodi taj dio nalazi se u SK Esad Efendi 3365, fol. 2b, gdje posljednja rečenica glasi: ‘ono što je u ovom spisu (*šahīfa*) potvrđeno je i u skladu s Časnim Vjerozakonom’.

Unatoč povijesnoj zbilji koja je solidno potvrđena dostupnim izvorima, fetva je ipak ostala bezrezervno pripisana Ibn Kemalu; kao takva je prihvaćena i prenošena u učenoj tradiciji i memoriji zajednice. Iako je izvorni autor fetve Qādirī Çelebi dospio na mjesto šejhu-l-islama nekoliko godina nakon Ibn Kemala,<sup>351</sup> on nikad nije dosegnuo slavu i ugled koju je uživao potonji.<sup>352</sup> Neki onovremeni izvori bilježe zadržku prema podobnosti i učinkovitosti svih šejhu-l-islama koji su bili postavljeni u periodu između Ibn Kemala i Ebu Su‘uda.<sup>353</sup>

S izuzetkom završnog reda u kojemu se nalazi Ibn Kemalov potpis i ovjera a koji je najčešće ispušten, fetva ispoljava veoma malo tekstualnih varijacija u brojnim zabilježenim prijepisima i printanim primjercima teksta. Tekst fetve je slijedeći:

U ime Allaha, Milostivog, Samilosnog

Neka je slava Allahu koji je među Svojim robovima postavio iskrene i uvažene učenjake i učinio ih nasljednicima poslanika i izaslanika, neka su Božiji blagoslovi i mir s Poslanikom Muḥammadom koji je poslan da uputi one koji su dopali u zabludu, kao i one koji dovode u zabludu druge; neka je mir i blagoslov na njegovu porodicu i drugove koji su se trudili upražnjavati Vjerovazakon dosljedno. A potom:

O ljudi, neka bude znano vama da je najveći šejh, časni i plemeniti, koji slijedi Ispravan Put i koji je Stožernik svih onih koji su dosegнули spoznaju i predvodnik svih jednobožaca, Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn al-‘Arabī al-Ṭā’ī, al-Hātamī, al-Andalusī, jedan potpun *muḡtahid* i vrlo uputitelj na Pravi Put; on posjeduje mnoge čudnovate podvige i mnoge natprirodne obdarenosti; njegovi učenici i sljedbenici su brojni i priznati kod uleme. Ko god njega kleveta i obeščašćuje, taj je počinio grešku i ako u svom poricanju bude ustrajan, sâm je sebe doveo u zabludu i na stranputicu; obaveza sultana je da ga ispravi i da ga odvraća od takvog pogrešnog uvjerenja jer je sultanu naredeno da naređuje dobro i da zabranjuje zlo. On [Ibn ‘Arabī] ima mnoga djela među kojima su: *al-Fuṣūṣ al-ḥikmiyya* i *al-Futūḥāt al-makiyya*. Neka mjesta u

<sup>351</sup> Tačnije, namještenje je dobio u haotičnim okolnostima odmah nakon smjene Çivizadea s mjesta šejhu-l-islama 948./1541.

<sup>352</sup> To je objašnjenje zašto je fetva u tradiciji ostala pripisana Ibn Kemalu; kao takva, fetva je imala mnogo veću društvenu prodornost i utjecaj nego bi to bio slučaj s njenim izvornim autorom.

<sup>353</sup> Pogledati dolje, str. 231.



njima su poznata i jasna u izrazu i značenju, i u skladu su s Božijim naredjenjima i poslaničkom tradicijom, dok su neka druga mjesta u njima skrivena od razumijevanja onih koji samo vanjštinom slijede i ostavljena su onima koji slijede put otkrovenja i unutrašnjeg tumačenja. Svako ko nije siguran u to da je dosegno ispravan smisao, treba o tome da šuti kako je Uzvišeni rekao: Ne povodi se za onim što ne znaš! I sluh, i vid, i razum, za sve to će se, zaista, odgovarati (XVII: 36).

Jedino je Bog Taj koji upućuje na Pravi put Istine i posljednji povratak je k Njemu, Uzvišen je On.

Ono što je u ovom svitku (*ṣahīfa*) je potvrđeno i u skladu je s Vjerozakonom. Napisao siromah Aḥmad b. Sulaymān b. Kamāl, neka mu Bog oprostī.<sup>354</sup>

Tekst nam donosi nekoliko važnih tačaka za razmatranje. Fetva nedvojbeno uspostavlja autoritet Ibn ‘Arabīja u oblasti Vjerozakona nazivajući ga potpunim mudžtehidom<sup>355</sup> kojemu pripadaju sva prava, privilegije i odgovornosti onih koji o načelima vjerovanja mogu samostalno promišljati; jednako tako, fetva ističe njegov autoritet i na polju sufizma nazivajući ga Stožernikom svih onih koji su dosegli spoznaju o sebi i Bogu,<sup>356</sup> predstavljajući ga kao simbol savršene sinteze između dva temeljna aspekta islama: pravnog (*ṣarī‘a*) i duhovnog (*ṭarīqa*).

Važno je i to da fetva izravno prihvata postojanje “određenih pitanja”<sup>357</sup> u opusu Šejha, nudeći pri tome tipični set uputa o tome kako se prema njima treba držati. Ibn Kemal se na tom pitanju ne zadržava previše; kasnije ćemo vidjeti da su neke muftije posebno razmatrale pitanje problematičnih mjesta u opusu Ibn ‘Arabīja, nudeći uistinu originalna rješenja za prevazilaženje stvarnih ili navodnih nedosljednosti u izlaganju Šejha. Vjerovatno najvažniji aspekt fetve Ibn Kemala sadržan je u njegovom podsticanju vladara zajednice da obavi svoje zakonske dužnosti. Njegova fetva jasno podcrtava odgovornost vladara da uspostavi i održava duhovnu i društvenu harmoniju u svojoj zajednici tako što će slijediti kur’ansko načelo naređivanja dobra i odvrćanja od zla. Taj otvoreni poziv vladaru, kako ćemo

<sup>354</sup> Pogledati: SK Esad Efendi 3365, fol. 2b.

<sup>355</sup> *Al-muḡtahid al-kāmil*

<sup>356</sup> *Quṭb al-‘arīfīn*

<sup>357</sup> Ovdje je riječ o “*ba‘d masā’il*” dok je u Ebu Su‘udovoj fetvi upotrijebljen termin *kalimāt* (riječi).

vidjeti, na kraju je urodio željenim plodom: sultan Süleyman donijet će carski edikt<sup>358</sup> kojim se zabranjuje širenje nepotvrđenih izvještaja o Ibn ‘Arabījevoj stvarnoj ili navodnoj herezi i taj čin je prirodni razvojni put poziva koju mu je uputio šejhu-l-islam.

U ovom slučaju treba imati na umu i to da Ibn Kemal nije pripremio tekst fetve, već ju je jednostavno potvrdio i potpisao. Osim ove, postoji i nekoliko drugih fetvi o pitanjima značajnim za akbarijansku školu mišljenja za koje se pouzdano zna da je izdao sâm Ibn Kemal. U svjetlu tih fetvi možemo sagledati ambivalentnost odnosa osmanskih učenjaka prema Ibn ‘Arabīju i njegovom naslijeđu. Iako je jasno da Ibn Kemal može biti u općem smislu smatran pobornikom Ibn ‘Arabīja, kako već njegov potpis ovdje ukazuje, iz drugih tekstova je vidljivo da ta podrška nije bila bezuslovna, potpuna i bez ikakvih zadržki; upravo to je ono srednje tlo koje su osmanski učenjaci uspjeli izboriti između dva nemilosrdna pola neupitnog prihvatanja i odbijanja.

Jedno od pitanja rasprave o kojem Ibn Kemal jasno bilježi razlikovanje od stava koji će postati tradicionalno vezan za akbarijansku školu mišljenja je vjerovanje faraona. On o tome donosi fetvu a to pitanje je i predmet odvojenog traktata koji je napisao pod naslovom *Risāla fī radd īmān fir ‘awn*.<sup>359</sup> Iako je već iz naslova sasvim vidljivo kakav stav o tome Ibn Kemal zauzima, fetva je u tom smislu jednako indikativna:

Pitanje: Koji je pravni status osobe koja tvrdi da je Faraon umro kao vjerujući (*imaniyla*)?

Odgovor: Potrebno je pokajanje.<sup>360</sup>

U jednoj drugoj, jednako intrigantnoj fetvi, Ibn Kemal upozorava na opasnosti nipodaštavanja formalnog znanja (*‘ilm-i zāhir*), učinkovito odbacujući mogućnost da bi samo ezoteričko znanje (*‘ilm-i bāṭin*) moglo biti dovoljan izvor vjerskog autoriteta.

<sup>358</sup> Pogledati Ebu Su‘udovu fetvu na str. 233.

<sup>359</sup> Pogledati: Özen, str. 320, napomena 62. Rukopis djela nalazi se u SK Halet Efendi, br. 810, fol. 82b-84a.

<sup>360</sup> Pogledati: ĞB R-8364, *Mağmū‘a-yi fatawi Kemalpaşa-zade*, fol.19. Mnogo snažnija je njegova osuda usmjerena na sve one koji odobravaju takvo vjerovanje, a koju donosi *Risāla*: oni su nevjernici i otpadnici. Pogledati: Özen, ibid.

Pitanje: ako neki šejh kaže: šta mogu da činim? Bog mi nije dao skriveno, ezoteričko znanje; da jest ja bih nebesa ovog okeana dok sam živ pokazivao Suncu. Govor kadija i muftija proističe iz ezoteričkog znanja.

Odgovor: Potreban je strog ukor i obnavljanje vjerovanja.<sup>361</sup>

Osim Selimovih pohoda protiv Memluka i Safavida,<sup>362</sup> postoji još jedan izuzetno značajan povijesni kontekst u kojemu fetve Ibn Kemala, posebno one doktrinarne naravi, moraju biti sagledane, a to je cijeli niz suđenja za krivovjerje u kojima je Ibn Kemal nerijetko igrao glavnu ulogu. Orkestrirana propagandna kampanja Osmanlija za legalizaciju upada u susjedne muslimanske zemlje nije jedina društvena i duhovna pozadina; jednako važna su i navedena suđenja u kojima su okrivljeni najčešće bili pogubljeni za herezu.

Prvo od tih suđenja tiče se izvjesnog Mula Qābiḍa o kojemu se ne zna mnogo. Kako se čini, riječ je o učenjaku perzijskog porijekla koji je došao i nastanio se u Osmanskom carstvu gdje je nastavio svoje djelovanje. Glavna optužba protiv Mula Qābiḍa bila je optužba za krivovjerje koje se sastojalo u tvrdnji da je položaj Božijeg poslanika Isaa superiorniji u odnosu na Poslanika islama.<sup>363</sup> Nakon što je uočen da širi ta vjerovanja i upozoren na njihovu neutemeljenost, on je, prema navodima Peçevija, isprva doveden pred Carsko vijeće da o tome učestvuje u vjerskoj raspra-

<sup>361</sup> S obzirom na Ibn 'Arabījeve rasipne tvrdnje da su neka njegova djela u potpunosti izravni ishod Božanskog nadahnuća, iz teksta Ibn Kemalove fetve je jasno vidljivo da muftija ne ostavlja takvu mogućnost.

<sup>362</sup> Ibn Kemal je dao doprinos i legalizaciji Selimovog pohoda protiv Safavida. Za tekst Ibn Kemalove *Risāle* o tom pitanju i analizu sadržaja pogledati: M.C. Şihabeddin Tekindağ, "Yeni kaynak ve vesikaları ışığı altında Yavuz Sultan Selim'in İran seferi", *Tarih dergisi*, mart 1967, br 22, str. 56-86. Djelatnosti usmjerene na legaliziranje Selimovog ratnog pohoda na Iran predvodio je šejhu-l-islam toga vremena 'Alī Cemali Efendi. Njegove fetve o tome nalaze se u mnogim zbirkama pravnih decizija. Pogledati, na primjer: GB R-2649, fol. 49a-b.

<sup>363</sup> O tom opskurnom krivovjernom pokretu pogledati: Hamid Algar, "Khūbmesihis", *EP*, sv. V, str. 41. Prikaz pogubljenja Mula Qābiḍa nalazi se kod Peçevija, *Tarih*, str. 124-6; Celalzade, *Ṭabaqāt*, fol. 172b-175a. Pogledati također: Ahmet Yaşar Ocak, op.cit, str. 230-238. Ibn Kemal je napisao poslanicu o opovrgnuću Mula Qābiḍovih argumenata pod naslovom *Risāla fī afḍaliyyat Muḥammad 'alayhi al-salām*, SK Carullah 2062, fol. 13b-20a.

vi.<sup>364</sup> Rasprava je uključivala dvojicu istaknutih akbarijanskih učenjaka, Fenārīzade Muḥy al-dīna Çelebija i Mula Qādirī Çelebija, kadiaskere Rumelije i Anadolije koji će kasnije postati šejhu-l-islami. Mula Qābiḍ je osigurao svoju slobodu dobro potkrijepljenom odbranom svojih gledišta, na veliko razočarenje Süleymana i njegovog velikog vezira Ibrahim Paše, koji su također prisustvovali debati.

Prema prikazu Mustafe Çelebija, ta se epizoda pretvorila u poniženje epskih razmjera: jedan krivovjerac ušetao je u Carsko vijeće i iz njega izašao slobodan, obeščastivši Poslanika islama i porazivši u debati dvojicu najviše rangiranih islamskih učenjaka Carstva. U tom trenutku, Sultan je posegnuo za dvojicom drugih učenjaka: Ibn Kemalom koji je u to vrijeme bio šejhu-l-islam i Sa'dī-efendi Çelebijem koji je bio kadija Istanbula i koji će Ibn Kemala naslijediti na položaju šejhu-l-islama. Organizovana je još jedna debata u kojoj je Mula Qābiḍ uglavnom raspravljao s Ibn Kemalom, te na kraju bio poražen. Nakon toga, Sa'dī Efendi je izdao fetvu za smaknuće pošto je Qābiḍ javno odbacio višekratne pozive da obnovi vjerovanje. Priroda Mula Qābiḍovog krivovjerja i argumenata u debati, te društveni opseg njegovog učenja uglavnom su nepoznati. Primarna optužba protiv njega zabilježena je kod svih zvaničnih povjesničara i hronologa, a sam Mula Qābiḍ nije ostavio nikakva djela u kojima bi pojasnio svoje stajalište. Stoga, na osnovu dostupnih materijala nije moguće reći ništa određeno o izvorima njegovog vjerovanja. Zanimljivo je primijetiti da su protivnici Ibn 'Arabīja u njegovom opusu nalazili navodne tragove degradacije Poslanika islama i besprizorno promicanje duhovnog statusa Isaa u duhovnoj hijeropovijesti i hijerarhiji vjerovanja. Ipak, gotovo je izvjesno da Mula Qābiḍ svoje krivovjerne stavove nije formirao na osnovu Ibn 'Arabīja i njegovih djela.

Mnogo istaknutija ličnost koja je ujedno po svom teološkom svjetonazoru mnogo bliža učenjima akbarijanske škole, bio je još jedan duhovni uglednik, bajramijski šejh Ismā'īl Ma'sūqī, poznat kao Oğlan şeyh. Njegovo suđenje je druga epizoda u kojoj je Ibn Kemal učestvovao u funkciji

<sup>364</sup> Tako snažna reakcija pokazuje da su Mula Qābiḍova učenja, bez obzira kako opskurna i čudna se mogla doimati, bila postala važno društveno i vjersko pitanje u osmanskom društvu. Pogledati također: Mehmet İpşirli, "Sâdî çelebi", *TDV İA*, sv. 35, str. 404.

šejhu-l-islama. Na osnovu Ibn Kemalove fetve, Oğlan šejh je pogubljen 935./1529. godine. Nekih trideset godina kasnije, još jedan istaknuti duhovni predvodnik bajramijskog reda, Bosnalı Hamza Bali pogubljen je na zahtjev Ebu Su'uda, a na osnovu iste fetve koju je o Oğlan šejhu bio izdao Ibn Kemal.<sup>365</sup>

Za razliku od zagonetnog Mula Qābiḍa, šejh Ismā'īl bio je potomak duboko ukorijenjene bajramijsko-melamijske tradicije koja je već do vremena njegovog pogubljenja bila zauzela važno mjesto u osmanskome vjerskom spektrumu. Takav društveni položaj i utjecaj koji su sufijski redovi, naposljetku i bajramijski, stekli u osmanskome društvu, izravna je posljedica redefiniranja koncepta *zuhda* do kojega je došlo u XV i XVI stoljeću. Melamijski šejh Pir 'Alī Aqsarayı (u. 944./1537.), otac šejha Ismā'īla i nasljednik Binyāmīna 'Ayyāšija, tu novu definiciju *zuhda* elaborirao je na sljedeći način:

Da je Ibrāhīm Adham živio u ovo vrijeme i da je po savjet došao ovom siromašnom Božijem robu, ja ne bih bio rad da on napusti vlast ovoga svijeta; umjesto toga, postao bi sultan oba svijeta, i ovoga i budućega.<sup>366</sup>

Sve osmanske hronike i melamijski biografski rječnici bilježe srdačan odnos između Pir 'Alīja i sultana Süleymana. To ga, međutim, nije poštedito intriga; naprotiv, taj odnos mogao ih je samo pospješiti. *Sergüzešt* bilježi slučaj posjete carskih inkvizitorskih izaslanika (*teftiṣ*) koji su posjetili Pir 'Alīja Aqsarajia nakon njegovih tvrdnji da je Mehdi. Prema tom prikazu, delegaciju koja je posjetila šejha činili su uglednici poput Çuhadar Pertev Paše kojega melamijska tradicija navodi kao jednog od šejhových učenika, a neki izvori spominju i posjetu samog Sultana. U izrazito simboličkom iskazu, šejh Pir 'Alī je opovrgnuo da je iznio takve tvrdnje potvrđujući da je sultan Süleyman Mehdi tog vremena. Tokom istog susreta, Süleyman je pozvao šejha da dođe u Istanbul, što je on odbio obećavši istovremeno da

<sup>365</sup> Ovo je samo jedno od mnogih mjesta susreta dvojice muftija. Za pojedinosti o Ebu Su'udovoj karijeri muftije i njegovom odnosu s Ibn Kemalom, pogledati: M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislām Ebussuud Efendi fetvaları ışığında 16. asır Türk hayatı*, Gonca Yayinevi, Istanbul, 2009, šesto izdanje, posebno na str. 109-117 gdje se nalazi prikaz djelatnosti dvojice muftija protiv otpadnika i Kızılbaşa.

<sup>366</sup> Pogledati: Abdülbaki La'lizade, *Sergüzešt*, Istanbul: s. n, str. 24; Öngören, op.cit, str. 411.

će poslati svog osamnaestogodišnjeg sina Ismā‘īla. Stoga nije lišeno ironije to da će samo nekoliko godina kasnije šejh Ismā‘īl biti pogubljen na traženje Sultana. Melamijska tradicija u tom događaju vidi primjer krajnjeg žrtvovanja Pir ‘Alīja Aqsarajja i njegovog sina Ismā‘īla, povlačeći paralele s kur’anskom pripoviješću o poslaniku Ibrāhīmu i njegovom sinu Ismā‘īlu. Kroz vlastito žrtvovanje oni su rehabilitovani i iznova uspostavljeni kao sastavnica glavnih tokova osmanskog vjerskog miljea.<sup>367</sup>

Ibn Kemalove fetve tvorile su sastavni dio njegovih izraženih djelovanja usmjerenih protiv krivovjerja. Zbirke pravnih decizija drugih uglednih muftija XVI stoljeća – u prvom redu Mu‘ayyad-zadea, Sa‘dīja Çelebija, Çivizadea i Ebu Su‘uda – pokazuju zorno da su pitanja krivovjerstva bila visoko rangirana na njihovoj listi prioriteta. Ipak, fetva Qādirī Çelebija s ovjerom Ibn Kemala, a koja je kasnije ponijela njegovo ime u tradiciji, zasjenila je sve druge primjere i tekstove vezane za njegovo ime u kojima je vidljivo da je određene postulate akbarijanskog učenja dovodio u pitanje.

Njegova fetva o Šejhu postavljena je kao protuteža Ibn Kemalovim djelatnostima protiv krivovjerja koje su u nekim slučajevima, kako je moguće vidjeti na primjeru Oğlan šejha, bile usmjerene protiv osoba čiji je duhovni svjetonazor bio izuzetno blizak Ibn ‘Arabijevom duhovnom naslijeđu.

## Reakcija na Ibn Kemalovu fetvu

Svakako da je slijeđenje odjeka fetve u zajednici vjernika i širem društvenom kontekstu važno sredstvo ispitivanja njenog utjecaja i u redovima islamskih učenjaka, ali i u javnom prostoru. S obzirom na broj pravnih decizija koje su napisane u odgovoru na Ibn Kemalovu fetvu, te na istaknutost pojedinaca koji su ih izdali, nemoguće je prenebregnuti zaključak

<sup>367</sup> Žrtvovanje Oğlan šejha, nasuprot očekivanjima, ustabililo je malāmījsku tradiciju pa su se djelatnosti tarikata nastavile neometano, čak i u Ūskūdaru gdje se smaknuće desilo. Za odabir izvornih osmanskih dokumenata koji se tiču raznih krivovjernih učenja u Osmanskom carstvu XVI stoljeća, pogledati: Ahmet Refik, *Osmanlı devrinde rafizilik ve bektaşılık (1558-1591)*, Istanbul, 1932, str. 41. Izvod iz jednog mühimme deftera govori o djelovanju nasljednika i sljedbenika Oğlan šejha na “odvođenju stanovnika Ūskūdara u zabludu i stranputicu” (*ıdlāl*), na str. 17.

da je Ibn Kemalova fetva o Ibn ‘Arabiju bila izuzetno utjecajan tekst u osmanskome vjerskom životu. Suđenja za krivovjerje u kojima je Ibn Kemal učestvovao, posebno suđenje i pogubljenje Ođlan űejha, nagovještavaju društveni kontekst u kojem se njegova ovjera fetve desila. Jednako zanimljiva je i reakcija uleme koja je uslijedila.

## Al-Sĳnĳbĳ

Prva reakcija na Ibn Kemalovu fetvu doűla je iz neočekivanog ugla: od bliskog suradnika i uĉenjaĉkog stiĉenika Ibn Kemala, izvjesnog Nĳbĳja b. Turđana al-Sĳnĳbĳja. Alternativno, njegovo ime se biljeđi i kao ‘Abd al-Bĳri’ b. Turđan b. Turmuű. O njegovom životu i uĉenjaĉkoj karijeri ne zna se mnogo. Jedine dvije biografske crtice o njemu donose Ĥĳđĳ Halifa u *Kaű al- ıunĳnu* i al-Bađdĳdĳ u *Hadiyat al- ‘ĳrifĳn*. Iz njih saznajemo da je rijeĉ o propovjedniku koji je űivio u Jedrenama gdje je zavrűio svoje glavno djelo *Ĥayĳt al- ıulĳb* 936./1526. godine, oslanjajuĉi se na najautentiĉnije i najpouzdanije izvore. To djelo spada u űanr podsticajne literature (*targĳb wa tarĳĳb*); sudeĉi prema navodima i popisu izvora u uvodu djela<sup>368</sup>, doima se da je autor proűao sve faze islamskog obrazovanja s posebnim naglaskom na *ĥadiĳt*. Nije jasno da li je zauzimao ikakvu znaĉajniju uĉenjaĉku ili sudsku poziciju.

U osmanskim izvorima on se spominje kao Ibn Kemalov *muzakereci* i *muid*,<sup>369</sup> pri ĉemu oba termina ukazuju na veliku bliskost s muftijom, űto posljediĉno njegovom odvojenom miűljenju o pravovaljanosti Ibn ‘Arabijevih uĉenja i djela daje dodatnu vrijednost i teđinu. On je svoje suprotno miűljenje o űejhu napisao u formi kratkog traktata koji je ustvari isjeĉak iz veĉ navedenog glavnog i obimnog djela *Ĥayĳt al- ıulĳb*. Tekst traktata postoji i u nekoliko odvojenih rukopisa, a űtampan je kao separat

<sup>368</sup> Nĳbĳ b. Turđan al-Sĳnĳbĳ: *Ĥayĳt al- ıulĳb fi al- maw ‘iza*, ĜB: R – 3771, fol. 1a-2a.

<sup>369</sup> *Muid* je neka vrsta akademskog demonstratora i korepetitora u osmanskim medreseama. Za pojedinosti o tom polođaju u osmanskome sistemu obrazovanja pogledati: Mehmet Zeki Pakalĳn, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sĳzlĳđĳ*, M.E.B., Istanbul, 1993, str. 573; Mustafa Bilge, *Ilk Osmanlı Medreseleri*, Edebiyat Fakĳltesi Basimevi, Istanbul, 1984, str. 34-38.

u naznačeno antiakbarijanskom svesku uz poslanice Sa‘d al-dīna Taftāzānija<sup>370</sup> i ‘Alīja al-Qāri’ja, obje pod naslovom *Risāla fī waḥdat al-wuḡūd*.<sup>371</sup>

Nakon uvoda u kojem autor svečano i ozbiljnim tonom naglašava istinitost poslaničke misije islama i ulogu Poslanikovih drugova u očuvanju poruke autentičnom i neizmijenjenom, što se čini kao uloga u kojoj se autor *Risāle* prepoznaje, on prelazi u otvoren i žustar napad na sufizam općenito, a Ibn ‘Arabīja i njegova učenja posebno.<sup>372</sup>

Jasnost i izravnost njegovih riječi ne ostavlja prostora nikakvoj dvojbi glede njegovog stajališta o Ibn ‘Arabīju. O sufizmu on kaže:

O vi koji vjerujete: znajte da je put sufizma jedan lažni put (*maḏhab*) koji vodi u stranputicu; njihova zabluda je gora od one u koju su zapale sve preostale sedamdeset i dvije skupine. Mi imamo zadatak da jasno razlikujemo njihovu školu od čistih učenja islama tako da bi vjernici mogli da se klone njihovog puta i svih onih koji se na njemu nalaze; da izbjegavaju susrete s njima jer su oni [tj. sufije] ti koji su očigledno zalutali i koji druge odvede na stranputicu.

Nakon tog općeg osuđivanja sufizma, autor prelazi na kritiku Ibn ‘Arabīja čija su učenja bila u osnovi mnogih sufijskih doktrinarnih načela u tom periodu:

<sup>370</sup> Aladdin Bakri uvjerljivo je dokazao da je stvarni autor te poslanice pod naslovom *Risāla fī radd al-Fuṣūṣ* ‘Alā’ al-dīn Buḥārī, a ne mnogo poznatiji Taftāzānī. Taj ključak slaže se i s navodima koje Ḥāḡī Ḥalīfa donosi u *Kašf al-zunūnu*, (sv. II, kol. 1215): “*Faḏīha al-mulḥidīn*: poslanica šejha ‘Alā’ al-dīna Muḥammada b. Muḥammada al-Buḥārīja, u. 841./1438; napisao ju je u Damasku i u njoj razložio sve besmislenosti (*zahārīf*) Ibn ‘Arabīja.”

<sup>371</sup> Ta zbirka nema poseban naslov već je opisana napomenom u kojoj se navodi: ‘Ovo je zbirka poslanica o *waḥdat al-wuḡūdu* koje su napisali Sa‘d al-dīn al-Taftāzānī i ‘Alī al-Qāri’; objavljeno u Istanbulu, 1294./1877., Ali Bey Matba’asi, 163 str. Al-Sīnūbījeva poslanica je na str. 48-49.

<sup>372</sup> Tendencija izjednačavanja sufizma s učenjima Ibn ‘Arabīja vidljiva je u svim antiakbarijanskim napisima. Drugi primjer vrijedan pažnje je i Čivizade, čije fetve sadrže reference na nekoliko istaknutih sufijskih ličnosti njegovog vremena, a posebno Ibrahima Gūlšenija (1423. – 1534. CE). Pogledati: Ali Ahmed-efendi b. Mustafa es-Saruhani, *Mecmueu’l-Mesaili’ š-Ser’iyye fī Ulumi’d-Diniyye*, faksimil kopija rukopisa u kolekciji ISAM-a (Islam Araştırmalar Merkezi u Istanbulu), fol. 8a. (dalje u tekstu: Saruhani).



To je put autora *Fuṣūṣa*; uistinu, njegov mezheb je velika nesreća. O vi koji vjerujete, držite se čvrsto Vjerezakona da ne biste dospjeli u zabludu...autor *Fuṣūṣa* na početku je bio jedan od najvećih učenjaka i predvodnik među šejhovima, a potom je na kraju svoga života postao predvodnik nevjernika kao i sam šejtan koji je na početku bio prvi među melecima, da bi potom postao prvi među nevjernicima.

Ono što slijedi je sažeto izlaganje navodnih razloga nevaljanosti Ibn ‘Arabija, kao i razloga za odbacivanje njegovog učenja. Popis optužbi ne donosi nikakva iznenađenja; to je već stari spisak optužbi koji je sastavio još hanbalijski pravnik Ibn Taymiyya u svoje vrijeme, a autor ih samo prenosi bez ikakvih dodataka:

U njegovim [tj. Ibn ‘Arabijevim] učenjima nema nikakve razlike između obožavanja kumira i obožavanja Jednog Boga jer je on rekao da ko god obožava neko slučajno biće, on ustvari ne obožava nikog drugog doli Allaha. On je također rekao u *Fuṣūṣu*: ‘Transcendentni Bog je Biće za koje postoji sličnost (*muṣabbah*). Pored toga, on kaže da ko god učini sedždu kumirima, on je, po njegovom mišljenju, vrlji i učeniji on onoga ko ne vjeruje u kumire, zaključivši da je napuštanje obožavanja kumira ustvari neznanje.

U *Fuṣūṣu*, u dijelu u kojem govori o Nūḥu i njegovom narodu, on kaže da je njihovo neznanje Istine jednako njihovom napuštanju obožavanja kumira poput Wadda, Lawā‘a, Ya‘gūṭa, Yā‘ūqa i Našra; On je u svom *Fuṣūṣu* napisao da ko god za sebe tvrdi da je Božanski, njegova tvrdnja ne treba biti odbačena. Svi ovi, ali i brojni drugi primjeri, a koji su suprotni Vjerezakonu, ukazuju na njegovo učenje da je bitak Nužno Postojećeg jednak i identičan bitku svih slučajnih stvorenja; u suprotnom njegova tvrdnja da je obožavanje kumira isto što i obožavanje Boga ne bi bila istinita. Jasno je, pak, da božanski izliv bitka u slučajna bića ne može biti predmet obožavanja; neka nas Bog zaštiti od takve stranputice i takvih vjerovanja.

U sljedećem paragrafu autor navodi ono što se može smatrati jedinim logičkim i pravnim ishodom tako izopačenih vjerovanja:

To je razlog zašto su ga ljudi Vjerezakona osudili kao nevjernika i bezbošca. Još za života je udaran po šiji, pa je jednako i muftija svog vremena, najučeniji među islamskim učenjacima Sa‘dī Ćelebi njega osudio kao nevjernika i bezbošca; nakon njega, muftija svog vremena i najučeniji među ulemom svog vremena, Ćivizade, osudio ga je kao nevjernika i bezbošca, uključujući i sve one koji dijele njegova [Ibn ‘Arabijeva] mišljenja i uvjerenja jer oni

time uništavaju temelje islama; Bog je njegov i njihov neprijatelj i na ovom i na budućem svijetu. Što se tiče njegove kazne na ovom svijetu, on je uništen udarcem u šiju, a na budućem svijetu njega, njegove sljedbenike i njegove simpatizere čeka bolna kazna. On je osnovao školu *vudžudija* i rekao da je zbilja bitka ustvari Apsolutni Bitak koji je identičan s Božanskom esencijom. Božija esencija je bitak pojavnih slučajnih stvorenja. Takva tvrdnja nalaže zaključak da su sva bića nužna, a ne slučajna, kako se može raspoznati u njegovim brojnim navodima u *Fuṣūṣu* gdje se kaže: da nije kolanja (*sarayān*) Boga u njima, ona ne bi bila. Druga posljedica takvih uvjerenja jest da Nužno Biće nema nikakvog utjecaja na slučajna bića jer su oni, po njegovom mišljenju, isto. Apsurdnost utjecaja nečega na samo sebe je očigledna. Krajnja posljedica tog vjerovanja je uklanjanje Stvoritelja, neka je On Uzvišen i Slavljén visoko iznad svega toga, kao i poricanje svih poslanika i izaslanika, te poricanje objavljenih knjiga. Stoga, budi pažljiv i drži se postranu od škole sufija koji slijede *wuġūdī* vjerovanja i učenje o inkarnaciji kao što je mezheb autora *Fuṣūṣa* jer on je jedan od njihovih predvodnika.<sup>373</sup>

Iako autor ovog pamfleta pokazuje malo originalnosti, jer i optužbe i zapaljiva retorika koju koristi odavno su već bili dijelom glavnih tokova antiakbarijanskog diskursa, jedan broj navoda u njegovom djelu vode do nekoliko važnih zaključaka. Nedvojbeno je i očigledno da je Nābī b. Turĥān dosljedan predstavnik mnogih visoko pozicioniranih osmanskih učenjaka koji su bili ogorčeni protivnici Ibn ‘Arabīja i njegovih učenja u osmanskom vjerskom miljeu. Ono što u njegovom prikazu privlači pažnju jest sudbonosni obrat koji se desio u životu i karijeri Ibn ‘Arabīja pred kraj života: prvo je bio priznat ne samo kao jedan od pripadnika staleža uleme, već kao jedan od njihovih predvodnika, da bi potom postao sve suprotno od toga. Jednako važnim čini se i autorovo prihvatanje Ibn ‘Arabīja kao jednog od predvodnika šejhova (*mašāyih*) što u ovom periodu i u osmanskom kontekstu ima neskrivene sufijske konotacije i čini se da je proturječno Nābījevom općem odbacivanju sufizma. Uskoro, prema mišljenju Nābīja,

<sup>373</sup> Gazi Husrev-begova biblioteka u Sarajevu posjeduje zanimljiv prijepis rukopisa tog antiakbarijanskog djela koji je bio u posjedu izvjesnog Abdullatif Đulbija, provincijskog muftije u Novoj Varoši 1869. godine, a koji je umro u Ulcinju 1939. godine. Rukopis je napisao muftija, uredno prepisavši sadržaj u svesku uz brojne popratne napomene na marginama. Sve su prilike da ga je muftija koristio kao priručnik. Pogledati: ĞB R-5114. Al-Sīnūbījeva *Risāla* u tom rukopisu nalazi se na fol. 63-65.

Ibn 'Arabī je dopao na stazu zla. Čitatelj jedino može zabilježiti izvjesnu dozu žaljenja zbog toga što Ibn Kemalov *muid* nije detaljnije razradio svoje stajalište; ostaje nam samo da nagađamo u kojem tačno trenutku, u kakvim okolnostima i kojim povodom se taj navodni sudbonosni obrat pravca desio kod Ibn 'Arabīja, te šta bi mogli biti uzroci tomu.

S obzirom na to da su svi navodi koje Nābī donosi o Ibn 'Arabījevom stvarnom ili navodnom učenju izvedeni iz *Fuṣūṣa*, to mora biti polazna pretpostavka: da je pisanje *Fuṣūṣa* označilo prekretnicu u načinu na koji su islamski učenjaci i zajednica vjernika pristupali Ibn 'Arabīju. Iako je izazovno prihvatiti to tumačenje, s druge strane nije moguće zanemariti činjenicu da je većina doktrina koje Nābī navodi bila uključena i u ranijim Ibn 'Arabījevim djelima, makar u nagovještaju ili nekoj gruboj skici. Kako god stvar bila s tim, jasno je da se obrat u percepciji, i recepciji, desio znatno prije osmanskog doba, i prema svjedočenju autora, još za Ibn 'Arabījeva života.

Pozivajući se na pravna mišljenja osmanskih uglednika kao što su Çivizade i Sa'dī Çelebi, Ibn Kemalov *muid* jasno pokazuje da odobravajući odnos prema Ibn 'Arabīju koji je svojom fetvom ispoljio njegov učenjački pokrovitelj nije ni u kom slučaju bio jedini, ili čak dominantan, u njegovo vrijeme. Zapravo, sasvim suprotno je slučaj: Ibn Kemalova fetva ostaje usamljena u poređenju s brojnim oprečnim pravnim mišljenjima, od kojih su mnoga i formulisana nakon i zbog Ibn Kemalove fetve, a koju su izdali njegovi najbliži suradnici i kolege: Sa'dī Çelebi, Nābī b. Turḥan i Çivizade. I dok se u slučaju Sa'dija Çelebija i Çivizadea razlika u stavovima može barem djelomično pripisati i često prisutnim osjećajem rivaliteta među najvišim ešalonima ulemanske hijerarhije, takva karakterizacija stava bila bi teško zamisliva u slučaju Ibn Turḥana koji je bio Ibn Kemalov štićenik i čija je karijera, prema ustaljenoj praksi vremena, uglavnom zavisila od njegovog pokroviteljstva. Mnogo detaljnija diskusija o sufizmu i akbarijanskim učenjima, koja su prema mišljenju autora u osnovi sufizma, nalazi se u trideset i osmom poglavlju Ibn Turḥanovog glavnog djela *Hayāt al-qulūb*.<sup>374</sup>

<sup>374</sup> Pogledati: *Hayāt al-qulūb*, ĞB R – 3771, fol. 45a-126b. Ibn 'Arabījeva učenja se posebno razmatraju pod poglavljima *Halvetiye* i *Wuğūdiye* na fol. 153b-154b; pitanje vjerovanja faraona i jasne reference na Šejha nalaze se u odvojenoj raspravi na fol. 155b-156b.

## Sa‘dī Çelebi

Još jedan veliki osmanski učenjak koji je izdao svoju fetvu o Ibn ‘Arabiju bio je Sa‘dī Çelebi. Njegova učenjačka karijera razvijala se gotovo istovremeno s onom Ibn Kemala, pa su u jednom trenutku dvojica učenjaka zauzimala dva najviša položaja u hijerarhiji učenjaka u Carstvu. Dok je Ibn Kemal služio kao šejhu-l-islam, Sa‘dī Çelebi je obavljao dužnost muftije Istanbula i u toj funkciji je skupa s Ibn Kemalom učestvovao u istrazi i suđenju Oĝlan šejhu. Sa‘dī Çelebi je po smrti Ibn Kemala naslijedio njegov položaj šejhu-l-islama. Osmanske hronike donose različite i nerijetko suprotstavljene informacije o životopisu Sa‘dī Çelebija. Trojica osmanskih biografa navode da je porijeklom iz ne manje od tri različita mjesta: Samsuna, Kastamonua i Sinopa. Većina ističe Kastamonu kao izvjesno mjesto rođenja. Njegova karijera slična je karijeri drugih osmanskih učenjaka: u ranoj životnoj dobi došao je u Istanbul, okončao studij preliminarija pred ocem, a zatim obrazovanje nastavio kod “uleme vremena”. Njegov glavni učitelj, čije ime se spominje u *al-Šaqā’iqu* i kod kojega je Sa‘dī Çelebi dosegnuo stupanj *mulāzima* bio je Mula Muḥy al-dīn al-Samsūnī.

Müstakīmzade je usamljen u tvrdnjama da je Sa‘dī Çelebi učio pred Ibn Kemalom i da je služio kao njegov *fetva emini* u vrijeme kada je potonji obavljao funkciju muftije. Kako je već bilo uobičajeno, prije nego je dobio viša namještenja, Sa‘dī Çelebi je podučavao na medresama važnih znanstvenih središta Carstva.

O Ibn ‘Arabiju i njegovim učenjima Sa‘dī Çelebi je izdao fetvu čiji prijepisi su brojni i nalaze se raštrkani po mnogim rukopisima.<sup>375</sup> Prva uočljiva osobenost teksta je njegova neuobičajena dužina: dio koji bi trebalo biti pitanje ustvari sačinjava popis osuda i optužbi protiv Šejha i njegovih sljedbenika, a odgovor, kako ga donosi Sa‘dī Çelebi, jednako je detaljan i razrađen. Tekst fetve je sljedeći:

Kakvo je mišljenje časnih učenjaka i predvodnika vjernika o tim pitanjima i problemima [koji su sadržani u] knjizi koja je u rukama ljudi a čiji autor umišlja da ju je napisao i dostavio narodu s dopuštenjem Poslanika, mir neka je na njega, tokom jedne duhovne vizije; on još umišlja i da je Poslanika vidio i

<sup>375</sup> Arapski izvornik fetve koji je korišten nalazi se u: SK Hacı Mahmud 2680, fol. 69-72.

da je s njim razgovarao. Njegova knjiga suprotna je onome što je objavljeno u objavljenim spisima i u suprotnosti je s porukom koju su donosili Njegovi poslanici, neka je na sve njih Njegov blagoslov i mir. Od stvari koje on kaže jest da je Adem, mir neka je s njim, imenovan čovjekom jer je on Bogu isto što je zjenica (*insān*) ljudskom oku, kroz koju On vidi, pa je nazvan vidom i gledanjem. Na drugom mjestu kaže da je Transcendentni i Nedokučivi Bog Biće za koje postoji sličnost (*mušabbah*). O Nūhovom narodu on je rekao da ako bi napustili obožavanje kumira poput Wadda, Sawa'a, Yağuta, Ya'una i Našra, da bi tada bili u neznanju prema Bogu u jednakoj mjeri u kojoj bi napustili kumire. Pored toga, rekao je da Istiniti posjeduje lice (*wağh*) u svakoj stvari koja je predmetom obožavanja i da će to lice prepoznati samo ljudi duhovne snage, dok će oni koji ju ne posjeduju biti u neznanju [i neće moći da ga prepoznaju]. Onaj koji obožava svjestan je koga obožava i u kojem liku će se [predmet obožavanja] ukazati. Razaznavanje i višestrukost su samo priviđenje. Kasnije, o Hūdovom narodu on navodi da su oni stekli stupanj krajnje bliskosti i da je za njih udaljenost uklonjena. Za njih ne postoji pojam pakla, a takovrsnu bliskost su zavrijedili svojim vrlinama i zaslugama. Njihovo urođeno i ugodno osjećanje bliskosti Bogu nije nezasluzeni dar koji im je Uzvišeni darovao, već postignuće koje su stekli i zaslužili svojim vrlinama i bogoslužjem jer su bili na Pravom putu koji vodi Gospodaru. Autor također u njoj [odnosno knjizi, pretpostavka je u *Fuṣūṣu*] poriče Božiju prijatnju paklenim ognjem onima koji su zaslužili kažnjavanje. Da li je onaj ko prihvati ta uvjerenja nevjernik (f. 69b) ili ne? Da li je onaj ko je zadovoljan ovakvim uvjerenjima nevjernik ili ne? Da li je onaj ko je punoljetan i zdrave pameti i ko čuje ovakve riječi pa ne reaguje ni na koji način, ni jezikom ni osudom u srcu, grješnik ili ne? Dostavi nam jasnu fetvu jednostavnim jezikom, neka te Bog nagradi onako kako je On obećao da će učiniti i onoliko koliko se ti posvetiš istini i njenom pojašnjavanju, zato jer bezbošci putem ove knjige prikazuju nevjerstvo kao vjerovanje, neznanje kao znanje, širk kao jedno-boštvo i pobunu kao pokornost. U njihovim očima, niti prestupnik zaslužuje kaznu niti ima ikakve razlike između obožavanja kumira i obožavanja Boga. Nezainteresovanost i zapostavljanje [takve situacije] šteti slabima i onima koji nisu umješni u znanju. Od Boga pomoć tražimo i na Njega se oslanjamo kako bismo porazili bezbožnike i popravili naše stanje, kao i stali na put zabludi da se ne bi proširila. Allah zna najbolje.

Odgovor:

Neka vam se Allah smiluje. Uistinu, Uzvišeni govori Istinu i On upućuje na Pravi Put. Šta god da taj spis (*ṣaḥīfa*) sadrži od užasnih i niskih riječi odbače-

no je i prema tradicionalnim i prema racionalnim učenjima islama. Neke od njih su puko i ispravno filozofiranje, dok su druge čista zabluda i nevjerstvo, otpadništvo od islama i izlazak iz njega. To je konsenzus svih muslimana. [Ta učenja su] negiranje temeljnih načela islama i odbacivanje jasnog govora Uzvišenog Stvoritelja. Ko god vjeruje u to, ili ko je u dilemi ili ko sumnja [da naprijed iskazano nije istina] počinio je čin nevjerstva prema Uzvišenom Bogu. Ukoliko ustraje u svom nevjerstvu i ne pokaje se, treba biti pogubljen sabljom Vjerozakona. Obaveza je svakog muslimana koji čuje te nastrane riječi da im se suprotstavi opovrgavanjem i da obznani njihovu iskvarenost. To će se ubrajati u dobra djela i zavrijedit će Božiju nagradu na Sudnjem danu. To je jednako uklanjanju zapreka i štete s puta muslimana. Od Boga pomoć tražim i Njemu se utječem.

Napisao siromah Sa‘dī, neka budu oprosteni njegovi grijesi.

Ništa u tekstu ne nagovještava u kojoj funkciji je Sa‘dī Çelebi dao svoje mišljenje o Ibn ‘Arabiju; nije jasno da li je odgovor dao kao muftija Istanbula ili kao šejhu-l-islam. Tekst fetve otkriva žudnju da se optimalno razvije njen društveni učinak naglašavanjem kolektivne obaveze muslimana da naređuju dobro i odvrćaju od zla, što nije, kao kod Ibn Kemala, samo obaveza vladara već i cijele zajednice.<sup>376</sup>

Kao što je općenito slučaj, i ovdje je najvažniji dio fetve pitanje. Taj dio je pomno izgrađen kako bi sugestijama pripremio teren za muftijin odgovor. Terminološke istančanosti arapskog jezika mobilisane su za diskvalifikaciju Ibn ‘Arabija: njegove ideje su predstavljane kao ishod *za‘ma* – neutemeljenog ličnog mišljenja, uobrazilje koja nema osnova u izvorima islama (*manqūl*) ili racionalnoj tradiciji učenjaštva (*ma‘qūl*). Kao takva, učenja bazirana na primisli i nisu doli nagađanje i onaj ko to praktikuje ne zaslužuje bilo kakvo ozbiljno razmatranje ili učenjački tretman. Pored toga, pod ozbiljnu sumnju i ovdje je dovedena tvrdnja o natprirodnom ishodištu njegovih knjiga koje sadrže ideje suprotne Knjizi. Teško je oduprijeti se utisku da pitanje, ili bolje rečeno cijeli niz pitanja koja su sadržana

---

<sup>376</sup> Takva društvena obaveza uleme i muslimana općenito proizilazi upravo iz situacija koje pitalac opisuje: ‘zanemarivanje [te situacije] nanosi štetu slabima i onima koji nisu upućeni u vjerske znanosti’. Jedan od važnih zadataka uleme u muslimanskoj zajednici upravo jest da uspostavi i održava društveni poredak štiteći najslabije njegove članove od opasnosti da dospije u zabludu ili stranputicu.

u ovoj fetvi ne otkrivaju pojedinca ili grupu koja nastoji razriješiti vlastite dvojbe i dileme. Ono što je obično pitanje i zabrinutost, ovdje je ništa doli slabo prikrivena sugestija. Ne bilježi se nikakva sumnja. Pitalac izlaže svoj slučaj protiv Ibn ‘Arabīja i njegovih učenja istovremeno donoseći vlastiti sud prije nego muftija išta kaže: Ibn ‘Arabī je već otpadnik, nevjernik i njegova djela su u širokom opticaju u društvu unatoč tome što sadrže krivovjerna učenja i štetne zamisli. Jedina namjera jest priskrbiti zvanično odobravanje s najviše pravne instance za niz čvrsto formiranih ideja koja se tiču Šejha i njegove škole mišljenja.

Druga mogućnost je da se muftija poslužio metodološkim trikom kako bi obznanio svoje gledište o Ibn ‘Arabīju u formi navodno zatražene fetve. Apstrahiranost pitaoca i određene sličnosti koje su primjetne u dva glavna dijela teksta, u pitanju i u odgovoru, ostavljaju tu mogućnost otvorenom.

Oskudne informacije koje su dostupne o muftijinom obrazovanju i učiteljima otežavaju bilo kakav pokušaj slijeđenja njegovih izričito negativnih stavova o Ibn ‘Arabīju natrag do njihovog izvora. ‘Atā’ī donosi tekst prijepisa idžaze koji je navodno napisao sam muftija, u kojem se spominju neki njegovi učitelji. Jedino ime u tom dokumentu koje se s bilo kakvom razinom pouzdanosti može povezati s raspravama o Ibn ‘Arabīju je ime šāfi‘ijskog kadije i učenjaka iz Egipta, Abū Yaḥyā Zakariyyā al-Anṣārīja (u. 926./1519.), koji je Sa‘dī-efendiji izdao diplomu. S obzirom na to da nije zabilježen muftijin odlazak u Egipat, jedina mogućnost je da je znanstvena razmjena među njima obavljana dopisno i da on nikada nije sreo svog učitelja. Ta okolnost može eventualno objasniti oštru razliku između Sa‘dī-efendije, ogorčenog protivnika Ibn ‘Arabīja kako je već uočljivo iz njegove fetve, i držanja Abū Yaḥyā al-Anṣārīja koji se tradicionalno smatra gorljivim pristalicom Šejha, o kojem je obznanio i zvanični stav koji se često predstavlja kao fetva.

U svom djelu pod naslovom *Asnā al-maṭālib fī šarḥ rawḍ al-ṭālib*<sup>377</sup> koje se bavi šāfi‘ijskim fiqhom, šejhu-l-islam al-Anṣārī, tumačeći pitanje otpadništva, navodi slučaj Ibn ‘Arabīja. Ondje al-Anṣārī kaže:

<sup>377</sup> Izvorni rad pod naslovom *Rawḍ al-ṭālib* je kompendijum iz oblasti šāfi‘ijskog prava koji je napisao Imām Ibn Abī Bakr al-Maḳarrī al-Yamānī.

Ibn ‘Arabī i njegova skupina (*tā’ifa*) dobri su muslimani i njihovi iskazi slijeđe tradicionalnu terminologiju koju su koristili sufije koji su živjeli prije njih; ono što se njihovim riječima misli je tačno i ispravno. Bogougodni položaj Ibn ‘Arabija potvrdili su brojni učenjaci koji su i sami dosegнули krajnji stupanj znanja, a među njima su šejh Tāğ al-dīn b. ‘Ataullāh, šejh ‘Abdullāh al-Yāfi‘ī i mnogi drugi. Kada ‘*ārif*‘ zaroni u okean tevhida i ‘*irfāna*‘ tako da njegovo biće bude utopljeno i zatrto Božijim Bitkom i kada njegovi atributi nestanu u Božijim atributima, kada postane potpuno nesvjestan svega osim Njega, desi se da izgovori neke riječi i iskaze koji nalikuju iskazima kojim se nagovještava inkarnacija ili sjedinjenje (*ittihād*), a to je zbog nedostatka odgovarajućih riječi kojima bi opisao svoje iskustvo i svoje stanje bivanja. To, međutim, nije slučaj. I tada reče: kunem se Bogom tri puta. Šejh [Ibn ‘Arabī] je napisao ono što je otkrio i spoznao, a otkrio je samo ono što je iskusio i osvjedočio: slike zbilja kakve jesu. Ljudski razum je zbunjen i izgubljen kada se s njima suoči i to je zato što ljudsko rasuđivanje ne dopire do tamo. Ono što je priličnije jest da se čovjek prepusti i preda šejhu Ibn ‘Arabiju, neka Bog učini njegovu plemenitu tajnu posvećenom.

Muftiju Arapa pitali su o Ibn ‘Arabiju, pa je rekao: ‘On je učeniji o svakoj grani znanja od onih koji joj pripadaju’. Zatim rekoše: ‘Šta misliš o njegovom znanju?’, a on odgovori: ‘Pokoravanje’.<sup>378</sup>

U svjetlu te jednoglasne potvrde Abū Yaḥyā al-Anšārīja, mora se potražiti alternativni izvor Sa‘dī-efendijinog snažnog opovrgavanja Ibn ‘Arabija i njegovih ideja; moguće ga je pronaći u djelima jednog drugog učenjaka, Ibrāhīma al-Ḥalabīja al-Ḥanafīja (u. 956./1549.) koji je s muftijom imao veoma blizak odnos, a sam je bio čvrst protivnik Šejha. Nakon što je okončao obrazovanje u Damasku i Kairu, pozornicama rasprava o pravoaljanosti Šejha, Ibrāhīm al-Ḥalabī je 905./1500. godine stigao u Istanbul gdje je služio kao imam Fatihove džamije i istovremeno predavao na medresi Dār al-Qurrā’ koju je osnovao Sa‘dī Ćelebi. Napisao je dva očevitno antiakbarijanska teksta: prvi *Ni ‘mat al-dārī ‘a fī nuṣrat al-šarī ‘a*<sup>379</sup>

<sup>378</sup> Veoma jasno, potrebno je potpuno predavanje istinitosti akbarijanskih učenja, što je jedan od isključivih prerogativa Ćasnog Kur’ana koji se ovdje prenosi i na Ibn ‘Arabijeva djela. SK Nâfiz Paşa 685, fol. 5b; Abdurrezzak Tek, op.cit, str. 283.

<sup>379</sup> ĆB R-924/2, fols. 53b-84a; kroz cijeli tekst iznose se dvije osnovne optužbe protiv Ibn ‘Arabija, a to su *kufir* i *ilhād* za koje autor donosi dugačke navode iz njegovih djela koji ih, navodno, potkrepljuju.



i drugi *Tasfīh al-ġabī fī tanzīh Ibn 'Arabī*,<sup>380</sup> koji predstavlja odgovor na al-Suyūfījevu poslanicu. Prvo djelo su svojim potpisima ovjerali Sa'dī Çelebi i njegov nasljednik Çivizade.<sup>381</sup>

## Çivizade

Nasljednik Sa'dī-efendije na položaju šejhu-l-islama bio je Mula Muḥy al-dīn Muḥammad b. Ilyās, poznatiji po nadimku Çivizade, koji je još jedan u nizu osmanskih najviših vjerskih autoriteta koji je, nakon Ibn Kemala i svog prethodnika, izdao pravno mišljenje o Ibn 'Arabīju. Njegov život i karijera ispoljavaju nekoliko neobičnih karakteristika koje su nagnale osmanske biografe da s posebnom pažnjom zabilježe obrate njegovog života. S obzirom na to obilje biografskog materijala o Çivizadeu, moguće je uspostaviti čvrstu hronologiju njegovih učenjačkih i administrativnih namještenja i djelatnosti. Izvorno iz okoline mjesta Menteşe,<sup>382</sup> Çivizade je bio potomak ugledne porodice s dugom ulemanskom tradicijom.

Svoje prvo obrazovanje stekao je pred ocem, Mula Çivijem koji je bio ugledni muderis. Po već ustaljenom obrascu, nakon očeve smrti Çivizade se posvetio izučavanju vjerskih znanosti pred mnogim cijenjenim osmanskim učenjacima čiji broj i čija imena variraju u različitim izvorima. Popis koji se može sastaviti na osnovu imena koja su spomenuta u svim biografskim izvorima uključuje učenjake poput Sarı Göreza, čije pravo ime je bilo Nūr al-dīn Ḥamza b. Yūsuf al-Qarasuwī; Tacibeyzade Sa'dī Çelebi<sup>383</sup>; Mula Fenārīzade Muḥy al-dīn Çelebi u čijoj službi je Çivizade bio za vrijeme boravka u Hadim 'Alī Pašinoj medresi; Mula Mehmed Paşa, u medresi Kalenderhane. Nedvojbeno dva najvažnija imena među njegovim učitelji-

<sup>380</sup> GB R-924/3, fol. 84b-162a.

<sup>381</sup> Za više pojedinosti pogledati: Özen, str. 326. Çivizadeova ovjera tog djela nalazi se navedena dolje na str. 228.

<sup>382</sup> Süleyman Saadeddin Efendi Müstakımzade, *Devhat ül-meşayih*, Çağrı yayınlari, Istanbul, 1979, str. 19 (dalje u tekstu: Müstakımzade).

<sup>383</sup> Osmanski učenjak, pjesnik i kaligraf (u. 922./1516.) kojega ne treba miješati sa Sa'dijem Çelebijem, šejhu-l-islamom.

ma su šejhu-l-islam Mula Sa‘dī Çelebi preko kojega je Çivizade dosegnoo stupanj *mulāzima*, te Mula Qara Bali čiji je *muid* kasnije postao.

Ime koje se svakako ističe, u smislu naših razmatranja, je Fenārīzade Muḥy al-dīn Çelebi. Postoje određene indicije da je odnos između dvojice učenjaka krenuo u pogrešnom pravcu ličnog animoziteta i netrpeljivosti od samog početka. Tako, na primjer, Tamīmīzade donosi prikaz događaja koji ne samo da je pokrenuo netrpeljivost, već vrlo vjerovatno njihov odnos pretvorio u otvoreno neprijateljstvo. Prema njegovim navodima, Çivizade je isprva bio otišao studirati kod Fenārīzadea u Hadim ‘Alī Pašinoj medresi, no prije nego je i počeo s ozbiljnim studijama, mladi Çivizade promijenio je mišljenje i umjesto toga otišao studirati kod Mula Mehmed Paše.<sup>384</sup> Taj je obrat Fenārīzade doživio kao tešku i javnu uvredu zbog koje nije propuštao priliku da Çivizadea osudi u javnosti i u svojim djelima. Taj nesuđeni odnos uskoro će doživjeti još jedan udarac. Kada se na Sahn medresi 935./1528. godine otvorilo mjesto muderisa, Çivizade je pristupio znanstvenom natjecanju s ostalim kandidatima za taj položaj: Kılıçzade Ishāq Çelebijem i Isrāfīlzadeom, a koje se odvijalo pred komisijom koju su činila dvojica kadiaskera tog vremena Fenārīzade Muḥy al-dīn i Qādirī Çelebi. Prema navodima Mecdija, natjecatelji su morali napisati kratku poslanicu o određenoj vjerskoj temi u periodu od tri mjeseca i ti radovi bi kasnije bili pregledani i ocijenjeni. U tom natjecanju, Çivizade je poslanicom o kritici prenositelja hadisa pobedio svoje protivnike, ali na mjesto muderisa nije imenovao prvenstveno zahvaljujući intervenciji Fenārīzadea.<sup>385</sup>

Teško je razlučiti da li su dijametralno suprotna gledišta o Ibn ‘Arabiju i njegovom znanstvenom i duhovnom naslijeđu koja su zauzela dvojica istaknutih osmanskih učenjaka bila uzrok ili posljedica njihovih narušenih ličnih odnosa i međusobne netrpeljivosti.

Çivizadeovo protivljenje Ibn ‘Arabiju predstavljeno je u toj mjeri izraženo i agresivno da je prema nekim verzijama njegovog životopisa moglo biti razlog zbog kojeg ga je sultan Süleyman uklonio s položaja šejhu-

---

<sup>384</sup> Pogledati: Repp, str. 246.

<sup>385</sup> Ibid.

l-islama.<sup>386</sup> Ipak, tu je pretpostavku teško prihvatiti iz nekoliko razloga.<sup>387</sup> Protivljenje ili podrška Ibn 'Arabīju sami po sebi teško da bi se mogli smatrati dovoljnim razlogom za smjenu; takva pretpostavka ujedno bi Çivizadea nepravedno izdvojila kao jedinstvog u njegovoj kritici Ibn 'Arabīja, što sasvim izvjesno nije slučaj. Kao što je slučaj i s drugim osmanskim učenjacima koji su bili protivnici Šejha, Çivizadeovo protivljenje nije bilo kratkoga vijeka i popimalo je različite pojavne forme, prožimajući njegova djela. Fetve su samo najočigledniji primjeri tog učenjačkog stava jer u izolaciji, na jednom mjestu, kratko i bešćutno donose presudu.

Takvih fetvi o Ibn 'Arabīju Çivizade je izdao nekoliko. Umjesto jedne zbirne fetve u kojoj bi bile pobrojane sve kontroverze glede Ibn 'Arabīja kao što je slučaj kod Sa'dīja Çelebija, on je izdao tri kratke fetve u kojima odvojeno tretira neka pitanja. Fetve su dostupne u brojnim prijepisima razasutim po rukopisnim kodeksima. Jedna karakteristika Çivizadeovih fetvi jest da su sve tri napisane na turskom jeziku.

Prvi tekst:

Pitanje: S gledišta Vjerozakona, kakav je pravni status osobe koja tvrdi da zna ono što je šejh Muḥy al-dīn Ibn al-'Arabī izrekao u svom djelu *Fuṣūṣ al-ḥikam* o tome da je pečat bogougodnika iznad Pečata poslanika, i također ono što je rekao u djelu *al-Futūḥāt al-makkiyya* da 'Ja sam pečat bogougodnika'? Kakav je status osobe koja kaže tako nešto i da li je njoj dozvoljeno da tako kazuje?

Odgovor: Postaje *kāfir*, neka nas Allah toga sačuva.

Drugi tekst:

Pitanje: Da li osoba koja slijedi Ibn 'Arabījeve poglede i učenja i tvrdi da su oni istina, može predvoditi molitvu muslimanima? Da li je takva molitva ispravna?

Odgovor: Svako ko razumije značenje *Fuṣūṣa*, djela koje je napisao Ibn 'Arabī, ko slijedi ta učenja i tvrdi da su ona istinita, taj je nedvojbeno otpadnik od vjere i sebe ne može spasiti čak ni pokajanjem. Šejh Mehmed.

<sup>386</sup> Peçevi, *Tarih*, str. 49; Müstakimzade, str. 20.

<sup>387</sup> Druga dva opravdanja za taj potez koja se često navode su Çivizadeovo oprečno mišljenje o dopuštenosti *maṣḥa*, i dopuštenosti novčanih vakufa (*waqf al-nuqūd*), čime je istupio iz pravnog konsenzusa učenjaka. Pogledati: Repp, str. 250.

Treći tekst:

Pitanje: Kakav je pravni status Zejda koji tvrdi da je Faraon umro kao musliman?

Odgovor: Neophodno je pokajanje. Šejh Mehmed.

Šejh i njegovi sljedbenici su tako sumarno osuđeni razornom terminologijom kao otpadnici od vjere i bezbošci. Fetve o Ibn ‘Arabiju koje je izdao Čivizade imaju oba aspekta: doktrinarni i praktični, pa istovremeno spadaju u obje te kategorije. No muftija je bio rad iskazati svoje antiakbarijansko raspoloženje i stav i mimo pravnog diskursa, na mjestima i prilikama kada njegovo mišljenje o Šejhu nije bilo striktno traženo, kao što je slučaj s fetvama. Jedan od tekstova koji funkcioniše kao fetva je Čivizadeova ovjera relativno dobro poznate poslanice izrazito antiakbarijanske provenijencije pod naslovom *Ni ‘mat al-ḍarī‘a fī nuṣrat al-šarī‘a*, koja je, sudeći prema broju danas dostupnih prijepisa u rukopisnim zbirkama, bila u širokom opticaju u osmanskim intelektualnim krugovima.

Prijepis tog djela iz kolekcije Yeni Cami sadrži ovjeru (*taqriz*) na prvoj stranici koju je napisao šejhu-l-islam i u kojoj se navodi:

Ovo je prijepis potpisa šejhu-l-islama i muftije vremena, preminulog Čivizade ‘Alī-efendije

Ova knjiga [tj. *Ni ‘mat al-ḍarī‘a ...*] odlična je, mnogo poštovana i dobro primljena među učenjacima i u njoj se izlaže odbacivanje neispravnih učenja škole *wuḡūdiyya*, posebno Ibn ‘Arabija al-Ṭā’ija koji je skrenuo s Pravog puta. Neka bude znano to, braćo moja, da ko god sazna šta je Ibn ‘Arabī izrekao pa se nakon toga suzdrži da ga progłosi nevjernikom, postaje sam nevjernik na isti način na koji neko ko odbija da ustvrdi nevjerstvo Jevreja i kršćana postaje nevjernik. Napisao siromah ‘Alī, poznat kao Čivizade.

Iako se ovdje navodi neuobičajeno kao ‘Alī-efendi, jasno je iz titule šejhu-l-islama da se radi o Muḡy al-dīn Mehmed Čivizade koji se najčešće imenuje kao Muḡy al-dīn, šejh Mehmed, ili prosto Čivizade. Njegovo protivljenje učenjima Ibn ‘Arabija sastojak je svih njegovih djela čiji se isječci često prizivaju u debatama o pravovaljanosti Šejhovih doktrina.

U rukopisu u kolekciji SK Kılıç Ali Paşa,<sup>388</sup> nalazi se isječak iz neimenovanog djela Çivizadea u kojemu on raspravlja o terminima nevjere i otpadništva. Povlačeći intrigantnu crtu razlikovanja, šejh kaže:

Poglavlje o riječima koje predstavljaju nevjerstvo. Ko god kaže: 'Ja sam vjerovanja Faraona ili Iblīsa', ili kaže: 'Moje vjerovanje je slično vjerovanju Faraona ili Iblīsa' zasigurno je postao nevjernik. Ako kaže: 'Ja sam Faraon ili ja sam Iblīs', to nije čin nevjerstva.

Katalog osuđujućih termina ostaje nepromijenjen: Ibn 'Arabī i svako onaj koji slijedi njegova učenja bez izuzetka se imenuju kao: *kāfir*, *mulhid* i *zindīq*. Stoga je važno, koliko je moguće, ispitati te termine i uvidjeti koje su to njihove krajnje pravne posljedice. Sretna okolnost je da imamo odvojenju poslanicu o značenju riječi *zindīq* i razlikama između tog termina i drugih sličnih koji su muslimanski pravnici Osmanske države koristili u svojim presudama i mišljenjima; poslanicu je napisao niko doli Ibn Kemal. Njegova istaknuta uloga u suđenjima za krivovjerje koja su se desila tokom njegove karijere čine navedenu poslanicu još značajnijom jer nam donosi njegovo razumijevanje značenja tih termina; razumijevanje koje je vjerovatno bilo zajedničko i njegovim kolegama tokom XVI stoljeća.

Na početku kratke poslanice po imenu *Risāla fī taṣḥīḥ lafẓ zindīq wa tawdīḥ ma'nāhi al-daqīq*, navodeći ranije izvore, autor slijedi etimološko ishodište termina *zindīq*, navodeći pri tome dvije mogućnosti: to je arabilirani oblik perzijske riječi *zindah* (u značenju živi), ili je došlo od Zandi, u značenju sljedbenik Zand Aveste, pri čemu Ibn Kemal otvoreno naginje prvom objašnjenju. On, također, navodi da mnogi islamski autoriteti riječ *zindīq* smatraju istoznačnicom s *dahrī*, što je skupni naziv za materijaliste i bezbošce u islamskom hereziografskom vokabularu. Dok je etimološko objašnjenje koje autor donosi prilično nejasno, kada je riječ o značenju tog termina u muslimanskom kontekstu vremena, Ibn Kemal kaže:

*Zindīq* je svako onaj ko je napustio nebeske [odnosno, objavljene] vjere, poričući valjanost jednog ili više njihovih principa o kojima se sve one slažu.

S obzirom na to da su sve vjerske tradicije uključene, ne postoji izravna semantička veza između *zindīqa* i drugih sličnih termina poput *kāfir* i

<sup>388</sup> SK Kılıç Ali Paşa – 496, fol. 143b.

*murtadd*. Umjesto toga, uspostavlja se dodatna podjela između muslimanskih *zindīqa* i *zindīqa* općenito; samo ovi prvi mogu biti smatrani otpadnicima jer su odbacili islam. U tekstu poslanice navodi se cijeli spektar devijacija s Pravog puta koji sadrži termine poput: *kāfir* onaj ko nema *īmāna* ili islamskog valjanog vjerovanja; *munāfiq* kao neko ko javno iznosi vjerovanje ali to njegova djela ne potkrepljuju; *murtadd* (otpadnik) je termin rezervisan za one koji napuste neko od osnovnih načela islama. U zavisnosti od toga o kojem načelu je riječ, spektar se dalje razlaže na *mušrike* ili mnogobošce; *kitābīje* koji slijede neku od ranije objavljenih nebeskih knjiga i čije odbacivanje Posljednjeg Poslanika jasno označava njihovo nevjerstvo; *dahrī* (materijalist) koji vjeruje u vječnost stvorenoga svijeta; *mu‘aṭṭil* koji odbacuje vjerovanje u stvaranje svijeta od Stvoritelja; i *zindīq* koji napušta neko od zajedničkih načela objavljenih vjera (*adyān samāwiyya*), čak i ako ispoljava vjerovanje u poslanstvo Muḥammada.<sup>389</sup>

Kada je riječ o potonjem, pravni status osobe varira u zavisnosti od situacije. Ibn Kemal u svojoj poslanici navodi djelo čuvenog hanefijskog pravnika Abū al-Layṭa pod naslovom *‘Uyūn al-masā’il* u kojemu se navode tri moguća vida *zindīqa*. Prvi vid je kada je osoba izvorno i rođenjem *zindīq* (kao, na primjer, u slučaju mnogobožaca), potom drugi vid kada musliman postane *zindīq*, i treći vid kada sljedbenik neke druge nebeske objavljene vjere (*dimmī* ili *kitābī*) postane *zindīq*. Kao što se može i pretpostaviti islamski Vjerozakon predviđa mjere i sankcije samo u drugom slučaju, kada je osoba bila očevidno musliman pa je svojim izjavama ili djelima postala *zindīq*.

Kako je moguće vidjeti u pravnim mišljenjima kod Çivizadea, krajnji status osobe može zavisiti od niza istančanih nijansi koje opet ovise o nekoliko elemenata; prilično je neizvjesno da bi muftija prilikom donošenja mišljenja o statusu neke neimenovane osobe mogao uzeti u obzir sve te činjenice. No zbog prirode same fetve, muftijina percepcija stvari, pa posljednično tome i njegovo pravno mišljenje o statusu neke osobe može biti brižno navođeno od strane pitaoca u zavisnosti od toga kako je pitanje postavljeno ili čak i kojim riječima.

<sup>389</sup> SK Esad Efendi 3646, fol. 159b

## Ebu Su‘ud

Posljednji u nizu osmanskih šejhu-l-islama koji su izdali zvanično pravno mišljenje o Ibn ‘Arabiju, vjerovatno je i najznačajnija ličnost među njima: Mula Abū al-Su‘ud Muḥammad b. Muṣṭafā al-‘Imādī. U različitim administrativnim funkcijama koje je obnašao tokom svoje karijere, njegova uloga u profiliranju osmanskog prava je presudna; u zasluge mu se pripisuje kodifikacija i klasifikacija osmanskog pravnog sistema. Njegovo obnašanje funkcije šejhu-l-islama bez izuzetka se navodi kao najviša razvojna tačka te osmanske institucije, i prije i poslije njega. Prema biografima Ebu Su‘uda, preuzeo je dužnost 952./1545. godine nakon što je ta institucija dugo godina bila u rasulu poslije niza kratkih i zbrkanih smjena na toj funkciji. Ta napomena jasna je referenca na period neposredno nakon neočekivanog razrješenja Çivizadea, ali i vrijednosni sud o dvojici muftija koji su tu dužnost obavljali u međuvremenu: Qādiriju Çelebiju i Fenārī Muḥy al-dīnu Çelebiju.

Ebu Su‘ud obavljao je dužnost glavnog muftije Carstva trideset godina: od 952./1545. do 982./1574. godine, odnosno do smrti. Njegov biograf Minik ‘Alī navodi da je nakon njegove smrti “stvar fetve”<sup>390</sup> ponovo dopala u rasulo i nered, jasno ističući njegov period kao izvanredan. Izvanredan je uistinu i bio: Ebu Su‘ud izdavao je fetve na sva tri jezika osmanske učene tradicije (‘Arab, ‘aḡam i Rūm), “njegov prag je bilo stjecište izaslanstava uglednika iz svih zemalja i svih uglova”, a “njegovi odgovori su bili razasuti po cijelom svijetu i po obzorjima, poput zvijezda”.<sup>391</sup>

Takav prestiž i djelovanje učenjaka na najvišem pravnom mjestu u državi, nesumnjivo skupa s njegovim vanrednim ličnim kvalitetima, osigurali su Ebu Su‘udu važnu ulogu u procesu donošenja odluka u Carstvu. Postoje najmanje tri epizode koje zorno demonstriraju njegov veliki utjecaj: smaknuće Şehzade Mustafe, njegovo imenovanje Şehzade Bayezida

<sup>390</sup> Osm. *amr-i fatwā*; Pogledati: ‘Alī Minik, *Al-‘Iqd al-Manzūm fī dīkr afāḍil al-Rūm*, Dār al-kutub al-‘arabiyya, Bejrut, Liban, 1395/1975, str. 441.

<sup>391</sup> Ibid.

za pobunjenika i otpadnika i odluka kojom odobrava ratni pohod protiv Mlečana.<sup>392</sup>

Pored toga, postoji i jedna interna okolnost koja je relevantna za proces *iftā'a* a koja najbolje objašnjava uzroke njegovog besprimjernog i neupitnog autoriteta. Ebu Su'ud je prvi muftija kojemu je Sultan formalno dopustio da fetve donosi na osnovu svog vlastitog pravnog rasuđivanja i mišljenja (*ra'y*).<sup>393</sup> Ta zvanična podrška njegovom upražnjavanju *ra'ya* može objasniti zbog čega su njegove fetve bile tako rasprostranjene i utjecajne, mimo svih drugih muftija koji su služili na tom položaju.<sup>394</sup> Stoga se njegove fetve, iako još uvijek savjetodavnog i neobavezujućeg karaktera, izdvajaju kao posebna kategorija. U vrijeme kada je Ebu Su'ud postao šejhu-l-islam, rasprave oko Ibn 'Arabīja i njegovih učenja već su bile dostigle zenit u žustrim razmjenama oba tabora. Fetva koju je Ebu Su'ud izdao o pitanju pravovaljanosti Ibn 'Arabījevih učenja sasvim očigledno spada u red fetvi u kojima je muftija koristio metodu *ra'ya*:

U tekstu Ebu Su'udove fetve se navodi:

<sup>392</sup> Pogledati: Repp, str. 284.

<sup>393</sup> *Op.cit.*, str. 282. Pogledati također: Snježana Buzov, *op.cit.*, str. 162. Buzov rječito i sažeto izlaže dostignuća i načela Ebu Su'udovog obnašanja najviše pravne funkcije u državi. Za detaljnu raspravu o tome posebno pogledati: Poglavlje VI: "Ebu Su'ud i položaj šejhu-l-islama" u disertaciji, str. 161-172.

<sup>394</sup> Osim svih tih primjera, postoji dovoljno okolnosnih dokaza koji jednako ukazuju na vanredan značaj funkcije šejhu-l-islama i obnašatelja u vrijeme Ebu Su'uda. Jedan od njih je svakako primjetan porast prihoda, što treba smatrati posljedicom povećanog značaja funkcije i osobne karizme muftije, a ne uzrokom tomu.

Većina biografskih izvora navodi da je Ebu Su'ud imenovan na funkciju šejhu-l-islama s platom od 250 akči dnevno, koliko je dobivao i njegov prethodnik. No tokom njegovog dugog perioda službe na tom položaju, što djelomično objašnjava rast prihoda, plata je prvo povećana za 300 dodatnih akči, a potom za još 100 pred kraj njegove karijere, zbirno dižući iznos do 650 akči *per diem*, što je bila najveća plata u hijerarhiji uleme.

Iako se povišice mogu objasniti dugim periodom i inercijom, nema sumnje da je dio tog rasta vezan za Ebu Su'udovu ličnu karizmu i utjecaj. Prvo povećanje prihoda dovodi se u vezu s njegovim čuvenim tefsirirom *Iršād al-'aql al-salīm ilā mazāyā al-kitāb al-karīm* koji je napisan i posvećen Sultanu Süleymanu. Unatoč tome što je visoki iznos naknade uglavnom zavrijedio svojim ličnim zalaganjima i prestižom, plata od 650 akči dnevno ostala je na snazi i za njegovog nasljednika na funkciji šejhu-l-islama. Za raspravu o finansijskim aspektima funkcije šejhu-l-islama, pogledati: Repp, str. 289-290.



Pitanje: Šta se pravno zahtijeva glede Zeida koji kaže: 'Hazreti šejh Muḥy al-dīn Ibn 'Arabījevo djelo *Fuṣūṣ* suprotno je Vjerozakonu. Ustvari, napisano je kako bi se ljudi doveli u stranputicu i zabludu. Ko god čita tu knjigu, on je bezbožnik (*mulḥid*)'?

Odgovor: Poznato je da u toj knjizi postoje neke riječi koje nisu sukladne Časnom Vjerozakonu i s pravim, istinskim Putem. Neke neznalice koje ne znaju ništa o namjerama Vjerozakona i o njegovim metodama nastoje narušiti sintezu (*tawfīq*) između te dvije stvari [tj. problematičnih mjesta u Ibn 'Arabījevim djelima i Vjerozakona]; pišući svoje traktate na osnovu glasina. Njihova djela nemaju nikakve vrijednosti. Nema sumnje da neke od riječi i izjava koje navode u svojim tvrdnjama možemo naći u djelima hazreti Šejha. Međutim, te riječi koje nisu saglasne ni na koji način s Vjerozakonom samo su potvora protiv njega (*iftirā'*); njegovi jasni i nedvosmisleni iskazi u njegovim drugim poznatim djelima najbolja su potvrda za to. Unošenje (*iḥlāl*) tih [problematičnih] riječi namjerno je izobličjenje [njegovog korpusa]. Kada se čitaju i izučavaju te riječi, temeljna islamska načela kojih se treba pridržavati su obazrivost i pažnja. Izdan je i carski moratorij. U svakom slučaju, potrebno je izbjegavati [raspravu o] tim pitanjima.

Napisao Ebu Su'ud, neka mu grijesi budu oprošteni.

Tekst fetve donosi nam nekoliko važnih zapažanja. Fetva otvoreno priznaje postojanje nepotkrijepljenih iskaza u Ibn 'Arabījevom *Fuṣūṣu* koji su u sukobu s Vjerozakonom i ispravnim doktrinarnim osnovama sufizma, ono što Ebu Su'ud naziva *ṭarīq-i ṣaḥīḥ*. Pored toga, on navodi nastojanja određenih učenjaka, vrlo očigledno Ibn 'Arabījevih protivnika, u kojima pokušavaju spriječiti dosezanje te željene sinteze između Vjerozakona i Ibn 'Arabījevih učenja. Po tome možemo sa sigurnošću zaključiti da je sinteza o kojoj je riječ (*tawfīq*) bila strateški cilj i Ebu Su'uda, ali i opće stremljenje osmanskog staleža islamskih učenjaka. Problematična mjesta u *Fuṣūṣu* koja ne odgovaraju Vjerozakonu, stoga, trebaju biti imenovana kao potvora protiv Šejha i nedopušteno, naknadno dopisivanje (*iḥḥāq*) sadržaja u izvornik djela.<sup>395</sup> Prema navodima muftije najbolji dokaz da je to slučaj, ovdje i jedini, jesu tekstualni argumenti iz drugih djela Ibn 'Arabīja. Stvarnost bi mogla biti mnogo složenija: doktrinarni sistem Ibn

<sup>395</sup> Maḥmūd Ğurāb, suvremeni učenjak koji piše o Ibn 'Arabīju pobornik je teorije o izobličanju njegovog korpusa.

‘Arabījevih učenja uglavnom ispoljava sve karakteristike usklađenosti. Stoga je neizvjesno da bi se u *Fuṣūṣu* moglo pronaći nešto što drastično odudara od njegovih drugih djela. Bez posebne argumentacije i iznošenja slučaja, Ebu Su‘ud je potvrdio mišljenje pitaoca i sve Ibn ‘Arabījeve protivnike stavio izvan okvira zakona na temelju carskog moratorijuma koji je izdao Sultan Süleyman.

Ovdje navedena fetva nije i jedina koju je Ebu Su‘ud izdao o Ibn ‘Arabīju. Postoji i manji broj kraćih fetvi Ebu Su‘uda o Šejhu koje se obično nalaze u istom poglavlju u zbirka fetvi kao i već navedena. U svim tim fetvama vidljivo je nastojanje i žudnja uputitelja pitanja da dalje raščlane, razvrstaju i rašire raspravu postavljajući podpitanja koja su zao-kružena tom općom i okvirnom sumnjom u prihvatljivost Ibn ‘Arabījevih učenja. Fetve je nemoguće vremenski poredati jer takve informacije se gotovo nikada ne pronalaze. Stoga ostaje nejasno da li su dodatne fetve došle prije najvažnije nakon koje je uslijedio i carski dekret, ili nakon toga. Jasno je, pak, vidljiva strategija i metodologija koju Ebu Su‘ud u svojim odgovorima slijedi. Nasuprot pitaocima koji žele raširiti i razviti debatu fokusirajući se na pojedina pitanja taksativno navedena, muftija nastoji da kontekst optimalno raširi do granica potpune dekontekstualizacije. Kada to nije moguće, onda muftija u odgovorima pokušava slučaj Ibn Arabīja povezati s drugim utjecajnim sufijskim ličnostima koje su bile predmet kritike u osmanskim intelektualnim krugovima, iako je očigledno da je priroda kritike upućene Ibn ‘Arabīju, Mawlānā Ğalāl al-dīnu Rūmīju, ‘Aṭṭāru, Ğāmīju i al-Ğazālīju bila u svakom pojedinačnom slučaju različita. Ishod toga bilo je pomjeranje fokusa s Ibn ‘Arabīja, ili na jedan ili na drugi način.

Ebu Su‘udove fetve o Ibn ‘Arabīju povezane su u niz na sljedeći način:

Pitanje: Ako Zejd kaže da su riječi koje su sadržane u *Fuṣūṣu* suprotne Vjerezakonu [na način da predstavljaju] nevjerstvo, šta je pravno potrebno učiniti u njegovom slučaju?

Odgovor: Obaveza je svakog muslimana da vjeruje i kaže da su bilo koje riječi koje su suprotne Vjerezakonu nevjerstvo (*kufīr*).

\* \* \*

Pitanje: U tom slučaju, ako je ‘Amr nevoljan prihvatiti Zejdov sud u njegovom prisustvu, šta je pravno potrebno učiniti u slučaju ‘Amra?

Odgovor: Ako se on opire tome da uzvjeruje i iskaže kako su bilo koje riječi suprotne Vjerozakonu nevjerstvo, on treba obnoviti svoje vjerovanje.

\* \* \*

Pitanje: U tom slučaju, nakon što 'Amr ostavi Zejda postrani i kaže sebi i drugima: 'Vidio sam čudnovata djela šejha Muhy al-dīna, [stoga] ne mogu reći da bilo koje riječi [suprotne Vjerozakonu] u *Fuṣūṣu* predstavljaju nevjerstvo, kakav je 'Amrov pravni status?

Odgovor: Na sličan način, ako on ustraje u neprihvatanju mišljenja da bilo koje riječi suprotne Vjerozakonu predstavljaju nevjerstvo, on se ima sam smatrati nevjernikom (*kāfir*)

Očigledno je da se pitalac i muftija kreću u suprotnim smjerovima; dok su Ibn 'Arabī i njegov *Fuṣūṣ* u središtu pažnje kod pitaoca, muftija odbacuje to sužavanje konteksta i sudi da ne postoji ništa karakteristično za Ibn 'Arabija i njegova djela u tom smislu. Bilo koje riječi u bilo kojem djelu koje su suprotne Vjerozakonu jednake su nevjerstvu.<sup>396</sup>

Nedvojbeno, najvažnije postignuće Ebu Su'uda u okvirima rasprave jest osiguranje carskog dekreta koji ne samo da je potvrdio njegovu fetvu o Šejhu, već ju je pomjerio iz savjetodavnog statusa dajući joj snagu zvaničnog zakona i obavezujuće odredbe. Sulejmanov dekret upućen je kadiji Manise gdje se desilo navodno ogrešenje o bogougodnu prirodu ličnosti Ibn 'Arabija i drugih sufijskih prvaka. U dekretu se navodi:

Na pažnju učitelju mog sretnog i slavnog sina Mustafe, neka ga Bog poživi, i na pažnju kadiji Manise koji je sudija i predvodnik muslimana i svih vjernika, okno vrline i znanja. Kada ovaj časni dekret dođe do tebe, neka bude znano da je na najvišem dvoru odakle vladam svijetom došla vijest da neki pojedinci među zvaničnim dužnosnicima i druge skupine uslijed svog manjkavog razuma i savršenog neznanja ogovaraju i proklinju šejha Muhy al-dīna Ibn 'Arabija koji je središte kružnice bogougodništva i poluga pravoupućenosti, i šejha Šadr al-dīna al-Qūnawija, neka Allah njihova srca učini posvećenim.

[Stigla je vijest o tome] da oni isto rade i s nekim drugim šejhovima i ličnostima iz ranijih vrlih generacija, i na taj način šire smutnju i nemir među običnim svijetom.

<sup>396</sup> Zanimljivo je primijetiti da pitalac i muftija neprestano koriste različitu terminologiju; pitalac govori o "šeri'ate muhalif kelimat", a muftija odgovara "šeri'ate mutenakiz kelimat".

Ako je to što smo čuli tačno, kada dođe moja carska naredba, ne časi časa da te pojedince privedeš, da ih upozoriš i prekoriš na najstrožiji način, te da ih podsjetiš i da im narediš da ne smiju prelaziti granice koje su im postavljene. Ukoliko oni odluče da zanemare tvoja upozorenja, onda ih strogo i javno kazni (*ta'zīr ve ta'dīb*) koliko je potrebno da odustanu od svoje tvrdoglavosti. Ako oni nastave i uporno [budu radili to] mome Visokom Prijestolju pošalji izvještaj s njihovim imenima i porijeklom, uredno napisanim i opisanim. Moja naredba dolazi da tu stvar okonča. Kao kadija, moj dekret trebaš sa svim pojedinostima zabilježiti u sidžil tako da tvoji nasljednici postupaju u skladu s njim. Tako ćeš primiti moju naredbu i postupiti prema njoj. Pečat na njoj je izvorno moj, bez sumnje. Napisano u Konstantinopolisu, krajem mjeseca redžepa 940 [1534].

Carska naredba o postupanju u slučajevima nepoštivanja Ibn 'Arabīja i al-Qūnawīja koju je izdao Süleyman pokazuje da je rasprava dosegla najvišu tačku za vrijeme Ebu Su'uda. Iako se odgovor odnosi na usko definirano geografsko područje u nadležnosti kadije, jasno je da je društveni kontekst mnogo širi od toga. Naredba je došla kao odgovor na traženje šejhu-l-islama Ebu Su'uda čija se zbirka fetvi naziva sasvim odgovarajuće *Ma'rūdāt*: pitanja koja su predana na pažnju i razmatranje Sultanu u formi molbe (*ard* ili češće *arduhal*). Süleymanova naredba pozitivan je odgovor na iskazanu vjersku dužnost naređivanja dobra i odvrćanja od zla o kojoj se u fetvama o Ibn 'Arabīju često govori, i u prijeosmanskom i u osmanskom kontekstu. Takav je slučaj i s prvom fetvom osmanskog učenjaka o Ibn 'Arabīju koja je do danas u učenoj tradiciji ostala zabilježena kao Ibn Kemalova.

Nastojanje da se očuva društveni poredak, a koje je očigledno prisutno u naredbi, općenitije je od bilo kakvih doktrinarnih tačaka koje su predmet spora. U tom smislu, Süleyman je snagom zakona osigurao da Ibn 'Arabī i njegova škola, pozivajući se i na al-Qūnawīja koji je u osmanskom kontekstu akbarijanskih učenja od nemjerljivog značaja, budu postavljeni tamo gdje je odgovarajuće: u središte kružnice bogougodništva (*walāya*) izvan domašaja kritike i propitivanja. Učinci naredbe bit će vremenski ograničeni; iako je njen osnovni cilj bio da osigura dugoročnu nepovredivost Ibn 'Arabīja i njegovog privilegovanog položaja među Osmanlijama, upravo taj položaj će doživjeti brojne druge izazove iz redova uleme u narednim stoljećima.

## Zaključna razmatranja

U toku XVI stoljeća, sve od vremena Ibn Kemala pa do vremena Ebu Su'ud Efendije, gotovo sve i jedan obnašatelj položaja šejhu-l-islama u Osmanskom carstvu osjećao se ponukanim iskazati vlastiti stav i izdati fetvu o Ibn 'Arabiju i njegovoj školi mišljenja, tvoreći tako žustru raspravu o njegovoj pravovaljanosti na najvišim pravnim instancama. Početak i kraj te debate odredila su pozitivna mišljenja prvog i posljednjeg šejhu-l-islama tog perioda koji su dali mišljenja. Druga mišljenja bila su negativna i došla su kao odgovor na fetvu koja se tradicionalno pripisuje Ibn Kemalu iako ju je ustvari izdao Qādirī Efendi, kasnije i sam šejhu-l-islam. Već prvo suprotstavljeno mišljenje došlo je od Ibn Kemalovog *muida*, Nābī b Turhāna, da bi uslijedile fetve Sa'dī Çelebija i Çivizadea. Iz fetvi koje su predmet ovog pregleda nije moguće vidjeti u kojoj mjeri su muftije bile upoznate s učenjima i djelima Ibn 'Arabija. Uglavnom se prizivaju dva njegova djela, *Fuṣūṣ* neuporedivo češće nego *al-Futūḥāt*.

Iz popisa optužbi koje Šejhovi protivnici navode u fetvama jasno je da se promijenilo malo toga od vremena kada je većina tih pitanja bila formulirana u vrijeme Ibn Taymiyye čija djela su nesumnjivo utjecala na formiranje općenitog stava mnogih pripadnika uleme prema sufizmu općenito, uključujući i akbarijanske ideje o *waḥdat al-wuḡūdu*, Savršenom čovjeku, pečatu bogougodništva i drugima.

Na metodološkom planu, kao što je slučaj i s prijeosmanskim fetvama koje su nerijetko igrale važnu ulogu u raspravama, osmanske fetve pokazuju veoma malo originalnosti i varijacija: središnji argument u oba tabora struktuiran je uglavnom oko pokušaja da se nedvojbeno pokaže kako su iskazana gledišta podržana konsenzusom najuglednijih učenjaka u islamskoj povijesti, od vremena Šejha nadalje. Pozicionirani jedni naspram drugih, argumenti obje strane koji su se zasnivali na izgradnji konsenzusa imali su međusobno potirajući učinak; upravo ta nedorečenost i neuvjerljivost osigurala je nastavak rasprave o Ibn 'Arabiju unedogled. Ni pravne odluke, zahvaljujući i unatoč nekim svojim osobenostima nisu mogle donijeti konačno rješenje spora. Sasvim suprotno: ako išta, upravo je prestiž tih fetvi i njihovih autora u zajednici vjernika osiguravao nastavak rasprave.

U periodu o kojemu je riječ ovdje, dakle XVI stoljeću, pravni spor je zvanično okončan fetvom Ebu Su'uda koja je unijela novu perspektivu u raspravu: izopačenje tekstualnog korpusa Ibn 'Arabīja (*tahrīf*) na spornim mjestima koja nisu u skladu s Vjerezakonom. Iako je prihvatio autoritet Šejha, muftija je istovremeno ostavio dovoljno prostora na margini za njegove protivnike prihvatajući u načelu postojanje spornih "riječi", pa makar one bile pripisane i nekom vanjskom faktoru i utjecaju. Nema sumnje da je carski edikt značajno utjecao na raspravu, zaustavivši je barem za neko vrijeme autoritetom vladara. Međutim, pristup Ibn 'Arabiju, njegovim djelima, njegovim učenjima i njegovim sljedbenicima ostao je ono što je od samog početak bio: pitanje intuicije, osobnosti i temperamenta. Oni koji ga prihvataju, prihvataju ga bez obzira na sve i spremni su da ga brane po svaku cijenu; isto važi i za njegove protivnike. Ne može se ustvrditi da je i danas značajno drukčija situacija. Uključivanje obje strane u jedinstvenu intelektualnu tradiciju, makar i bez priželjkivane sinteze, umnogome je bilo u skladu s osmanskim aspiracijama za ostvarenje univerzalnosti u kojoj će svako pronaći svoje mjesto; aspiracijama koje su posebno izražene bile upravo u XVI stoljeću.

## BIBLIOGRAFIJA

### I. RJEČNICI, ENCIKLOPEDIJE I PRIRUČNICI

- Encyclopedia Iranica*, ur. Ehsan Yarshater, Routledge & Kegan Paul, Boston, 1982 –
- İslâm ansiklopedisi*, Türkiye diyanet vakfi islâm araştırmaları merkezi, Üsküdar, İstanbul, 1988 –
- İslâm ansiklopedisi: islâm âlemi tarih, coğrafya, etnografya ve biyografya lugati*, (The Encyclopaedia of Islam: Turkish Edition), Millî eğitim bakanlığı, İstanbul, 1991 -
- Korkut, Besim: Prijevod Časnog Kur’ana, Orijentalni institut u Sarajevu, 1977.
- Mar’asli (al-), Yūsuf ‘Abd al-Rahmān: *Mu‘ğam al-ma‘āğim wa al-mašīhāt wa al-fahāris wa al-barāmiğ wa al-atbāt*, Maktaba al-rušd, Riyād, 2002.
- Muftić, Teufik: *Arapsko-srpskohrvatski rječnik*, Starješinstvo Islamske zajednice BiH, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1984.
- Pakalın, Mehmet Zeki: *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, M.E.B., İstanbul, 1993.
- Redhouse, Sir James: *Turkish – English Lexicon*, İstanbul, 1890.
- Sāmī, Shams al-dīn: *Turkish Traditional Dictionary. al-Mu‘ğam al-turkī al-turātī*, Librairie du Liban, 1989 – reprint.
- The Encyclopaedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> Edition, ur. H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, É. Lévi-Provençal et al., Leiden: E.J. Brill, 1986 –
- Wehr, Hans: *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Spoken Language Services, 1976.
- Brockelmann, Carl: Geschichte der arabischen Litteratur (GAL)*, Supplement Dehkhodā, ‘Alī Akbar: *Loğatnāme-ye Dehkhodā*, elektronska verzija.

#### A) Natuknice iz enciklopedija:

- Algar, Hamid: “Fatwā”, *Encyclopedia Iranica*, sv. IX, fasc. 4, str. 428-436.
- Algar, Hamid: “Horufism”, *Encyclopedia Iranica*, sv. XII, fasc. 5, str. 483-490.

- Algar, Hamid: "Khûbmesîhis", *EI<sup>2</sup>*, sv. V, str. 41.
- Algar, Hamid: "Nuqtavî", *EI<sup>2</sup>*, sv. VIII, str. 114-117.
- Atar, Fahrettin: "Fetva", *TDV İslâm ansiklopedisi*, sv. X str. 490.
- Ateş, Ahmet: "İbn al-‘Arabî", *EI<sup>2</sup>*, sv. III, str. 707-711.
- Aydın, İbrahim Hakkı: "Molla Fenari", *TDV İslâm ansiklopedisi*, sv. 30, str. 245-247.
- Bayraktar, Mehmet: "Dâvûd-i Kayserî", *TDV İslâm ansiklopedisi*, sv. 9, str. 32-35.
- Bostan, İdris: "İzmit", *TDV İslâm ansiklopedisi*, sv. 23, str. 536-541.
- Chittick, William: "Şadr al-Din, al-Kûnawî", *EI<sup>2</sup>*, sv. VIII, str. 753-755.
- Fleischer, Cornell: "Alqâs Mîrza Şafawî", *Encyclopedia Iranica*, sv. I, fasc. 9, str. 907-909.
- Glassen, Erika: "Bedlîsî, Şaraf-al-dîn Khan", *Encyclopedia Iranica*, sv. IV, fasc. 1, str. 76-77.
- Inalcık, Halil: "Orhan", *TDV İslâm ansiklopedisi*, sv. 33, str. 375-386.
- İpşirli, Mehmet: "Çivîzâde Muhyiddin Mehmed Efendi", *TDV İslâm ansiklopedisi*, sv. 8, İstanbul 1993, str. 348-349.
- Kılıç, Mahmud Erol: "Fergânî Saîdüddin", *TDV İslâm ansiklopedisi*, sv. 12, str. 378-382.
- Lewis, Bernard: "İbn al-‘Adîm", *EI<sup>2</sup>*, 1997, sv. III, str. 695-696.
- Öngören, Reşat: "Kutbüddinzâde İznîkî", *TDV İslâm ansiklopedisi*, sv. 26, str. 489-490.
- Parmaksızoğlu, İsmet: "Kemâl Paşa-zâde", *İslâm ansiklopedisi* (Turkish Edition), sv. VI, str. 561-566.
- Rosenthal, Franz: "al-Şafadî", *EI<sup>2</sup>*, sv. VIII, str. 759-760.
- Toufic, Fahd: "İstikhâra", *EI<sup>2</sup>*, sv. IV, str. 259-60.
- Tyan, Emue: "Fatwâ", *EI<sup>2</sup>*, sv. II, str. 866.
- Üludağ, Süleyman: "Cendî", *TDV İslâm ansiklopedisi*, sv. 7, str. 361-362.
- Üludağ, Süleyman: "Kâşânî, Abdürrezzâk", *TDV İslâm ansiklopedisi*, sv. 25, str. 5-6.

## II. PRIMARNI IZVORI

### A) Rukopisi, medžmue i miscellanea:

SK: Esad Efendi- 3646

SK: Kılıç Ali Paşa- 496

SK: Nâfiz Paşa -658

SK: Lala İsmail -708



SK: Esad Efendi- 3365

SK: Ali Emiri- 2279

SK: Hacı Mahmud- 2680

SK: Halet Efendi-810

SK: Carullah Efendi -1032.

SK: Esad Efendi-1777.

ĠB R-924

ĠB R-5114

ĠB: R-2649

ĠB R-8364

ĠB: R-3771

Ali Ahmed Efendi b. Mustafa es-Saruhani, *Mecmueu'l-Mesaili' ş-Ser'iyye fi Ulumi'd-Diniyye*, faksimil kopija iz kolekcije: ISAM, Turska.

Diyārbekrī (al-), 'Abd al-Şamad b. Sayyidī 'Alī b. Dāwūd: *Nawādir al-Tawārīh*, SK: Ali Emiri – Tarih, br. 596.

### **B) Neobjavljene disertacije:**

Buzov, Snježana: *The Law Giver and His Law Maker: The Role of Legal Discourse in the Change of Ottoman Imperial Culture*, University of Chicago, neobjavljena doktorska disertacija, 2005.

Masad, Mohammad Ahmad: *The Medieval Islamic Apocalyptic Tradition: Divination, Prophecy and the End of Time in the 7th /13th Century Eastern Mediterranean*, neobjavljena doktorska disertacija, Washington University in St. Louis, Department of History, 2008.

Mukhtar, Hussain Ali: *Qayşarī's Muqaddima to His Sharḥ Fuşuş al-Ḥikam: A Translation of the First Five Chapters Together with a Commentary on Some of Their Themes*, neobjavljena doktorska disertacija, University of California at Berkeley, 2007.

Şahin, Kaya: *In the Service of the Ottoman Empire: Celalzade Mustafa (ca. 1490-1567), Bureaucrat and Historian*, neobjavljena doktorska disertacija, The University of Chicago, History Department, 2007.

Wolper, Ethel Sara: *Patronage and practice in Seljuk and early Beylik society: Dervish lodges in Sivas, Tokat and Amasya*, neobjavljena doktorska disertacija, University of California Los Angeles (UCLA), 1994.

### **C) Objavljeni primarni izvori:**

'Abd al-Fattāḥ, Sa'īd: *Rasā'il Ibn 'Arabī*, Mu'assasa intişār al-'arabī, Bejrut, VI sv, 2001-2006.

- Aflākī (al-), Şams al-dīn Aḥmad al-‘Ārifī: *Manāqib al-‘ārifīn*, ur. Tahsin Yazıcı, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1980.
- Aksaraylı, Kerimü’ d-din Mahmūd: *Musâmeretü’l-ahbâr: Mongollar zamanında Selçukları tarihi*, ur. Osman Turan, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1944.
- Anonymous: *Manāqib Awḥad al-dīn Ibn Abī al-Faḥr Kirmānī*, ur. Badī‘ al-zamān Furūzanfar, Enteşārāt-e Bongāh-e tarğome ve naşr-e ketāb br. 38, Tehran, 1347 š.= 1969.
- Aşıkpaşazade: *Tavarih-i al-i Osman’dan Aşıkpaşazade tarihi*, ur. ‘Ālī Bey, İstanbul, Maṭba‘a-yi ‘Āmira, 1332/1914.
- Badawī, ‘Abd al-Raḥmān: “Autobibliographia de Ibn ‘Arabi”, *Al-Andalus*, 20:1, 1955, str. 107–127.
- Bağdādī (al-), Ismā‘īl Paşa: *İdāḥ al-maknūn fī al-ḡayl ‘alā kaşf al-zunūn*, İstanbul, 1945.
- Bakri, Aladdin: *Al-Wujūd al-haqq du cheikh Abd al-Ġani al-Nabulsi (XVII<sup>e</sup> s.)*, Institut français de Damas, Damask, 1995.
- Celalzade, Mustafa Paşa: *Ṭabaqāt al-mamālik wa darağāt al-masālik*, Weisbaden, 1981.
- Doukas, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks: An Annotated Translation of ‘Historia Turco-Byzantina’* Harry J. Magoulias, Wayne State University Press, Detroit, 1975.
- Fatih devrinde Karaman eyaleti vakıfları fihristi*, ur. Feridun Nâfiz Uzluk, Vakıflar umum müdürlüğü neşriyatı, Ankara, 1958.
- Feridun Bey: *Mecmua-yı münşeat-ı Feridun Bey*, Takvimhane-yi Âmire, İstanbul, 1265-1274 [1848-1858].
- Gandjei, Tourkhan: *Il Canzoniere di Şāh Ismā‘īl Ḥaḡā‘ī*, Instituto universitario orientale, Naples, 1959.
- Ġubrīnī (al-), Abū al-‘Abbās Aḥmad b. Aḥmad b. ‘Abdullāh: *‘Unwān al-dirāya fīman ‘urīfa min al-‘ulamā’ fī al-mi’a al-sābi’a fī al-Biğāya*, ur. ‘Ādil Nuwayhid, Dār al-āfāq al-ğadīda, Beirut, drugo izdanje, 1989.
- Ḥāġī Ḥalīfa (Muşafa Ibn ‘Abdullāh): *Kaşf al-zunun ‘an asāmī al-kutub wa al-funūn*, Dār al-fikr, Beirut, 1410 AH (1989).
- Ḥamīdī (al-): *Ġuḡwa al-muqtabas fī ḡikr wūlat al-Andalus*, al-Maktaba al-Andalusiyya” No. 3, Dār al-mişriyya li al-ta’līf wa al-tarjama, Kairo, 1966.
- Hirtenstein, Stephen and Notcutt, Martin: *Divine Sayings: 101 Hadith Qudsi: The Mishkat al-Anwar of Ibn ‘Arabi*, Anqa Publishing, Oxford, 2004.
- Huart, Clement: *Les saints des derviches tourneurs. Récits traduits du persan et annotés*, Paris 1918-1922.

- Ibn 'Arabī, Muḥy al-dīn: *Futūḥāt al-Makkiyya*, ur. Aḥmad Šams al-dīn, prvo izdanje, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut, 1420/1999.
- Ibn 'Arabī, Muḥy al-dīn: *Kitāb Muḥāḍarāt al-abrār wa musāmara al-aḥyār fī al-adabiyāt wa al-nawādir wa al-aḥbār*, Dār al-yaqza al-'arabiyya, 1388/1968.
- Ibn 'Arabī, Muḥy al-dīn: *Risāla Rūḥ al-quḍus fī muḥāsaba al-nafs*, Mu'assasa al-'ilm, Damask, 1964.
- [Ibn 'Arabī, Muḥy al-dīn]: *The Tarjuman al-Ashwaq: A Collection of Mystical Odes Muhy'iddin Ibn Arabi*, priredio i preveo Reynold A. Nicholson, Royal Asiatic Society, Oriental Translation Fund, New Series, sv. XX, London, 1911.
- [Ibn 'Arabī, Muḥy al-dīn]: *Sufis of Andalusia: The Ruh Al-Quds and Al-Durrat Al-Fakhirah of Ibn 'Arabi*, prijevod sa uvodom i napomenama R.W.J. Austin, predgovor Martin Lings, University of California Press, Berkeley, 1972.
- [Ibn Baṭūta], *Voyages d'Ibn Batoutah* (arapski i francuski tekst) priredili i preveli Defrémery i Sanguinetti, Paris: Sociéte Asiatic, 1853-1858.
- Ibn Bībī: Histoire des Seldjocides d'Asie mineure d'après l'abrégé du Seldjouknameh d'Ibn Bibi*, texte persan publié d'après le MSS de Paris par M. Th. Houtsma, E.J. Brill, Leiden, 1902.
- Ibn 'Abbār, Abū 'Abdullāh Muḥammad Ibn 'Abdullāh: *Takmila li-kitāb al-šila*, ur. 'Izzat al-'Aṭṭār al-Ḥusaynī, Maktaba al-ḥanḡī, Turāṭ al-Andalus no. 5, Kairo, 1375/1956.
- Ibn Fenārī, Muḥammad Ibn Ḥamza Ibn Muḥammad al-'Uṭmān: *Miṣbāḥ al-uns: fī šarḥ Miftāḥ ḡayb al-ḡam' wa al-ḡūd Šadr al-dīn al-Qūnawī*, Entesārāt-e Faḡr, faksimilsko izdanje sa napomenama priredio Ḥasanazade 'Āmolī, Tehran, 1985.
- Ibn-i Bībī (El-Ḥüseyn bin Muḥammed bin 'Alī el-Ca'ferī er-Rügedī): *El-evāmīrū'l-'Alā'iyye fī'l-umūri'l-alā'iyye*, I cild: Kılıç Arslan'nın vefatından I. Alaüddin Keykubad'in cülüsuna kadar), ur. Necati Lugal and Adnan Sadık Erzi, Türk Tarih Kurumu basimevi, Ankara, 1957.
- Ġandī (al-), Mu'ayyid al-dīn: *Nafḥa al-rūḥ wa tuḥfa al-futūḥ*, ur. Naḡīb Māyel Haravī, Entesārāt-e Moulā, Tehran, 1362 š.= 1983.
- Ġāmī, Nūr al-dīn 'Abd al-Raḥmān: *Nafahāt al-'uns min ḥaḍarāt al-quḍus*, kritičko izdanje priredio Maḥmūd 'Ābidī, Entesārāt-e Eṭṭela'āt, Tehran, 1382 Š.=2003.
- La'īzade, Abdūlbaki: *Sergüzešt*, Istanbul: s. n, s.d, 176 str. (Tarikat-ı aliye-yi Bayramiye'den taife-yi Melāmiye'nin an'ane-yi iradetleri), ili (Efendinin bazı kibār-i mašayihin tercüme-yi hâlini mübeyyin risâlelerdir).

- Matrakçı (Silâhî), Nasuh: *Beyân-ı menâzil-i sefer-i 'Irakeyn-i Sultan Süleyman Han*, ur. H.G. Yurdaydın, Türk Tarih Kurumu, first edition, Ankara, 1976.
- Mawlânâ Ğalâl al-dîn Rûmî: *Kitâb fî-hi mâ fî-hi*, ur. Badî' al-zamân Furūzanfar, Amîr Kabîr, Tehran, 1369 Š= 1990.
- [Mawlânâ Jalâl al-dîn Rûmî]: *Discourses of Rumi*, prijevod A.J. Arberry, Samuel Weiser, New York, 1972.
- Mınık, 'Alî: *Al-'Iqd al-manzûm fî dîkr afâdil al-Rûm*, Dâr al-kutub al-'arabiyya, Beirut, Lebanon, 1395/1975, str. 333-520.
- Müstakımzade, Süleyman Saadeddin Efendi: *Devhat ül-meşayih*, Çağrı yayınlari, Istanbul, 1979.
- Neyli Efendi, Ahmed [and Şeyh Mekkî Efendi]: *Yavuz Sultan Selim'in emriyle hazırlanan Ibn Arabi Müdafaası*, ur. Halil Baltacı, Gelenek Yayıncılık, Istanbul, 2004.
- Peçeви, Ibrahim: *Tarih*, ur. 'Ālî, Istanbul, 1283.
- Qayşarî (al-), Dāwūd: *Şarḥ fuşūş al-ḥikam*, al-Tab'a al-Ḥağariyya, Tehran, n.d.
- Şayḫ Makkî, Abū al-Faṭḥ Muḥammad Ibn al-Muzaffar Ibn Ḥamîd al-dîn Ibn 'Abdullāh: *al-Ğānib al-ğarbî fî ḥall muşkilât Ibn 'Arabî*, ur. Nağîb Māyel Haravî, Tehran, 1364 Š= 1985.
- Taşköprülü-zâde, 'Işamu d-din Ebu l'ḥayr Ahmed Efendi: *Eş-Şekâ'iku n-nu 'māniye fî 'ulemâ'i d-devleti l-'Osmāniye*, ur. Ahmed Subhi Furat, Istanbul Üniversitesi Edebiyat fakültesi yayınlari no: 3353, Istanbul, 1985.
- Taşköprüzade (d. 928 AH): *Al-Şaqâ'iq al-nu 'māniyya fî 'ulamā' al-dawla al-'uṭmāniyya*, Dâr al-kutub al-'arabiyya, Beirut, Lebanon, 1395/1975.
- Yāqūt al-Ḥamawî al-Bağdādî, Şihāb al-dîn Abū 'Abdullāh: *Mu'ğam al-buldān*, ur. Muḥammad Amîn al-ḥanğî, first edition, Maṭba'a al-sa'āda, Kairo, 1906.

### III. LITERATURA

- 'Alūğî (al-), 'Abd al-Ḥamîd: *Mu'allafât Ibn al-Jawzî*, 1st edition, 1992.
- 'Āmilî (al-), Muştafa Qaşîr: *Kitâb 'Alî wa al-tadwîn al-mubakkir li al-sunna al-nabawiyya al-şarîfa*, Dâr al-ṭaqalayn, Beirut, Lebanon, 1995.
- 'Āmilî (al-), Sayyed Ja'far Murtaḏā al: *Khuṭba al-bayān fî al-mizān*, al-Markaz al-islamî li al-dirāsāt, Beirut, Lebanon, 1998.
- Addas, Claude: *Quest for the Red Sulphur: the life of Ibn 'Arabî*, prijevod s francuskog Peter Kingsley, The Islamic Texts Society: Golden Palm Series, 1993.
- Algar, Hamid: "Jâmî and Ibn 'Arabî: Khâtam al-shu'arâ' and Khâtâm al-awliyâ'", *Иирак: ежегодник исламской философии*, № 3, 2012, str. 138-158.

- Ando, Shiro: "The Shaykh al-Islam as a Timurid Office: A Preliminary Study" in *Islamic Studies*, Sv. 33, no. 2/3, special issue on Islam in Central Asia, (Summer-Autumn 1994), str. 253-280.
- Arif Bey, "Devlet-i Osmaniyye'nin tesis ve tekarrürü devrinde ilim ve ulema", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sv. I, number 2, 1922, str. 73-77.
- Arjomand, Said Amir, "Islamic Apocalypticism in the Classic Period", in *The Encyclopedia of Apocalypticism*, eds. Bernard McGinn, John J. Collins, and Stephen J. Stein, sv. 2: *Apocalypticism in Western History and Culture*, ur. Bernard McGinn, New York, Continuum, 1999.
- Arnakis, Georgiades: "Gregory Palamas among the Turks and documents of his captivity as historical sources", *Spectrum*, sv. 26, No. 1, 1951, str.104-118.
- Baltacı, Câhid: *XV-XVI Asırlarda Osmanlı Medreseleri: Teşkilat, Tarih*, Irfan Matbaası, İstanbul, 1976.
- Bayraktar, Mehmet: *La Philosophie mystique de la religion chez Davud de Kayseri*, Editions Ministère de la Culture 1235, Ankara, 1990.
- Bayram, Mikâil: "The Library of Şadr al-dīn al-Qunavī and its Books", *Theoretical approaches to the transmission and edition of Oriental manuscripts*; Proceedings of a symposium held in İstanbul on March 28-30 2001, eds. Judith Pfeiffer and Manfred Kropp, Würzburg, Ergon Verlag, 2007, str. 177-183.
- Bayram, Mikâil: *Şeyh Evhadü'd-din Hâmid El-Kirmânî ve evhadiyye tarikatı*, Damla matbaacılık, Konya 1993.
- Bayram, Mikâil: *Türkiye Selçukları Üzerine Araştırmalar*, Kömen Yayınları, Konya, 2003.
- Berki, Ali Himmet: *İslâm şeri'atinde kaza (hüküm ve hâkimlik) tarihi ve iftâ müessesesi*, Yargıçoğlu matbaası, Ankara, 1962.
- Bilge, Mustafa: *İlk Osmanlı medreseleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları, no. 3101, 1984.
- Bosworth, Clifford E.: *The Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Handbook*, Edinburg University Press, Edinburgh, 1967.
- Broadbridge, Anne F.: *Kingship and Ideology in the Islamic and Mongol Worlds*, Cambridge University Press, 2008.
- Buzpinar, S. Tufan: "The Question of Caliphate under the last Ottoman Sultans" in *Ottoman Reform and Muslim Regeneration*, ur. Itzhak Weismann and Fruma Zachs, Library of Ottoman Studies 8, I.B. Taurus and Co, 2005.
- Ćehajić, Džemal: *Derviški redovi u jugoslovenskim zemljana sa posebnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu*, Sarajevo, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XIV, 1986.

- Chittick, William: "The Last Will and Testament of Ibn 'Arabī's Foremost Disciple, Ṣadr al-dīn Qūnawī", *Sophia Perennis*, sv. IV, number 1, 1978, str. 43-58.
- Chodkiewicz, Michel: "Ibn Arabi, la lettre et la loi", *Actes du colloque: mystique, culture et société*, ur. M. Mesin, Paris, 1983, str. 27-36.
- Chodkiewicz, Michel: "La reception de la doctrine de l'Ibn 'Arabi dans le monde ottoman", *Sufism and Sufis in Ottoman Society*, ur. Ahmed Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2005, str. 97-120.
- Chodkiewicz, Michel: "Le proces posthume d'Ibn 'Arabī" in *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ur. F. de Jong and B. Radtke, Leiden: Brill, 1999, str. 93-123.
- Corbin Henry, "Theory of Visionary Knowledge in Islamic Philosophy", *Temenos*, sv. 8, 1977, str. 224 – 237, prijevod s francuskog Liadain Sherrard.
- Corbin, Henry: *Creative imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*, Princeton University Press, 1981.
- Demirli, Ekrem: *Sadreddin Konevî: hayatı, ilmi şahsiyeti ve eserleri*, MEBKAM yayınları, Konya, 2007.
- Derin, Süleyman: "Şamlı Bir Sûfi: Şeyh Arslan Dîmaşkî ve Tevhîd Risâlesi", *Tasavvuf - İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, vol XI, number 26, str. 91-124.
- Dimaşqî (al-), 'Umar Ḥafîd al-Şihâb Aḥmad al-'Aṭṭâr: *Kitâb al-faṭḥ al-mubîn fî radd i 'tirâḍ al-mu 'tarîḍ 'alâ Muḥy al-dīn*, Egypt, 1304 AH (1886).
- Düzdağ, M. Ertuğrul: *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi fetvaları ışığında 16. asır Türk hayatı*, Gonca yayınevi, İstanbul, 2009, šesto izdanje.
- Elmore, Gerald: "New Evidence on the Early Life of Ibn al-'Arabī", *Journal of the American Oriental Society*, sv. 117, number 2, (Apr.-Jun. 1997), str. 347-349.
- Elmore, Gerald: "Ṣadr al-dīn al-Qūnawī's Personal Study-List of Books by Ibn al-'Arabī", *Journal of Near Eastern Studies*, sv. 56, no. 3, 1997, str. 161-181.
- Ernst, Carl W.: "Controversies over Ibn 'Arabī's Fuṣūṣ: The Faith of Pharaoh", *Islamic Culture*, LIX, 1985, str. 259-66.
- Faroqhi, Suraiya: "Vakıf Administration in Sixteenth Century Konya: The Zaviye of Sadreddin-i Konevî", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Sv. 17, No. 2, May 1974, str. 145-172.
- Faroqhi, Suraiya: *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, I.B. Taurus, 2005.
- Fazlıoğlu, İhsan: "İlk dönem Osmanlı ilim ve kültür hayatında İhvânu's-Safâ ve Abdurrahmân Bistâmî", *Dîvân ilmî araştırmalar dergisi*, sayı 2, 1996, str. 229-240.
- Filipović, Nedim: *Princ Musa i šejh Bedrudin*, Sarajevo, Svjetlost, 1971.

- Fleischer, Cornell: "Ancient Wisdom and New Sciences: Prophecies at the Ottoman Court in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries", *Falnama: The Book of Omens*, ur. M. Farhad i S. Bagci, Thames & Hudson, London, 2010, str. 232-243.
- Fleischer, Cornell: "The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Suleyman", *Soliman le Magnifique et sons tempts*, ur. Gilles Veinstein, Paris, 1992, str. 159-177.
- Gökbilgin, M. Tayyib: "Arz ve raporlarına göre İbrahim Paşa'nın İrakeyn seferindeki ilk tedbirleri ve fütühi", *Bellesten*, sv. XXI, number 83, Ankara, 1957, str. 449-482.
- Gril, Denis: "Ésotérisme contre hérésie: 'Abd al-Rahmân al-Bistâmî, un représentant de la science des Letters à Bursa dans la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle", in *Synchrétismes et hérésies dans L'Orient seljoukide et ottoman (XIV<sup>e</sup> – XVIII<sup>e</sup> siècle)*, ur. Gilles Veinstein, Peeters, Paris, 2005, str. 183-198.
- Gril, Denis: "Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn Arabi", *Annales islamologiques*, sv. XIV, 1978, str. 37-57.
- Gril, Denis: "L'énigme de la Shagara al-Nu'maniyya fi l-Dawla al-'Uthmaniyya, attribuée à Ibn 'Arabi", *Les traditions apocalyptiques au tourant de la chute de Constantinople*, ur. Benjamin Lellouch and Stephanie Yerasimos, *Varia Turcica*, tome XXXIII, Paris – Montreal, 1999, str. 133-147.
- Hallaq, Wael: "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies*, Sv. XVI, no. 1, 1984, str. 3-41.
- Hasluck, Frederick: *Islam and Christianity under the Sultans*, Oxford, 1929.
- Heyd, Uriel: "Some Notes on the Ottoman Fatwa", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, sv. XXXI, no. 1, 1969, str. 35-56.
- Hirtenstein, Stephen: *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabî*, Anqa Publishing, Oxford, 1999.
- Homerin, Emil: *From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn Al-Fârîd, His Verse, and His Shrine*, American University in Cairo Press, 2001.
- İlmiye salnamesi: Meşihat-ı celile-i islâmiyenin ceride-i resmîyesine mülhaktır*, Matbaai amire, Darül hilafet-i aliye, 1334/1915.
- Inanç, Mükrimin Halil: *Türkiye tarihi Selçuklar devri*, İstanbul Üniversitesi yayınlar no. 240, İstanbul, 1944.
- Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, ur. Masud, Messick i Powers, Harvard University Press, 1996.
- [Kafesoğlu, İbrahim]: *A History of the Seljuks: Ibrahim Kafesoğlu's Interpretation and the Resulting Controversy*, prijevod i uvod Gary Leiser, Southern Illinois University Press, 1988.

- Karīm, Ḥusain Ḥasan: *Iğāzāt mawlānā Khālīd: ‘ilmiyya wa taṣawwufiyya*, Manšūrāt al-multaqā al-‘ālamī li-mawlānā Khālīd number 8, Ārās, Arbil, 2009.
- Kastritsis, Dimitris J.: *The Sons of Bayezid: Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War 1402-13*, Leiden: Brill, 2007.
- Kaya, Veysel: “İcāzetnâme: İbn Arabî’nin kendi kaleminden icazet aldığı hocaların ve yazdığı eserlerin listesi”, *Tasavvuf - ilmî ve akademik araştırma dergisi*, İbnü’l-Arabî özel sayısı, sv. 9, 2008, br. 21, str. 525-539.
- Knysh, Alexander D.: *Ibn ‘Arabî in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, SUNY Press, 1999.
- Konyalı, İbrahim Hakkı: *Konya tarihi*, Konya belediyesi, 1964.
- Köprülü, Mehmed Fuad: *Les origines de l’empire ottoman*, De Boccard, 1935.
- Köprülü, Mehmed Fuad: *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion: Prolegomena*, engleski prijevod Gary Leiser, 1993.
- Krüger, Hilmar: *Fetwa und Siyar: Zur internationalrechtlichen Gutachtenpraxis der osmanischen Şeyh ül-Islâm vom 17. bis 19. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung des ‘Behcet ül-Fetâvâ’*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1978.
- Lagardère, Vincent: “Abû Bakr R. Al-‘Arabi, grand cadî de Seville”, *Revue de l’occident musulman et de la Méditerranée*, N°40, 1985. Al-Andalus - culture et société. str. 91-102.
- Maḥmūd, Seyyid Muḥammed es-Seyyid: *XVI asırda Mısır eyaleti*, Marmara Üniversitesi yayınlari no.: 483, İstanbul, 1990.
- Meier, Fritz: “Das Mysterium der Ka’ba”, *Eranos Jahr Buch*, sv. XI, 1944, str. 187-214.
- Melchert, Christopher: *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th and 10th Centuries CE*, Leiden: Brill, 1997.
- Mercan, İsmail Hakkı: “Türk tarihinin kaynaklardan olan bazı menakibname ve gazavatnameler hakkında”, *Sosyal bilim dergisi*, 2003, sv. 6, str. 107-130.
- Minorsky, Vladimir: “The Poetry of Shâh Ismâ‘îl I”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, sv. 10, br. 4, 1942, str. 1006-1053.
- Mitchell, Colin STR.: “Provincial Chancelleries and Local Lines of Authority in the Sixteenth-Century Safavid Iran”, *Oriente Moderno*, Nuova Serie, Anno 88, no. 2, 2008, str. 483-507.
- Nashabi, Hisham: “The Ijaza: Academic Certificate in Muslim Education”, *Hamdard Islamicus*, sv. VIII, br. 1, 1985, str. 7-13.
- Ocak, Ahmet Yaşar: *Osmanlı toplumunda zındıklar ve mülhidler (15-17 yüzyıllar)*, Türk vakfı yurt yayınları, İstanbul, 1998.



- Öngören, Reşat: "XV ve XVI asırlarda Osmanlı'da tasavvuf anlayışı", *XV ve XVI asırlarda Türk asrı yapan değerler*, Ensar neşriyat, İstanbul, str. 409-441.
- Öngören, Reşat: *Tarihte bir aydın tarikatı: Zeyniler*, İnsan yayınları, İstanbul, 2003.
- Ormsby, Eric: "The Faith of Pharaoh: A Disputed Question in Islamic Theology", *Studia Islamica*, no. 98/99, 2004, str. 5-28.
- Otto-Dorn, Katharina: *Das islamische Iznik - mit einem Quellenkundlichen Beitrag von Robert Anhegger*, Istanbuler Forschungen Bd. 13, Berlin 1941.
- Özbaran, Salih: "The Ottoman Turks and the Portuguese in the Persian Gulf, 1534-1581", *Journal of Asian History*, sv. VI, br. 1, Otto Harrassowitz: Wiesbaden, 1971, str. 45-87.
- Özbaran, Salih: *The Ottoman response to European expansion: Studies on Ottoman-Portuguese relations in the Indian Ocean and Ottoman administration in the Arab lands during the sixteenth century*, Analecta Isisiana: Isis Press, İstanbul, 1994.
- Özen, Şükrü: "Ottoman ulama debating Sufism: settling the conflict on the Ibn al-Arabi's legacy by fatwas", *El sufismo y las normas del Islam: Trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos, Derecho y Sufismo*, ur. Alfonso Carmona Gonzalez, Murcia, 7-10 mayo 2003.
- Pixley, Michael M.: "The Development and Role of Şeyhülislam in Early Ottoman Empire", *Journal of the American Oriental Society*, sv. 96, br. 1 (Jan.-Mar., 1976), str. 89-96.
- Refik, Ahmet: *Osmanlı devrinde rafizilik ve bektâşılık (1558-1591)*, İstanbul, 1932.
- Repp, R.C.: *The Mufti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, Ithaca Press, London, 1986.
- Şahin, Kaya: "Constantinople and the End Time: The Ottoman Conquest as a Portent of the Last Hour", *Journal of Early Modern History*, sv. 14 (2010), str. 317-354.
- Şâlih (al-), Şubhî, 'Ulûm al-ḥadîṭ wa muşṭalaḥu-hu, Dâr al-'ilm li al-malâyîn, Bejrut, četvrto izdanje, 2009.
- Savory, Roger: *Iran under the Safavids*, Cambridge University Press, 1980.
- Stoyanov, Yuri: *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, Yale University Press, 2000.
- Svanidze, Mikheil: "The Amasya Peace Treaty between the Ottoman Empire and Iran (June 1, 1555) and Georgia", *Bulletin of the Georgian National Academy of Sciences*, tome III, no. 1, 2009, str. 191-198.

- Ṭabāṭabā'ī (al-), 'Allāma al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*, Mu'assasa al-A'lamī li al-maṭbū'āt, Beirut, Lebanon, 1417/1997.
- Tahrālī, Mustafa: "Muhyiddin Ibn Arabī ve Türkiye'ye te'sirleri", *Kubbealtı akademî mecmûası*, sv. 23, 1994, no. 1, str. 26-35.
- Taneri, Aydın: *Türkiye Selçukları kültür hayatı: Menâkibü'l-arifin'nin değerlendirilmesi*, Bilge yayınlari, Konya, 1978.
- Tek, Abdurrezzak: "İbnü'l-'Arabî'yi müdâfaa amacıyla kaleme alınan fetvâlar", *Tasavvuf-ilmî ve akademik araştırma dergisi*, İbnü'l-'Arabî özel sayısı, yıl 9, 2008, sayı 21 str. 281-301.
- Tekindağ, M.C. Şihabeddin: "Yeni kaynak ve vesikalari ışığı altında Yavuz Sultan Selim'in İran seferi", *Tarih dergisi*, March 1967, br.: 22, str. 56-86.
- Toufic, Fahd: *La divination arabe: etudes religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'islam*, Leiden: Brill, 1966.
- Trimingham, J. Spencer: *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, 1998.
- Ünsal, Behçet: *Turkish Islamic Architecture in Saljūq and Ottoman Times 1071-1923*, London, 1959.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1988.
- Vryonis, Speros Jr.: *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, University of California Press, 1971.
- Walsh, John: "The Revolt of Alqas Mirza" *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, sv.68, 1976, str. 63-95.
- Yahya, Osman: *Histoire et classification de l'ouvre d'Ibn Arabi: etude critique*, Centre national de la recherche scientifique, Damas, 1964.
- Yaltkaya, M. Şerefüddin: *Simavna kadisi oğlu: şeyh Bedreddin*, Şehzade başı – Evkaf İslamiye matba'ası, İstanbul, 1924 (1340AH).

## INDEKS OSOBNIH IMENA

- ‘Abd al-Ġaffār al-Qūsī 161  
 ‘Abd al-Ġalīl al-Šurayhānī 41  
 ‘Abd al-Ḥaqq al-Azdī 54  
 ‘Abd al-Ḥaqq b. Sab’īn 159  
 ‘Abd al-Qādir Ġilānī 41  
 ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alī 44  
 ‘Abd al-Raḥmān Ġalīb al-Šarrāt 33  
 ‘Abd al-Raḥmān Ġāmī v. Ġāmī (al-)  
 ‘Abd al-Razzāq al-Qāšānī v. Qāšānī  
 (al-)  
 ‘Abd al-Šamad b. Muḥammad Abū al-  
 Faḍl al-Ḥarastānī v. Ḥarastānī (al-)  
 ‘Abdullāh al-Baġdādī 163  
 ‘Abdullāh al-Bosnawī v. Bosnawī (al-)  
 ‘Abdullāh al-Ḥabašī v. Ḥabašī (al-)  
 ‘Abdullāh al-Ra’īnī al-Maqarrī 33  
 ‘Abdullāh al-Yāfi’ī 224  
 ‘Abdullāh Anšārī 118, 186  
 ‘Abdullāh Ibn al-Mubarāk 41  
 ‘Afīf al-dīn al-Yāfi’ī 202  
 ‘Afīf al-dīn Tilimsānī 61, 88, 108  
 ‘Alā’ al-dawla al-Simnānī 117  
 ‘Alā’ al-dīn Kayqubād 82, 96  
 ‘Alī al-Qāri 216  
 ‘Alī Aqsarayi 95, 213  
 ‘Alī b. Abī Ṭalīb 141, 142, 149, 152,  
 163  
 ‘Alī b. Naṣr al-Biġā’ī 40  
 ‘Allāme Ṭabāṭabā’ī 140  
 ‘Atā’ī 223  
 ‘Ayn al-Quḍāt Hamadānī 65  
 Abū ‘Abdullāh al-Ḥarrāt 34  
 Abū ‘Abdullāh Ibn al-‘Āš al-Bāġī 52  
 Abū ‘Abdullāh Muḥammad b. Qassūm  
 41  
 Abū ‘Abdullāh Ṣa’šā’ b. Salām 49  
 Abū ‘Amr ‘Uṭmān al-Dārī al-Maqarrī  
 33  
 Abū ‘Imrān Mūsā b. ‘Imrān al-Marṭūlī  
 58  
 Abū ‘Umar Yūsuf b. ‘Abd al-Birr al-  
 Šāṭibī 33  
 Abū al-‘Abbās Šams al-dīn al-Būnī  
 159  
 Abū al-Faraġ Ibn Qayyim al-Ġawzī 53  
 Abū al-Ḥasan ‘Alī b. ‘Ubayd al-Rāḍī  
 43  
 Abū al-Ḥasan al-Harralī 159  
 Abū al-Ḥasan al-Šazīlī 159  
 Abū al-Ḥasan Ibn Haḍlām 50  
 Abū al-Ḥayr al-Rūmī 84  
 Abū al-Layṭ al-Samarqandī 230  
 Abū al-Na‘īm al-Iṣfahānī 53  
 Abū al-Walīd Ibn al-‘Arabī 39  
 Abū Ayyūb al-Anšārī 148  
 Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad b.  
 Ḥamza, kadija 33  
 Abū Bakr Muḥammad b. Ḥalaf b. Šaftī  
 al-Laḥmī 33  
 Abū Bakr Muḥammad Ibn al-‘Arabī,  
 muhaddiṭ 39  
 Abū Bakr, halifa 141

- Abū Dāwūd al-Siġġistānī, imam 39, 42, 43
- Abū Ġa'far al-Simnānī 43
- Abū Hurayra 59, 140
- Abū Ishāq al-Kāzarūnī 87
- Abū Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq al-Azdī al-Išbīlī, muḥaddiṭ 37
- Abū Muḥammad 'Abdullāh al-Mawrūrī 47
- Abū Muḥammad 'Abdullāh al-Qaṭṭān 64
- Abū Qāsim b. Ġafir 59
- Abū Qāsim Kamāl al-dīn Ibn al-'Adīm 63
- Abū Sa'īd 'Abd al-Raḥmān b. Yūnus 49
- Abū Sa'īd Bahādur 121
- Abū Šuġā' Zāhir b. Rustam al-Išfahānī 42, 61
- Abū Yaḥyā Zakariyyā al-Anšārī v. Anšārī (al-)
- Abū Yazīd al-Bištāmī 158
- Adem, poslanik 139, 140, 221
- Aflākī (al-) 84, 90, 91
- Aḥmad al-Ġazālī 98
- Aḥmad b. Manšūr 43
- Aḥmad Sirhindī 151
- Aḥmad-e Ġām 186
- Ahmed b. 'Uṭmān al-Futūḥī al-Ḥanbalī 136
- Ahmed bey Evrenos 204
- Ahmed Bīcān 114, 145
- Ahmed I, sultan 150
- Ahmed Paša 16, 147, 166-174
- Akšemssettin 148
- Aleksandar 151
- Alp Arslan 82
- al-Qūnawī v. Qūnawī (al-)
- Anšārī (al-) 194, 200, 223
- Anṭākī (al-) 194, 199, 200-202
- Arif Bey 124, 125
- Arslan b. Ya'qūb al-Dimašqī al-Turkumānī (šejh Ruslan) 162
- Aşık Çelebi 192, 212
- Aşıkpaşazade 123, 124
- Asqalānī (al-) 37, 182, 194, 198-200
- Awḥad al-dīn Kirmānī v. Kirmānī
- Awzā'ī (al-), imam 49, 50
- Badr al-dīn Simawī 159, 160
- Baġdādī (al-), biograf 137, 158, 215
- Bayḍāwī (al-) 194-197, 200
- Bayezid II, sultan 111, 129, 174, 189, 204, 205
- Binyāmīn 'Ayyāšī 213
- Biqā'ī (al-) 15, 40, 181-183
- Bištāmī (al-) 136, 157-160, 163
- Bosnawī (al-) 9, 10, 15, 17, 94, 106, 115, 122, 180-182
- Božiji poslanik v. Muhammed
- Brocklemann 158
- Buḥārī (al-), imam 38, 40, 140
- Burhān al-dīn al-Biqā'ī v. Biqā'ī (al-)
- Burhān b. Naşr b. Abī al-Futūḥ b. 'Alī al-Ḥaḍramī v. Ḥaḍramī, (al-)
- Celalzade Mustafa Paša 147, 169-171, 173-175
- Çivizade (Mula Muḥy al-dīn Muḥammad b. Ilyās) 188, 189, 214, 217, 219, 225-231, 237
- Çoban Mustafa Paša 166-168, 171, 172
- Çuhadar Pertev Paša 213
- Çingiz-han 151, 154
- D'Ohsson 125

- Dahabī (al-) 50, 73, 114, 161  
Dawud Qaysari v. Qaysari (al-)  
Denis Gril 137, 139, 157, 163  
Dīnawarī (al-), povjesničar 41  
Diyarbakri 167, 173, 174
- Ebu Su'ud (Mula Abū al-Su'ūd Muḥammad b. Muṣṭafā al-'Imādī) 18, 187, 188, 192, 208, 213, 214, 231-238  
Edeballi 124
- Faḥr al-dīn 'Alī 91  
Faḥr al-dīn al-'Irāqī 90, 112  
Faḥr al-dīn Rāzī 163  
Faḥr al-Nisā' 42  
Farġānī (al-) 88, 112, 114-117  
Farīd al-dīn 'Aṭṭār 234  
Fenārī (Muḥammad Šams al-dīn) 15, 104, 118, 122, 128-130, 133, 159, 187  
Fenārīzade Muḥy al-dīn Çelebi 129, 167, 212, 225, 226, 231  
Fenārīzade Muḥy al-dīn Mehmed Šāh 129, 159  
Ferhad Paşa 166  
Feridun-bey 206  
Fīrūzābādī (al-) 109, 161, 194, 196, 197
- Ġāmī (al-) 98, 113-117, 234  
Ġandī (al-) 35, 88, 112-114, 116, 121  
Ġazālī (al-), imam 39, 53, 119, 131, 234  
Gazi Husrev-beg 119  
Giraj-hana 174  
Ġiyāṭ al-dīn Mas'ūd II 82  
Ġiyāṭ al-dīn Muḥammad 120-121  
Güzelce Kasim Paşa 167, 171
- Ḥabašī (al-) 63, 96, 97, 103  
Ḥaḍramī, (al-) 42, 43  
Ḥāġ Ḥasan 124  
Ḥāġī Bayrām Veli 114  
Ḥāġī Bektaş 83, 106  
Ḥāġī Halifa 116, 215  
Ḥakīm al-Tirmidī 131  
Ḥallāġ (al-) 65  
Ḥamīdī (al-) 50  
Hamza Bali 213  
Ḥarā'itī (al-) 44  
Ḥarastānī (al-) 39, 40  
Hāšimī (al-) 37, 40, 41  
Hayri bey 165, 166  
Hayruddin Paşa 126  
Ḥidr, poslanik 58  
Hišām b. 'Abd al-Raḥmān I, halifa 50  
Hūd, poslanik 221  
Ḥusayn b. al-Naṭībī v. Naṭībī (al-)  
Husrev Paşa 176
- Ibn 'Abbār, pjesnik i biograf 37, 40  
Ibn Abī 'Arafa 44  
Ibn Abī Dunyā 41  
Ibn al-Fāriḍ, pjesnik 115, 122, 183  
Ibn al-Firās 'Abd al-Mun'im al-Ḥazraġī 52  
Ibn al-Imām Kāmiliyya 183  
Ibn Bībī, povjesničar 83, 93  
Ibn Ḥaġar al-Asqalanī v. Asqalanī (al-)  
Ibn Ḥanbal, imam 38, 44  
Ibn Ḥazm, imam 37, 54  
Ibn Ḥibbān 44  
Ibn Kaṭīr 49, 160  
Ibn Kemal 18, 132, 181, 184, 186, 188, 204-215, 219, 220, 222, 225, 229, 230, 236, 237  
Ibn Māġa 39, 43  
Ibn Mālik 53

- Ibn Rušd, filozof 24- 26  
 Ibn Šā'ig 31  
 Ibn Sab'in 61  
 Ibn Šihna 183  
 Ibn Taymiyye, šejhu-l-islam 61, 65, 161, 183, 217, 237  
 Ibn Zaraqūn al-Anšārī, almohadski sudac 33, 34  
 Ibrāhīm Adham 95, 213  
 Ibrāhīm al-Ḥalabī 224  
 Ibrahim I, sultan 150, 157  
 Ibrahim, poslanik 214  
 Iḥwān al-šafā' 159  
 Imām al-Ḥusayn 142  
 Isa, poslanik 211, 212  
 Ismā'il al-Bağdādī v. Bağdādī (al-), biograf  
 Ismail Hakki Bursevi 122  
 Isma'il, poslanik 214  
 Isrāfilzade 226  
 Iznīqī (al-) 122, 130-133  
 'Izz al-dīn al-Kinānī 183  
 'Izz al-dīn b. Sullamī 161  
 'Izz al-dīn Kaykāwūs 83, 93, 96, 98, 99, 101, 102  
  
 Kadizade Mehmed Bey 173, 174  
 Kamāl al-dīn Muzaḥḥar 97  
 Kara Musa Paša 173  
 Kayḥusraw I 94, 96  
 Kılıçzade Iḥsāq Çelebi 226  
 Kirmānī 88, 96-98  
 Kulaynī 142  
  
 Lūtfi Paša 152-154  
  
 Mağd al-dīn Iḥsāq b. Muḥammad b. 'Alī al-Rūmī 93- 97, 103  
 Mağlisī (al-) 142  
  
 Mahmud Paša Adni 130  
 Malik al-Muzaḥḥar Bahā' al-dīn Ġāzī b. Malik al-'Ādil, (al-) ejubijski vladar 27, 104  
 Mālik b. Anas 43, 51  
 Mālik Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṭī 50  
 Mašdar Mušliḥ al-dīn (Muštafā b. Idrīs) 207  
 Mawlānā Ġalāl al-dīn Rūmī 83, 84, 88- 91, 98, 106, 107, 234  
 Mawlānā Nūr al-dīn 'Abd al-Šamad al-Naṭanzī 117  
 Mecdi, biograf 226  
 Mehmed Birgivi 188  
 Mehmed Fatih, sultan 107, 109, 111, 130, 148  
 Mehmed III, sultan 150  
 Mınık 'Alī, biograf 231  
 Mirza Alkaš, safavidski princ 156  
 Mu'in al-dīn Pervane 90, 91, 107, 114  
 Muḥammad 'Abdullāh al-Tādīlī 33,  
 Muḥammad al-Fāsī 37,  
 Muḥammad al-Ḥanafī 194, 199-201  
 Muḥammad b. al-Walīd b. Aḥmad b. Muḥammad Ibn Šibli 52  
 Muḥammad b. Ismā'il 44  
 Muḥammad b. Ṭālib al-Maqarrī 33  
 Muḥammad Ibn 'Alī Ibn Muḥammad al-Tūnisī 162, 163  
 Muḥammad Ibn al-Ġazarī 182  
 Muhammed, poslanik 16, 22, 31, 32, 35, 38, 51, 59, 60, 64, 68, 75, 99, 101, 103, 106, 139, 141, 142, 145, 148, 149, 152, 154, 178, 196, 198, 202, 208, 211, 212, 220, 230  
 Mula 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī Mu'eyyedzade 205, 214  
 Mula 'Arab 204  
 Mula Čivi 225

- Mula Fenārī v. Fenārī (Muḥammad Šams al-dīn)  
Mula Gurani 129  
Mula Husrev 126, 187  
Mula Lūtfi 204  
Mula Mehmed Paşa 225, 226  
Mula Muḥy al-dīn al-Samsūnī 220  
Mula Qābiḍ 211-213  
Mula Qara Bali 226  
Mula Yeğān (Mawlānā Muḥammad b. Armağān b. Ḥalīl) 129  
Murad I, sultan 102  
Murad III, sultan 111, 150  
Murad IV, sultan 150  
Murat II, sultan 124, 186  
Mūsā al-Kāzim, imam 152  
Mustafa I Deli, sultan 150  
Mustafa I, sultan 150  
Mustafa IV, sultan 150  
Mustafa Qaṣīr al-‘Āmilī 142  
Müstakīmzade 220  
Mutawakkil III (al-), abasijski halifa 153, 164  
  
Nağīb al-dīn ‘Alī al-Šīrāzī 115, 117  
Nağm al-dīn Dāye 84, 88  
Nasā’ī (al-) 39, 43  
Nāšir li-dīnillah (al-), abasijski halifa 93, 96  
Naṭībī (al-) 199-202  
Nu‘mān b. Ṭābit (Abu Hanifa) 136  
Nūḥ, poslanik 217, 221  
  
Oğlan şeyh (Ismā‘īl Ma‘šūqī) 212-214, 220  
Orhan, sultan 122-127  
Osman II, sultan 150  
Osman Yahya 137, 193  
  
Pargalı Ibrahim 168-171, 212  
Peçevi 156, 164, 165, 172  
Piri Mehmed Paşa 166-168  
Poslanik islama v. Muhammed, poslanik  
pseudo-Qūnawī 136, 139, 142-146, 148, 150-152, 154, 160-163  
pseudo-Şafadī 136, 139, 142, 148, 152, 162, 163, 178  
  
Qādī Burhān al-dīn Abū Naşr b. Mas‘ūd 83  
Qādirī Çelebi (Mula ‘Abd al-Karīm) 207, 208, 212, 231, 237  
Qansuh, memlučki vladar 144  
Qāšānī (al-) 106, 112, 116- 118, 120, 121, 132  
Qaysari, (al-) 15, 17, 88, 104, 106, 111, 112, 116, 118-122, 125-128, 132, 133  
Qūnawī (al-) 15, 16, 88, 90, 92-94, 96, 103-116, 118- 121, 130, 132, 136, 137, 144, 163, 235, 236  
Quṭb al-dīn Qastillānī 37  
Quṭb al-dīn Šīrāzī 109  
Quṭb al-dīn zade Iznīqī v. Iznīqī (al-)  
  
Rašīd al-dīn Faḍlullah 120  
Rašīd Ibn Magamis 177  
Rukn al-dīn Siğğāsī 98  
  
Sa‘d al-dīn Taftāzānī 216  
Sa‘dī Çelebi 212, 214, 217, 219, 220, 222-227, 237  
Sa‘īd al-dīn al-Fargānī v. Fargānī (al-)  
Sa‘īd Ibn ‘Umar 172  
Şā’in al-dīn Turkah Işfahānī 159  
Şadr al-dīn Qūnawī v. Qūnawī (al-)

- Šafadī (al-) 15, 16, 136, 137, 144, 160-162  
 Šafī al-dīn Ardabīlī 180  
 Šalāh al-dīn al-‘Uṣṣāqī al-Bosnevī 113  
 Šalāh al-Šafadī v. Šafadī (al-)  
 Sarı Görez (Nūr al-dīn Ḥamza b. Yūsuf al-Qarasuwī ) 225  
 Sarı Saltuk 84, 87  
 Sayyed Šarīf al-Ġurġānī 109  
 Šehzade Bayezid 231  
 Šehzade Mustafa 231  
 Selim II, sultan 150, 155  
 Selim III, sultan 150  
 Selim, sultan 15, 16, 17, 133, 144, 148-155, 157, 163, 164, 168-170, 174, 175, 178, 181, 184, 185, 189, 200, 205, 206  
 Sinan-bey 166  
 Sīnūbī (al-), Nābī b. Turḥan 215, 218, 219, 237  
 Sofyali Bali-efendi 122  
 Suhrawardī (al-), sufijski šejh 61, 96  
 Süleyman Paşa 125  
 Süleyman, sultan 16, 138, 144, 146, 150-152, 154-157, 166, 168, 169, 173-179, 188, 190, 200, 206, 210, 212, 213, 226, 234-236  
 Sultan Veled 84  
 Suyūṭī (al-) 184, 194, 202, 225  
  
 Šah Ismā‘īl 152, 153  
 Šāhruh Mirza 129  
 Šams al-dīn al-Kīšī 117  
 Šams al-dīn Yūsuf b. Ḥalīl b. ‘Abdullāh al-Dimašqī 105  
  
 Šams al-dīn al-Īkī 112  
 Šams-i Tabrīzī 90, 117  
 Šejh Makki 181  
 Šeref-han Bidlīsī 176  
 Šihāb al-dīn al-Anṭākī v. Anṭākī (al-)  
 Šihāb al-dīn al-Suhrawardī v. Suhrawardī (al-), sufijski šejh  
  
 Tacibeyzade Sa‘dī Çelebi, kaligraf 225  
 Tāğ al-dīn b. ‘Atāullah 202, 224  
 Tamīmīzade 226  
 Taqī al-dīn Ibn Bābawayh 105  
 Taşköprüzade 126, 128, 129, 204  
 Timur 151  
 Tirmidī (al-), imam 42, 65  
  
 ‘Umar b. Ḥaṭṭāb 100, 101  
 ‘Umar Ḥafid al-Šihāb Aḥmad al-‘Atṭār al-Dimašqī 146  
  
 Ya‘qūb al-Manşūr 99  
 Yaḥyā b. ‘Aqab 163  
 Yaḥyā b. Abī ‘Alī al-Zawāwī 53  
 Yāqūt, autor 116  
 Yazicioğlu Mehmed 114  
 Yūnus b. Yaḥyā b. Abū al-Ḥasan al-‘Abbāsī al-Hāšimī v. Hāšimī (al-)  
 Yūsuf ‘Abd al-Raḥmān 199  
 Yūsuf Bali 129  
  
 Zamaḥşarī (al-) 109  
 Zenbilli ‘Alī Cemali 187, 189  
 Ziyād b. ‘Abd al-Raḥmān 50



## INDEKS GEOGRAFSKIH LOKALITETA

- Aden 179  
Afganistan 149  
Alarcos 99  
Algeciras (Ġazīrat al-ḥadrā') 92  
Almerija 24  
Alžir 163, 177  
Amasija 82, 90, 156  
Anadolija (Mala Azija, Rum) 9, 14, 15, 81-91, 93-96, 98, 101-103, 107, 120, 123, 129, 132, 174-176, 178, 205, 206  
Andaluzija (musl. Španija) 23, 24, 27, 30, 36, 48-50, 81, 92, 101, 163, 164, 177  
Antakija 99, 158  
Atfihyya 167  
Azerbejdžan 154  
  
Bagdad 30, 39, 41, 53, 94, 96, 102, 113, 114, 135, 177, 179, 181  
Bahnasa 167  
Bahrejn 177  
Balkan 149, 168, 179  
Basra 177, 179  
Beč 155  
Beograd 168  
Bosna 119  
Bukluç 128  
Bursa 120, 123, 124, 127-129, 159, 178, 200  
  
Çandır 107  
Ceuta 31  
  
Čaldiran 174, 176  
  
Damask 15, 17, 27, 28, 30, 39, 49, 50, 53, 63, 94, 103, 104, 106, 108, 114, 135, 148, 158, 181, 182, 184, 185, 200, 205, 224  
  
Egipat 120, 143, 151, 155, 164-168, 170-174, 179, 205, 206, 223  
Erzerum 156, 178  
  
Fayyum 167  
Fergana 114  
Fes 33, 37, 92, 99  
  
Ġand (Cend) 112  
Garraf 177  
  
Halep 28, 63, 96, 176, 179, 199  
Hebron 28  
Herat 98, 129, 186  
Horasan 94, 98, 147, 174, 186  
Huwaiza 177  
  
Ilgin 107  
Indijski potkontinent (Indija) 95, 151  
Irak 82, 96, 171, 175, 177  
Iran 82, 85, 116, 120, 129, 156, 180  
Irbil 27  
Isfahan 61  
Istanbul (Konstantinopolis) 102, 136, 148, 165, 167, 171, 207, 212, 220, 236

- Izmit 124, 125  
Iznik (Nikeja) 15, 17, 118, 122-128, 133
- Jedrene (Edirne) 124, 204, 205, 215  
Jemen 179, 182  
Jerusalim 96
- Kafirdegirmeni 107  
Kairo 15, 17, 27, 30, 37, 40, 92, 135, 153, 155, 158, 159, 164, 166, 174, 181-184, 224  
Kajseri 82, 119, 120  
Karaman 109  
Kastamonu 220  
Kašan 116  
Kerman 82, 147  
Kırlı 107  
Konja 15, 82, 96, 102, 106-108, 111, 112  
Kordoba 23, 24, 26, 33, 64  
Köse Dağ 82  
Kozluca 126  
Krim 174  
Kurna 177
- Ladık 107  
Luristan 177
- Mađarska 178  
Magreb 163, 164  
Mahmudlar 107  
Malatija 96, 97, 99  
Malazgirt 82, 86  
Manisa 235  
Maroko 33  
Mazar-i šarif 149  
Medina 53  
Meka 30, 36, 41, 42, 45, 53, 61, 62, 67, 68, 74, 92-94, 96, 112  
Menteše 225
- Mértola 58  
Mosul 96
- Nikeja v. Iznik
- Palestina 27, 101  
Plovdiv 204
- Qatif (al-) 177
- Rodos 166  
Rumelija 129, 205, 206
- Šālihiyya, kvart 17, 181  
Samarkand 129  
Samsun 220  
Saveh 120  
Sevilja 24, 37, 39, 52, 54, 58  
Sinop 93, 114, 220  
Sirija (Šam) 27, 28, 49, 82, 93, 96, 115, 179, 183  
Sivas 96, 98  
Skoplje 205
- Širaz 87, 117
- Tabriz 178  
Tokat 178, 204  
Transoksijana 116, 147, 149  
Tunis 92  
Turbat-e ġām 186  
Turkestan 112, 116  
Turska 135
- Van 176
- Yenişehir 124  
Zengicek 107

## INDEKS NASLOVA I DJELA

- ‘Anqā’ al-mağrib 110  
 Aḥkām al-kubrā (al-) 37  
 Aḥkām al-ṣuğrā (al-) 37  
 Aḥkām al-wustā (al-) 37  
 Anīs al-qulūb 83  
 Arba‘ūn al-mutaqābila fī al-ḥadīṭ (al-) 45  
 Arba‘ūn ḥadīṭan fī al-muṭawwilāt (al-) 45  
 Asnā al-maṭālib fī šarḥ rawḍ al-ṭālib 223  
 Asrār al-wuḍū’ wa aḥkāmuhu 55  
 Asrār takbīrāt al-ṣalā 55  
 Awāmīr al-‘Alā’iyya fī al-umūr al-‘alā’iyya (al-) 83, 93
- Bidāya wa al-nihāya (al-) 49  
 Biḥār al-anwār 142
- Durra al-fāḥira (al-) 28, 47, 58, 59, 97  
 Durra al-ğāliya 114  
 Durrat tāğ al-rasā’il 159  
 Durr-i maknūn 145
- Faḥ Miftāḥ al-ğayb 130  
 Fawā’ih al-miskiyya fī al-fawātiḥ al-makkiyya 159  
 Fihriṣ al-muṣannafāt 71  
 Fuṣūṣ al-ḥikam 9, 14, 15, 57, 58, 66, 71- 73, 94, 103, 104, 110, 112- 114, 117-122, 180, 195, 208, 217, 218, 219, 221, 227, 233-235, 237
- Futūḥāt al-makkiyya (al-) 14, 23, 28, 38, 42, 46, 48, 51, 53, 55, 57, 58, 65, 66, 68-72, 74, 94, 103, 104, 110, 159, 195, 208, 227, 237
- Ğam‘ al-aḥkām fī ma‘rifa al-ḥalāl wa al-ḥarām 55  
 Ğāmi‘ al- Ṣaḥīḥ (Tirmidī) 42, 44, 45, 59  
 Ğāmi‘ al-kabīr 200  
 Ğānib al-ğarbī fī ḥall muškilāt al-ṣayḥ Muḥy al-dīn Ibn ‘Arabī (al-) 181  
 Ğudwa al-muqtabas fī ḍikr wūlat al-Andalus 50
- Hadiyat al-‘ārifin 215  
 Ḥayāt al-qulūb 215, 219  
 Ḥilya al-abdāl 72  
 Ḥilya al-awliya’ 53, 105  
 Ḥuṭbat al-bayān 163
- Iḥtiṣār al-muḥallā 54  
 Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn 119  
 Intiqā’ (al-) 33  
 Istī‘āb (al-) 33  
 Istidrāk (al-) 33  
 Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya 118
- Kāfi (al-), zbirka hadisa 142

- Kašf al-zunūn 116, 137, 138, 158, 215  
 Kaššāf 109  
 Kitāb al-‘ibar 114  
 Kitāb al-‘amr 96  
 Kitāb al-aḥkām al-šar‘iyya 52  
 Kitāb al-faḥ 146  
 Kitāb al-ḡum‘a 45  
 Kitāb al-hadiye 110  
 Kitāb al-ḥalwa 37  
 Kitāb al-Ḥarāḡ 110  
 Kitāb al-ḥukm wa al-šarā‘i‘ 55  
 Kitāb al-kāfi (al-) 33  
 Kitāb al-mahzūm fī al-fiqh al-šāfi‘ī 110  
 Kitāb al-maqṣad 52  
 Kitāb al-mu‘tamad 52  
 Kitāb al-mubašširāt 35, 67  
 Kitāb al-muḥallā 54  
 Kitāb al-muntaha ‘ala al-Fuṣūṣ 114  
 Kitāb al-mušāhadāt 106  
 Kitāb al-nas‘atayn fī taḥṣil al-sa‘ādatayn 110  
 Kitāb al-qibla 37  
 Kitāb al-tabṣira fī maḏhab al-qurrā’ al-sab‘ 33  
 Kitāb al-tahaḡḡud 37  
 Kitāb al-taqaṣṣī 33  
 Kitāb al-taysir fī maḏhab al-qurrā’ al-sab‘ 33  
 Kitāb al-vāridāt 160  
 Kitāb al-zuhd wa al-raqā’iq 41  
 Kitāb fīhi mā fīhi 91  
 Kitāb miftāḥ al-sa‘āda 44  
  
 Maḥaḡḡa al-baydā’ [fī al-aḥkām al-šar‘iyya] (al-) 45, 54  
 Maḥḡa al-bayḍa’ 110  
 Manāqib al-‘arifīn 84, 89, 91, 107, 112  
 Manāzil al-sā’irīn 118  
 Manḥaḡ al-‘ibād ilā al-ma‘ād 115  
  
 Masālik (al-) 147  
 Maṭla‘ ḥuṣūṣ al-kilam fī ma‘ānī fuṣūṣ al-ḥikam 120  
 Mawāqī‘ al-nuḡūm 67, 68, 110, 113, 114  
 Miftāḥ al-ḡafir al-kabīr 136, 159, 163  
 Mirṣād al-‘ibād 84,  
 Mišbāḥ al-‘uns 130  
 Mišbāḥ fī al-ḡam‘i bayn al-ṣiḥāḥ (al-) 44  
 Miškāt al-anwār 38, 39, 41, 45, 46  
 Mīzān fī tafsīr al-Qur‘ān (al-) 140  
 Mubīn fī raddi‘tiraḡ al-mu‘tarīḡ ‘alā Muḥy al-dīn (al-) 146  
 Muḥāḡarāt al-abrār 28, 37, 38, 41, 43, 94, 99  
 Münṣeāt 206  
 Muḡaddima 121, 122,  
 Muḡaddima Šarḥ Fuṣūṣ 117  
 Musnad 38, 44, 71  
 Muṭīr al-ḡarām al-sākin ilā ašfar al-amākin 53  
 Muwaṭṭa’ (al-) 43, 53  
  
 Nafaḡāt al-‘uns 113, 114, 115, 116,  
 Nahḡ al-balāḡa 163  
 Nawādir al-tawārīḥ 164  
 Ni‘mat al-ḡarī‘a fī nuṣrat al-šarī‘a 224, 228  
  
 Qaṣīda al-mīmiyya (al-) 122  
 Qaṣīda al-tā’iyya (al-) 110, 115, 122, 183  
  
 Risāla al-anwār 96  
 Risāla fī a‘māl al-ḡaḡḡ wa al-‘umra 55  
 Risāla fī al-ṣalā 55  
 Risāla fī radd īmān fir‘awn 210

- Risāla fī taṣḥīḥ lafẓ zindīq wa tawḍīḥ ma'nāhi al-daḡīq 229
- Risāla fī uṣūl al-fiqh 55
- Risāla fī waḥdat al-wuḡūd 216
- Riyāḍ al-'uns 110
- Rūḥ al-quḍus 27, 28, 31, 41, 47, 52, 53, 74, 92, 93, 98, 110
- Şafwat al-şafwa 53
- Şaḥīḥ Buḥārī 40, 41, 44, 45, 71
- Şaḥīḥ Ibn Ḥibbān 44
- Şaḥīḥ Muslim 38, 39, 40, 44, 45, 59, 71, 105
- Saltuqnāma 84
- Sergüzeşt 213
- Sirāḡ al-muhtadīn 39
- Sirāḡ al-muwahḥidīn 39
- Siyar 'a'lām al-nubalā' 50
- Sunan 39, 42, 43
- Şaḡara al-nu'māniyya fī al-dawla al-'uṭmāniyya (Şaḡara, al-Şaḡara) (al-) 10, 13, 16, 18, 133, 135, 136, 142, 144, 157, 162, 168, 170, 175, 177-180, 184
- Şaqā'iq al-nu'māniyya fi 'ulamā' al-dawla al-'uṭmāniyya (al-) 137, 158, 204, 220
- Şarḥ al-Fuṣūş 110, 115
- Şarḥ al-ḥawādit 163
- Ta'liqāt 122,
- Ta'wīlāt 118
- Ṭabaqāt al-mamālik wa daraḡāt 164, 168-170, 172, 175
- Tafsīr al-Fātiḥa 110
- Tāḡ al-rasā'il 93
- Takmila (al-) 40
- Talqīn al-mubtadi' 37
- Tamhīd (al-) 33
- Tanazzulāt al-mawşiliyya 110
- Tanbīḥ al-ḡabī fī tabriyat Ibn 'Arabī 184
- Tanbīḥ al-ḡabī ilā takfīr Ibn 'Arabī 183
- Tarḡumān al-aşwāq 28, 42, 61, 62, 64, 96, 110
- Tārīḥ al-islām 50
- Tasfīḥ al-ḡabī fī tanzīḥ Ibn 'Arabī 225
- 'Unwān al-dirāya 53
- 'Uyūn al-masā'il 230
- Vilayatname-yi Ḥāḡī Bektaş 84
- Wāfi fī wafayāt (al-) 160
- Waşāyā al-futūḥāt 110
- Zand Avesta 229

CIP - Katalogizacija u publikaciji

Nacionalna i univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine, Sarajevo

28-1:929 Ibn al-'Arabi

ZILDŽIĆ, Ahmed

I prijatelj i neprijatelj : rano osmansko društvo i Ibn 'Arabi / Ahmed Zildžić. - Sarajevo : Orijentalni institut Univerziteta, 2020. - 261 str. ; 24 cm. - (Posebna izdanja / Orijentalni institut ; 61)

Bibliografija: str. 239-250 ; bibliografske i druge bilješke uz tekst. - Registri.

ISBN 978-9958-626-49-4

COBISS.BH-ID 28804358