

U V O D

Radnja **DERVIŠKI REDOVI U JUGOSLAVENSKIM ZEMLJAMA SA POSEBNIM OSVRTOM NA BOSNU I HERCEGOVINU** napisana je na osnovu proučavanja arhivskog materijala: dokumenata, sudskih protokola (sidžila), popisnih i ekonomsko-finansijskih knjiga (deftera), kronika, rukopisnog i drugog materijala, zatim objavljene i neobjavljene literature koja osvjetljava teoretsku i praktičnu stranu derviških redova, te obimnih istraživanja na terenu u pripremnoj fazi rada do 1979. godine. U djelu su sistematski obrađeni naročito derviški redovi koji su bili zastupljeni u našim zemljama, a za koje smo imali sigurne podatke u izvorima.

Poznato je da derviški redovi već od samog početka osmanske vlasti u našim krajevima (XIV vijek) uzimaju aktivnog učešća u procesu formiranja naselja i širenja islama i islamsko-orijentalne kulture. Njihov utjecaj se širio iz sufijskih centara (tekija), koji su postojali u većini gradskih naselja i u mnogim selima u Bosni i Hercegovini, Srbiji, Makedoniji i na Kosovu. U spomenutim oblastima bili su rašireni redovi: mevlevije, nakšibendije, halvetije, kadirije, rifaije, bektašije, hamzevije i drugi, koji su davali određeni ton ne samo religioznoj nego i društvenoj i kulturnoj atmosferi spomenutih oblasti. U nekim slučajevima čak su sami sultani i njihovi namjesnici u našim krajevima morali voditi računa o djelovanju spomenutih derviških redova, oslanjajući se na neke od njih u provođenju određene politike. Jer, i razni pokreti i ustanci, kao rezultat nezadovoljstva masa, bili su veoma često vezani za određeni derviški red, naročito onaj heterodoksnog karaktera. Kao primjer možemo navesti halvetije u Užicu, hamzevije u Bosni i Hercegovini, bektašije u Makedoniji, na Kosovu i u Albaniji.

Osnovni cilj rada jeste da se na osnovu istorijskih izvora, arhivskog materijala i literature istraže i prezentiraju religiozni, društveno-politički i kulturni aspekti derviških redova. Mada postoje parcijalno i uzgredno dati kraći osvrti na učenja i život mističkih redova, odnosno njihovih predstavnika u radovima nekolicine autora, ipak dosada u našoj nauci nije napisano ni jedno djelo koje bi u cijelosti osvijetlilo pitanje derviških redova, njihova porijekla, nastanka i širenja, te utjecaja na jugoslavenskom prostoru.

Budući da je u nauci, na Istoku i na Zapadu, počev od druge polovine XIX vijeka, napisana obimna literatura na temu tesavufa (islamskog misticizma) i derviških redova — tarikata (institucionalnog tesavufa), ukazuje i na veliko interesovanje za ovu islamsku dimenziju i obavezuje naš da ovdje damo analitički osvrt na literaturu koja se odnosi na teoretsko razmatranje tesavufa i derviških redova u jugoslavenskim zemljama.

Kao direktni potomak šejha Sirije, osnivača nakšibendijske tekije na Oglavku kod Fojnice, Šaćir Sikirić je bio dobro upoznat sa životom i učenjem nakšibendija, kao i drugih redova u Bosni i Hercegovini. Na istu temu Sikirić je napisao i svoju doktorsku disertaciju "Derviskolostorok es szent sirok bosznaiben" (objavljenu u časopisu "Turan" u Budimpešti 1918. godine), čiji je kratak sadržaj dao u radu na sprskohrvatskom jeziku pod naslovom "Kroz tekije i samostane" (Narodno Jedinstvo, br. 267, 1920) i "Sarajevske tekije" (Narodna Starina, sv. 14, knj. 1, Zagreb, 1-XII-1927). On se i kasnije vraćao sufijskoj tematici i dervišima i objavio je radove "Pobožne pjesme (ilahije) šejha Abdurrahmana Sirrije" (Glasnik IVZ, god. IX, br. 11 i 12, Sarajevo, 1941, str. 332–354, 362–373) i "Šejh Arif Sidki" (Glasnik IVZ, god. X, br. 4, Sarajevo, 1942, str. 107–108). Sikirić se u ovim radovima više bavio istorijatom tekija, a mnogo manje je ulazio u mistička učenja pojedinih derviških redova, kojima su pripadale tekije u Bosni i Hercegovini i u drugim našim oblastima.

Među prve istraživače ove tematike spada i Gliša Elezović, koji je u svom radu Derviški redovi muslimanski-Tekije u Skoplju (Prilog proučavanju muslimanskog života u Južnoj Srbiji, Skoplje, 1926, 95 str.) prikazao etnografsku stranu derviških redova – život i običaje, kao i ceremonijal, dok se veoma malo upuštao u teoretsku stranu njihova učenja. Budući da Elezović nije dobro poznao tesavuf, rad je napisao uz pomoć šejha Sadudina, pročelnika rifajiske tekije u Skoplju.

Izvjeshne informacije o hamzevijama pružio je Muhamed Hadžijahić u svojim radovima: "Udio Hamzevija u atentatu na Mehmed-pašu Sokolovića" (POF, V/1954/55, Sarajevo, 1955, str. 325-330), "Tekija kraj Zvonika – postojbina bosanskih Hamzevija" (POF, X–XI/1960/61, Sarajevo, 1961, str. 193–203) i "Književnost bosanskih Hamzevija" ("Život", 4. aprila 1968, str. 71–75, i 6. juna 1968, str. 71–74). Međutim, Hadžijahićeva koncepcija hamzevija kao bosanskohercegovačkog fenomena, kao i njegov pokušaj da ih izdvoji iz općih mističkih kretanja na čitavom prostoru Osmanskog Carstva, pogrešna je i neprihvatljiva.

Dosta podataka o tekijama dao je i Alija Bejtić u radovima: "Sken-der-pašina tekija" (Novi Behar, god. XVI, br. 2, 1944), "Elči Ibrahim-pašin vakuf u Travniku" (El-Hidaje, br. 7, god. V, 22. travnja 1942. i El-Hidaje, br. 8–10, god. V, 22. lipnja 1942) i u drugim napisima.

U novije vrijeme javlja se interes za dervişe i tekije, i u tom smislu se poduzimaju i istraživanja u Makedoniji i na Kosovu. Tako je Hasan Kaleši na Međunarodnom kongresu orijentalista u Parizu 1973. godine podnio referat o derviškom redu sadija u Jugoslaviji, koji je Aleksandar Popović objavio posthumno pod naslovom: Aleksandre Popović, "Un texte inedite de Hasan Kaleshi" L'Ordre des Sa'diya en Yugoslavie (Quand le crible etait dans la paille . . . , Hommage a Pertev Naili Boratov, presente par

Remy Dor et Michele Nicolas, Paris, G—P. Maisonneuve et Larose, 1978, p. 335—348). Galaba Palikruševa u radu “Derviškoti red Halveti vo Makedonija” (Zbornik na Štípskioti naroden muzej, sv. I/1958/59, Štip, 1959) pružila je izvjesne podatke o zastupljenosti ovog reda u Makedoniji. Rad je napisan na osnovu uvida i podataka dobijenih u tekijama. U zajednici sa Krumom Tomovskim u referatu “Les tekkes en Macedonie aux XVIIIe et XIXe sciecle” (Estratto dagli atti del Secondo congresso internazionale dell’ Arte Turca, Napoli, 1965). Palikruševa je dala istorijske podatke o bektašijskoj tekiji Harabati-babe u Tetovu.

Kadri Halimi je pružio izvjesne podatke o tekijama u Gnjilanu i gnjilanskom kraju na Kosovu u članku “Derviški redovi i njihova kulturna mjesta na Kosovu i Metohiji” (Glasnik Muzeja Kosova i Metohije, II, Priština, 1957, 193—206). To su, zapravo, uobličena kazivanja sadašnjih predstavnika dotičnih tekija u toj oblasti.

Proučavanje tesavufa i derviških redova nešto je intezivnije u posljednje vrijeme. Ovoj tematici je veoma studiozno prišao profesor Nedim Filipović. On posmatra tesavuf kao ezoteričku doktrinu koja se razvijala u krilu sunitskog i šiitskog islama, kao samosvojnu spiritualnu doktrinu obožavenu utjecajima hrišćanske gnose, helenistički inspirisane islamske filozofije, naročito neoplatonizma, indoiranskih religioznih i filozofskih ideja. U svom referatu sa Simpozijuma o arapsko-islamskoj kulturi (održanog 18—19. maja 1973. godine u Orijentalnom institutu u Sarajevu) pod naslovom “Tesavuf islamski misticizam” (POF, XXIV/1974, Sarajevo, 1976, str. 13—31) Filipović je dao prikaz nastanka i razvoja tesavufa kao ezoteričke doktrine koja svoj oslonac nalazi i Kur’anu i korpusu proročke tradicije.

Nedim Filipović je u svojoj obimnoj studiji “Princ Musa i Šejh Bedredin” (“Svjetlost” Sarajevo, 1971) veoma studiozno i analitički osvjetlio istorijsku komponentu heterodoksnog tesavufa i njegovu ulogu i značaj u pokretu princa Muse u socijalno-političkim kretanjima i previranjima što su se desila u Osmanskom Carstvu u XV stoljeću. Najveći ideolog heterodoksnog dervišta bio je šejh Bedredin. Upravo u sprezi osmanske vlasti i heterodoksnog dervišta, naročito u prvo vrijeme Osmanskog Carstva, Nedim Filipović nalazi one društvene snage koje će odigrati odlučujuću ulogu u osmansko-turskim osvajanjima i u periodu formiranja osmanskog društva. Ovdje je ukazano da je nezadovoljstvo kao izraz društvenih nepravdi i nasilja osmanske vlasti prerastalo u otvorene pobune čiji su nosioci bili heterodokсни derviši. U posljednje vrijeme pojavilo se i djelo “Sufizam”, koje su priredili Darko Tanasković i Ivan Šop, (Beograd 1981), u čijem uvodu je Darko Tanasković objasnio bitne komponente sufijske teorije i prakse.

Izraz “tasawwuf” — infinitiv pete vrste glagola od arapske riječi “suf” (vuna) u značenju — biti mistik, sufija — upotrebljavao se u svom

simboličnom značenju kao naziv za pobožne ljude i askete prvog stoljeća po hidžri, (druge polovine sedmog i prve polovine osmog stoljeća), budući da su ovi živjeli skromno i nosili grubu vunenu odjeću. Pored ove prihvaćene teze, postoji pretpostavka, koju su istakli neki istraživači, da izraz "sufi" i "tasawwuf" potječu od grčke riječi "theosophia"¹, ili od grčkog termina "philosophia", odnosno "sophos" (mudrac), ili riječi safa. Ima i takvih istraživača koji termin "sufi" dovode u vezu sa izrazom "as-suffa" (klupa), odnosno "ahl us-suffa" (ljudi sa klupe), što se odnosi na prve pobožne ljude koji su još za života proroka Muhameda živjeli pobožno i asketski.

Kao razvijeni oblik, tesavuf-islamski misticizam, kako su to definirali teoretičari sufizma, predstavlja zasebnu metodologiju odgoja u cilju približavanja, sjedinjenja i jedinstva sa Apsolutom (Bogom), zbog čega je on i specijalni pokret i zaseban sistem misli.² Kao zaseban način mišljenja i kao značajan duhovni fenomen, tesavuf, prema Henri Corbinu, predstavlja oplodavanje duhovne poruke proroka Muhameda i napor da se lično prožive modaliteti sadržaja kuranske objave. S druge strane, tesavuf je težnja spiritualnog islama da se suprotstavi svakoj tendenciji da se islam svede na doslovnu i legalitarnu religiju.³ Pa i za Zaehnera to je pokušaj da se dostigne Beskonačno i da se identifikuje sa Njim putem spoznavanja sebe, svoga "Ja", odnosno to je potpuno uništenje identiteta i vraćanje na prapočetno stanje nediferenciranog jedinstva u Apsolutnom, kao što je to u budizmu i hinduizmu.⁴

1. Kasim Gani, Nicholson, Massignon i Noldeke odbacuju pretpostavku nekih istraživača da izraz "sufi", potječe od grčke riječi *theosophia*. Abu Nasr Saradž, Ibn Tajmija, Ibn Haldun slažu se u gore iznesenoj pretpostavci o porijeklu riječi "tasawwuf", i "sufi",. Vidi opširno: Dr Kasim Gani, *Bahs dar asar va afkar va ahval-e Hafez*, II – *Tarih-e tasavvuf dar islam*, *čap-e dovvom*, Tehran, 1340, str. 44, 45, 46. U daljem tekstu: *Tarih-e tasavvuf dar islam*; Gibb-J.H.Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden. E.J. Brill, 1953, str. 379; G.C.Anawati et Louis Gardet, *Mystique Musulmane*, Paris, 1961, str. 13, Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964, str. 262; Nedim Filipović, *Tasavvuf-islamski misticizam*, "Izraz,, , br. 10, oktobar 1973, str. 345.
2. Anawati-Gardet, *Mystique Musulmane*, str. 14; J.Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, London-Oxford-New York, 1971, str. 1
3. H.Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, str. 263.
4. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, London, 1960, str. 6; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York-London, 1970, str. 262.

I sama definicija tesavufa kao duhovnog pravca upućuje ne samo na utjecaje nego i na njegovo porijeklo, u čemu su se podijelili učenjaci na Istoku i na Zapadu. Stav Anawatija o tom pitanju je da ne treba insistirati na direktnom spoljnom utjecaju, koji se, ipak, ne može apriori isključiti. Direktni hrišćanski utjecaj postojao je u stvaralaštvu Gazalija (umro 505/1111/ i Suhrevardija (umro 1191). Prema tome, spoljni izvori sufizma u njegovom asketskom domenu i povlačenju od svijeta bili su hrišćanstvo i djela monaha, iranske i budističke ideje, a njegove filozofske aspekte oblikovala je grčka filozofija, naročito neoplatonizam. To se jasno uočava u asketizmu Ibrahima ibn Edhema, u ljubavi Rabie Adevije, u mistici Džunaida, Zununa al-Misrija, u nirvani (fena) Bajezida Bistamija i Haladža, temi o savršenom čovjeku, čiju ideju je prvi prezentirao Haladž, a usavršio i razradio Ibn Arabi i Ibrahim ibn Abdulkarim al-Džili.⁵

Međutim, Trimmingham Spencer, ne poričući u potpunosti spoljne utjecaje, smatra da je islamski misticizam prirodan razvoj u islamu i da malo duguje neislamskim izvorima, pa makar da je i primao zračenja asketsko-mističkog života i misli istočnog hrišćanstva. Po njemu, on je slijedio različite linije razvoja, ali čisto islamske. Kasnije se formirao razrađeni mistički sistem, koji ma koliko može da duguje neoplatonizmu, gnosticizmu, hrišćanskom misticizmu ili drugim sistemima, mi ga možemo smatrati, kako su to činili i sami pripadnici sufizma, unutrašnjom doktrinom islama.⁶

I pored toga što je prorok Muhamed zabranjivao ekstremizam i pretjerivanje u molitvi, istoričari islamske mistike nalaze preteče tesavufa i među Muhamedovim drugovima, koji su nagingjali asketizmu, kao što su: Abu Darda, Abu Zarr al-Gifari (umro 652), Huzajfa (umro 657), Imran Huzai (umro 672). Međutim, u VII vijeku glavni pokretač i inspirirajući faktor bio je fenomen straha i bogobožnosti.⁷ U ovo vrijeme nije bilo izrazite razlike između pobožnih muslimana i sufija, izuzev što su ovi posljednji pridavali izvjesnim kur'anskim ajetima naročiti značaj i stavljali su akcenat na zikir (derviška molitva), pridavši mu istu važnost kao i namazu.⁸

Razvoj tesavufa nastavlja se u VIII stoljeću, kada se sufije počinju da izdvajaju od ostalih muslimana svojom nošnjom i načinom života, na što ukazuje i naziv "sufi", koji se prvi put pojavio u drugoj polovini VIII

5. K.Gani, *Tarih-e tasavvuf dar islam*, II, str. 2–10; Anawati-Gardet, *Mystique Musulmane*, str. 19, 21.

6. S.Trimingham, *The Sufi Orders*, str. 2.

7. Anawati-Gardet, *Mystique Musulmane*, str. 23, 24.

8. Vidi: Nicholson, *Mystics of Islam (Islam va tasavvuf)*, str. 5.

stoljeća sa Džabir ibn Hajanom, Abu Hašimom i Abdak Sufijem (umro u Bagdadu oko 825). Henri Corbin ovog posljednjeg stavlja u prvu polovinu IX vijeka.⁹ To je vrijeme kada se pojavljuju i sufijски zavodi: hanekahi, ribati i zavije.

Međutim, razvoj sufijske teorije i zrenje tesavufskih ideja odvija se naročito u IX i X stoljeću, kada se više pažnje posvećuje razmišljanju i meditaciji nego krutoj askezi, koju su sufije VIII stoljeća, kao na primjer Ibrahim ibn Edhem, Rabia Adavija i drugi, smatrali osnovom spasa i izbavljenja. Tako sufije IX stoljeća, kao Džuneid Bagdadi i njemu slični, pridaju manje značaja askezi, pobožnosti i bogoslužju, koji za njih nisu konačni cilj nego sredstvo da bi se dostigli uzvišeniji ciljevi.¹⁰ Sada preovlađuje teoretska, intelektualna strana tesavufa. Sufije razvijaju dogmu (wahdat al-wudžud) egzistencijalnog monizma, što ih je odvelo do toga da su sjedinjenje sa Bogom smatrali jedinim ciljem. Tom teoretskom razvoju tesavufa u ovoj epohi doprinijeli su mistici Zunun al-Misri (umro 245/859/60), Bajezid Bistami (umro 261/874/75), Džuneid Bagdadi (umro 910), Husein ibn Mansur al-Haladž (umro 309/921/22), Šibli (umro 334/945/46) i drugi. U ovim tokovima razvoja već se naziru dvije tendencije u tesavufu sa određenim karakteristikama, što istoričari tesavufa nazivaju basranskom i bagdadskom školom, budući da je ovaj razvoj tekao uglavnom u Basri i Bagdadu, kao kulturnim središtima.

Bitne oznake basranske škole su pobožnost, asketizam i mističke tendencije. Kao začetnik ovog pravca bio je krupni teolog i mistik Hasan al-Basri, koji je insistirao na razmišljanju (fikr), samoispitivanju (muhasaba) i potpunom pokoravanju božjoj volji.¹¹ Koliki je utjecaj izvršio na kasniji razvoj tesavufa vidi se po tome što ga sufijска bratstva smatraju svojim osnivačem. Ovoj školi pripada i veliki ženski mistik Rabia Adavija (umrla 801), koja njeguje iste asketske tendencije. Ona prva u islamsku mistiku uvodi koncept "božanske ljubavi" (al-hubb al-ilahi), zagovara uništenje identiteta sufije u ljubavi prema Bogu. To izražavaju njene riječi prilikom

9. To su bili članovi spiritualne grupe šiita Kufe, koji su živjeli krajem II i početkom III stoljeća po hidžri i bili označeni imenom sufi. Vidi opširno: H.A.R.Gibb and J.H.Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden E.J. Brill, 1953, str. 580/I; H.Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, str. 264.; K.Gani, *Tarih-e tasavvuf dar islam*, II, str. 18.

10. Ebu Bekr Šibli i Abu Hafs Hadad su primali jedan drugog uz raskoš i ceremoniju. Vidi: Feriduddin Attar, *Tazkiratu 'l-awliya*, I ed. R.A.Nicholson, London, 1905, str. 328; Ibid, II, str. 10; K.Gani, *Tarih-e tasavvuf dar islam*, II, str. 53, 56.

11. Anawati-Gardet, *Mystique Musulmane*, 26; L.Massignon, *Essai*, 168.

jednog sna, kada ju je prorok Muhamed upitao da li ga voli, na što mu je ona odgovorila: "O, božji Poslaniče! Zar ima neko da te ne voli? Međutim, moja ljubav prema svemogućem Bogu ispunila je potpuno moje srce, tako da u njemu nema mjesta za ljubav ili mržnju prema nekome drugom".¹²

Pored toga treba spomenuti i Zunun al-Misrija (umro 245/859/60) koji uvodi u islamsku mistiku neoplatoničke ideje. Za istorijski razvoj tesavufa njegov je značaj u tome što je razvijao doktrinu gnosisa (ma'rifa) i klasifikaciju stanja. Da bi se duša vratila na preegzistentno stanje u Bogu, potrebno je da sufija prođe određene faze (maqamat) na putu svoga usavršavanja i odgovarajuća stanja (ahwal) kojim ga Bog može nagraditi, da bi se na kraju etičkog usavršavanja duša mistika vratila na svoje prvobitno stanje preegzistencije u Bogu.¹³

S druge strane, bagdadsku školu karakterišu spekulativne i panteističke tendencije. Ova škola je, isto tako, nje govala asketizam prvih vremena. U Bagdadu, kao sufijskom centru, djelovala su dva krupna mistika ove škole: Abu Haris al-Muhasibi (umro 857) i Džuneid al-Bagdadi (umro 910). Al-Muhasibi je naročito tragao za jednim unutrašnjim, etičkim usavršavanjem. Po njemu, bitno je istinsko očišćenje savjesti i potčinjavanje naših individualnih i društvenih djelatnosti trajno vrijedećim božanskim istinama. Tvrdio je da je putem asketskog i moralnog života moguće odnjegovati jednu čistu savjest. Ovu svoju tezu istakao je u djelu Kitab ur-ri'aya, ili Ri'aya li-huquqillah, u kojem je inače zacrtao pravila sufijskog života. U drugom djelu, Kitab ut-tawahhum, al-Muhasibi je iznio mišljenje da je samo vizija božanske Esencije ta koja može da pruži čistu, savršenu radost i zadovoljstvo.¹⁴

Umjereni mistik bagdadske škole bio je Abul – Qasim ibn Muhamed al-Bagdadi, zvani "Džuneid", sufija iranskog porijekla. Živio je u Bagdadu, gdje je i umro 910. godine. Tesavuf je učio kod Sari as-Saqatija, al-Muhasibija i drugih. On je bio prvi koji je postavio problem "sjedinenja"

12. L.Massignon, *Essai*, 194; M.Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, str. 264; K.Gani, *Tarih-e tasavvuf dar islam*, II, 29, 32; Nicholson, *Islam va tasavvuf*, 5, 35, 107; *Islamologie*, 747.
13. Vidi: Smith, *Studies in Early Mysticism*, 232; M.Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 268; K.Gani, *Tarih-e tasavvuf dar islam*, II, 55; Nicholson, *Islam va tasavvuf*, 17; Anawati-Gardet, *Mystique Musulmane*, str. 27; Kušayri, *ar-Risalah*, Misr, 1318, str. 10; *Islamologie*, 749.
14. Kušayri, *ar-Risalah*, 14; K.Gani, *Tarih-e tasavvuf dar islam*, 68; Anawati-Gardet, *Mystique Musulmane*, 30; *Islamologie*, 749; E.E.Bertels, *Sufism i sufijskaja literatura*, Moskva, 1965, str. 29.

(vuslat) u cjelokupnoj njegovoj složenosti. Osnovica na koju Džuneid oslanja svoje učenje o "jedinstvu" (tawhid) i sjedinjenju (wuslat) jeste nebeski ugovor (misaq) , koji je Bog zaključio sa čovjekom prije njegova stvaranja.¹⁵ Po njemu, intelektualna i mistička zadaća čovjekova bila bi u tome da on pojmi progresivno svoju bit kao ideju u božanskom umu prije njegova stvaranja u vremenu, te da shvati nedostižnu razliku između ljudske i božanske Esencije. Sposobnost da se odvoji temporalno od vječnog, prema Džuneidu, znak je istinske spoznaje božjeg jedinstva (tawhid) kao pravog znanja o Bogu. Tu treba, međutim, lično proživjeti transcendentalno jedinstvo Apsolutnog.¹⁶

Ovo vraćanje na prapočetno stanje duhovnog života u Bogu, na stadij pre-egzistentnog ugovora (misaq) i utapanje i nestajanje u Bogu (fena bi' l-mazkur), povratak ka izvorištu, odnosno stupanje u prvobitni život u Bogu, koji se postiže uz velike napore čišćenja i umirenja svih moći i poriva, Džuneid je objasnio u djelima "Kitab ut-tawhid,, (Knjiga o božjem jedinstvu), "Kitab ul-fena,, (Knjiga o mističkom nestajanju u Bogu), te u raspravi "Dawa'ul-arwah,, (Lijek za duše). Džuneid je slijedio jednu umjereniju liniju u tesavufu i bio je protiv pretjerivanja sufija koji su u svom ekstremizmu zastupali ontološku suprematiju mističkog znanja (gnosisa) nad šerijatom, zagovarajući njegovu nekorisnost i predlažući njegovo ukidanje.

Predstavnici ovih ekstremnih tokova u tesavufu bili su Bajezid Bistami i Haladž. Naime, za svaki aspekt sufijske misli, života i ideala može se naći osnova u Kur'anu i proročkoj tradiciji. Istina je, kao što smo vidjeli, da su mistici u prvim epohama razvoja tesavufa stalno recitovali iz Kur'ana, meditirali na njegovom sadržaju, tražeći u njemu opravdanje za svoju djelatnost. Objasnjavajući ovaj razvoj i ove tendencije, Madžid Fahri je tačno primjetio da su koncepcije religioznog siromaštva (faqr), meditacije (fikir), postojanosti (sabr), askeze i povlaćanja (zuhd), pa čak i ljubavi (mahabba) i kontemplacije (mušahada) jedan logički razvoj onosvjetskog toka i tendencije kur'anske objave. Međutim, ono što se može smatrati kao neislamska komponenta tesavufa, jeste tendencija u djelima i praksi sufija da pođu dalje od ritualnog aspekta religioznog zakona (šari'a) da bi dospjeli do jedne realnosti (haqiqah) koja ga potpuno prevazilazi, što je dovelo do napuštanja ne samo islamskog zakona (šari'a) nego i Muhameda kao donosioca objave, jer sufija želi neposredan odnos i prija-

15. "Zar Ja nisam vaš Gospodar? Rekoše: Da, mi svjedočimo... ,, *Kur'an*, 7, 171.

16. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, 272.

teljstvo sa Bogom.¹⁷ Tako Bistami i Haladž stvaraju islamsko-panteističke tendencije jednog ekstremnog tesavufa.

Abu Yazid — Bayezid al-Bistami (umro u Bistamu 874)¹⁸ je rođen u Bistamu u pokrajini Horosan. Studirao je hanefitsko pravo, ali od hanefita sa mutazilitskim tendencijama Bistami se pretvorio u jednog potpuno izoliranog ekstatičnog sufiju, koji se podvrgao rigoroznoj askezi i uzdržavanjima da bi bio potpuno lišen svoga ljudskog fenomena i da bi susreo Boga licem u lice: “Izvukao sam se iz Bajezida kao zmija iz svoje kože. Pogledah i zapazih da zaljubljeni, Voljeno i ljubav su jedno, jer u svijetu jedinstva može u jednosti sve da opstoji i da bude,,¹⁹

Bistamijevi ekstatični iskazi (šatahat) zahvataju temu sjedinjenja sa Bogom i nagovještavaju jasnu pretpostavku o samoobožavanju (Subhani, ma a'zame ša'ni! — Slava meni, kako je uzvišen moj položaj!). I mada je propovijedao monizam bića (wahdat ul-wudžud), osnovni aspekt njegova učenja i njegove doktrine jeste svijest o trostrukom kvalitetu ili stanju bića u formi “Ja,, (anaiyya), u formi “Ti,, (antiyya) i u formi “On,, (huwiyya), što predstavlja određenu gradaciju svijesti bića, gdje su božansko i ljudsko recipročni u djelovanju i gdje se sjedinjuju u činu obožavanja i ljubavi. Prema Fahriju, Bistamijevi ekstatični iskazi: “Slava meni, kako je uzvišen moj položaj“, i “Ja sam Ti,, (ana anta), “Ja sam Ja,, (ana ana), nagovještavaju njegovu tvrdnju o totalnoj identifikaciji sa božanskim, što ima brojne paralele u Upanišadama i Vedanti.²⁰ S tim u vezi i Zaehner je uvidio povezanost tih utjecaja sa metafizikom Vedanta preko Bistamijeva učitelja Abu 'Ali al-Sindija, koji ga je učio doktrini “egzistancije u jedinstvu“, odnosno “nestajanja u Bogu,, (fena fi t-tawhid), tj. nirvani, ili nihilističkim implikacijama. On je, kako veli Anavati, bio sufija koji je nastojao da oživi iznutra i da realizira miradž (uspinjanje proroka Muhameda na nebo), koji je započeo stvaranje teorije sjedinjenja duše sa izvjesnim božanskim atributima, koja je bila prihvaćena i poslužila u učenjima mističkih bratstava.²¹

17. M.Fakhry, *History of Islamic Philosophy*, 270.

18. Pogledati o njemu: *Kuṣayri, ar-Risalah*, 16; H.Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, 269; Anawati-Gardet, *Mystique Musulmane*, str. 32; Gibb-Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam*, 63.

19. Navedeno po: K.Gani, *Tarih-e tasavvuf dar islam*, 167.

20. Vidi više: Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, 111, 112.

21. Vidi: Anawati-Gardet, *Mystique Musulmane*, str. 32.

U razvijanju ovih ekstremnih tendencija još je dalje pošao Haladž. On je tvrdio da je cilj sufija, pa i svih ljudi, sjedinjenje sa Bogom, koje se realizira putem ljubavi, što traži božansku akciju. Sjedinjenje sa Bogom, po Haladžu, čini ličnost savršenom, svetom, da sam Bog govori i živi u njoj.²² Haladž razvija teoriju samoobožavanja i potpune identifikacije sa Bogom, što je naročito izraženo u njegovoj esktatičnoj izjavi: Ana l-Haqq — Ja sam Istina.²³ Interesantno je zapaziti da A.J. Arberry u svojim analizama Haladžove mistike ne misli da je Haladž tvrdio da je postao Bog i pored izjave “Ja sam Istina,„. To Arberry zaključuje iz paradoksalnih obrta u Haladžovoj knjizi al-Tawasin: “Ako vi ne poznajete Boga, onda upoznajte njegove znakove. Ja sam taj znak, ja sam Istina (ana l-Haqq), jer kroz Istinu, ja sam Istina vječno ...²⁴

Slijedeću etapu u razvoju tesavufa (X-XI stoljeće), kao prirodan razvoj prethodne, karakteriše dalja razrada sufijske teorije i pokušaj da se ublaže ekstremni stavovi sufija i tesavuf svede u okvire ortodoksnog islama, za što naročitu zaslugu ima Gazali (Abu Hamid Muhammed al-Gazali, umro 1111). I u ovoj epohi se razrađuje teorija sjedinjenja sa Bogom da već u XI vijeku imamo tri stava: a) sjedinjenje kao spajanje, (ittisal, ili wisal), ali se isključuje ideja da su duša i Bog istovjetni i identični, b) sjedinjenje kao identifikacija (ittihad) u smislu sinonima, ili sjedinjenje i spajanje prirode, c) inkarnacija (hulul), što znači da se božanski duh useļjava u prečišćenu dušu mistika. Ova posljednja — teorija inkarnacije koja se pripisuje Haladžu strogo je odbačena od strane šerijatskih pravnika.²⁵ Mnogo kasnije, međutim, u XVII stoljeću, sufijski redovi su isticali također i teoriju sjedinjenja sa ličnošću poslanika.²⁶ U ovoj epohi je razrađena jedna od karakterističnih pojava sufijske doktrine, teorija etapa ili pozicija (maqamat), koje se postižu uz lični napor mistika i stanja (ahwal), koja, kao izraz svoje milosti, Bog daruje predanom sufiji. U ovoj teoriji broj etapa nije uvijek isti.

Sa Haladžom, koji je pogubljen 922. godine, započeo je period otvorene borbe između oficijelnog islama, koji su predstavljali šerijatski

22. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, 277; Anawati-Gardet, *Mystique Musulmane*, 37, 38.

23. Pogledati: L. Massignon, *La Passion d'al-Hallaj*, I, 260.

24. Arberry, *Sufism*, 59—60.

25. Pogledati: Anawati-Gardet, *Mystique Musulmane*, 43.

26. Vidi: Anawati-Gardet, *Ibid*, 43.

pravници i teolozi, i sufija. Učenju uleme bila je suprotstavljena intuitivna spoznaja ili gnosis sufija (ma'rifa), redovnom obrednom ritualu i kultu džamija suprotstavljene su seanse zikra i sama (ekstatični ples). Taj konflikt najbolje ilustrira celibat i kult svetaca (awliya), što je bilo uveliko u suprotnosti sa duhom učenja islama prvih vijekova. Vodič (muršid) i šejh uživali su duboko poštovanje derviša za života, koga su oni uzdizali na rang sveca (wali) poslije njegove smrti. Tako su mnoga mjesta i grobovi poznatih sufija postala mjesta hodočašća. Naravno, to je odvelo "kultu sveca,, koji se kasnije razvio u koncepciju čitave jedne hijerarhije svetaca (awliya), na čijem se čelu nalazio stožer – pol (qutb), svetac koji živi i vlada svijetom u svakom pojedinom stoljeću.²⁷

U ovakvoj atmosferi pojavio se Gazali, koji je pokušao učiniti tesavuf ortodoksnim, a ortodoksnim islam mističkim. Za njega je mistički elemenat u religiji najvažniji. On religiozni život čini zbiljom. Bitno je za njega da se tesavuf prihvati kao oficijelno učenje. Gazali je nastojao da oživi religiozni zakon (šeri'a) i učenje islama pomoću toga naglašavanja živog religioznog iskustva, što se nazire već iz naslova njegova djela *Ihya 'ulum id-din* (Oživljavanje religioznih znanosti).

Svoje mističko učenje, koje bi se moglo nazvati i "teozofski mističizam", Gazali je izložio i u drugim djelima, kao na primjer u "Miškat ul-anwar", "al-Ma'rifah al-aqliyyah", "ar-Risalah al-Ladunniyyah,, i drugim.²⁸ Bit religioznog iskustva za Gazalija predstavlja susret duše sa Bogom, koje se postiže razvijanjem njenih duhovnih sposobnosti slijedeći tesavufski put (tarikah) pod vođstvom šejha kao vodiča. To savršenstvo duše sastoji se u intuitivnom znanju. Gazali je smatrao da je i znanje o stvarima koje je Bog stvorio nužan uslov za spoznaju Boga. Po njemu, studiranje svih grana znanja i ovladavanje najvećeg broja od njih dio je sufijske discipline. On kaže: "Ako duša nije obrazovana i vježbana u naukama koje se bave činjenicama i demonstracijom, njome će ovladati duhovna priviđenja, koja će pogrešno razumjeti, kao istine koje se na nju spuštaju. Mnoge sufije su godinama ostali zaglavljani u takvim izmišljotinama njihove imaginacije, a sigurno je da do toga ne bi došlo da su od početka slijedili metodu znanstvenog istraživanja i marljivim učenjem postigli toliku količinu racionalnih znanosti koliko može ljudska moć da dosegne...²⁹ U vezi sa sufijama koji su mislili da su postali bogovi, Gazali kaže: "U suštini stanje koje su oni postigli nije ništa više nego spoznaja

27. Vidi: Anawati-Gardet, *Ibid*, 43–44.

28. Vidi: M.Fakhry, *History of Islamic Philosophy*, 275.

29. Vidi: *Ihya*, I, knj. 1. sekcija –*akl*. Nav.po: M.Saeed, *Al-Ghazali*, 622.

božijeg jedinstva i svijest da u svijetu samo On ima realnu egzistenciju.³⁰ Pobjijajući i filozofe i teologe, Gazali je isticao nedovoljnost razuma da dokuči Istinu i vjerovao je da samo intuitivni i afektivni bljesak (gnosis) može dovesti do spoznanja Istine. Međutim, držao je da predmet saznanja može biti jedino to što je religijom dato.

Tesavuf u slijedećoj fazi svoga razvoja (XII-XIII vijek) usmjerava se ka metafizici sufizma i gnosisa. Napori sufija kreću se u više pravaca. Oni raspravljaju gnostički o proroku i njegovoj misiji, o emanaciji mnoštva iz Jednoga, o useljenju Boga u dušu mistika (hulul), ili o identifikaciji ljudskog "Ja,, sa božanskim "Ja,, (ittihad), o iluminaciji (tadžalli) i o jedinstvu bitka (wahdat ul-wudžud).

Na praktičnom planu tesavuf je težio da prevaziđe svijet osjeta da bi dostigao svijet spiritualnih realiteta. Stvorene su i razrađene metode i tehnika, kultne radnje (zikr i sama), modaliteti i putovi koji vode ka sjedinjenju mistika sa Bogom putem prevladavanja i gospodarenja nad vlastitom prirodom i izvanjskim, fenomenalnim. I teme ranijih sufija se obrađuju, ali sada usklađene prema teoriji teomonizma (wahdat ul-wudžud). Muhamedovo svjetlo (nuri-i Muhammedi), odnosno savršen čovjek (al-insan al-kamil), kao mit, razvija se prema ezoteričkoj kosmogoniji. Kao najistaknutiji predstavnici upravo ovih tendencija su: Suhravardi, Ibn Arabi, Ibn ul-Farid, Abd ul-Karim al-Džili i veliki sufijski pjesnik Dželaludin Rumi.

Klasična teorija tesavufa dostiže konačne dimenzije u svom razvoju i izvjesno zaokruženje sa Ibn Arebijem (umro 1240), koji je izvrsno sistematizovao i klasificirao mistička učenja svojih prethodnika, stvorivši mističku teoriju realnosti izraženu u neoplatoničkim terminima i umnogome natopljenu sinkretističkim formulacijama. Prema Afifiju, Ibn Arebi je pružio kompletan sistem mističke filozofije u koju su uključeni elementi pozajmljeni iz islamskih kao i neislamskih izvora. Njegova misao baštinila je bogato nasljeđe islamskih znanosti i grčke misli, transformisane od strane islamskih filozofa i teologa. On je pozajmljivao od Platona, Aristotela, stoika, neoplatoničara, usvajao je sve za što je našao ekvivalent u Kur'anu, proročkoj tradiciji, djelima sufija i skolastika.³¹ U njegovom djelu se osjećaju mnogobrojni utjecaji, a vidljiv je i pokušaj da se pomiri "panteistička teorija prirode realnosti,, sa monoteističkom doktrinom islama. I zaista se dobija utisak da Ibn Arebi ne vidi kontradikciju između panteističkog "Jedan,, i islamskog Boga, te da smatra da je Bog

30. Vidi: *Ihya* , IV, 242; Abdel Kader, *The Life, Personality ...* , 73; M.Fakhry, *History of Islamic Philosophy*, 280.

31. Vidi: Afifi, *Ibn 'Arabi*, 405.

koji je esencija i nužna podloga svih stvari identičan sa "Jedan,,³² Učenje Ibn Arebija koncentrisano je oko teorije egzistencijalnog monizma u njegova dva djela – Fusus ul-hikam-u i Al-Futuhāt al-Makkiyya. Termin panteizam ne bi bio adekvatan, jer nam ne može da asocira široko zamišljenu doktrinu "jedinstva sve egzistencije", kako je poima Ibn Arebi. Njegov panteizam nije materijalistički pogled na realnost, budući da je osjetilni svijet sjena realnog (al-Haqq) od kojeg fenomenalno nije bezdanom odvojeno i nezavisno. Bog uključuje sve, a drugo osim Boga je svedeno na nebiće, ništa. Bog je predstavljen ovdje kao sveobuhvatna i vječna realnost. Po Ibn Arebiju, realnost je esencijalno jedinstvo sa dva različita aspekta: Haqq (Istina, Bog) kao njen unutrašnji aspekt i halq (svijet) kao njen spoljni aspekt. Sama po sebi ona je nediferencirano i apsolutno biće, čista monada o kojoj se ne može ništa saznati ni osjetilima niti razumom. Definisati je značilo bi ograničiti je. Ali, mi tu realnost saznajemo u mnoštvu njenih manifestacija u fenomenalnom. Spoznavajući sebe, spoznajemo i realnost.³³

Druga tema kojoj se naročito posvećuje Ibn Arebi je teorija Logosa ili savršenog čovjeka. Naime, Bog i kreacija, prema Ibn Arebiju, nisu dvije različite prirode, nego dva aspekta koja nalaze svoj izraz na svakom nivou kreacije. Manifestacija realnosti dostiže svoj potpuni razvitak u čovjeku koji predstavlja sintezu čitave kreacije i utjelovljuje u sebi sve kvalitete mikrokosmosa kao i savršenstva same božanske prirode, zbog čega je označen u Kur'anu kao halifa (zastupnik božji na zemlji).³⁴ Svijest koju Bog o Sebi ima dostigla je najpotpuniji razvitak u ideji o savršenom čovjeku, na kome se Bog manifestuje u formi "univerzalne svijesti,,³⁵ Kao puna manifestacija Boga, savršeni čovjek odgovara profetskom Logosu, čiji izraz je "Realnost Muhameda,, (Haqiqati-i Muhammedi), koji predstavlja pravog savršenog čovjeka. Ovu "Realnost Muhameda,, Ibn 'Arabi identifikuje sa prvim intelektom ili kosmičkim razumom. Proroci su direktne manifestacije ovoga intelekta, a prorok Muhamed je najveća njegova manifestacija.³⁶

32. Pogledati: A.E.Afifi, *The Mystical philosophy of Muhyid-Din Ibn ul-'Arabi*, Cambridge, 1939, str. 82.

33. Vidi: Afifi, *Ibn 'Arabi*, I, 412.

34. M.Fakhry, *History of Islamic Philosophy*, str. 282–283.

35. Anawati-Gardet, *Mystique Musulmane*, 58.

36. Vidi: Afifi, *Mystical philosophy of Ibn 'Arabi*, 71; M.Fakhry, *History of Islamic Philosophy*, 283.

Isto tako je značajan za razvitak tesavufa i persijski pjesnik Dželaludin Rumi (umro 1273). On se posvećuje istim temama i piše o jedinstvu egzistencije, savršenom čovjeku (Logosu), o prirodi realnosti. Ali, kao sufija, Rumi se mnogo više posvetio razradi svoje teorije "kosmičke ljubavi", ('išq-i kulli, ili 'išq-i ilahi) što predstavlja nukleus njegova učenja. Međutim, on je za nas značajan kao osnivač reda mevlevija i kao sufijski pjesnik.³⁷

Pored svoje teoretske strane, tesavuf ima i praktični aspekt, koji se definira kao put, metod (ar. tariq pl. turuq) približavanja Bogu. Cilj je da se kroz obuku prođu određene faze (maqamat) i steknu psihološke situacije, odnosno stanja (ahwal), da se uklone zastori koji skrivaju dušu od Boga, da bi na kraju mističkog puta duh sufije dospio u nedjeljivo jedinstvo sa Bogom.³⁸ Kao plod iskustva brojnih velikih sufija, tarikati se bave upravo ovom praktičnom realizacijom uz različite modalitete rituala i molitve (zikr i wird), a krajnja namjera je da se ljudski duh oslobodi ropstva, putenosti i mana i ukrasi vrlinama.³⁹ Dakle, red – tarikat je više "kultivacija religioznog iskustva", ili "put očišćenja",⁴⁰ Ovi derviški redovi predstavljaju sistem zasnovan na relaciji učitelj i učenik, što izražava

37. Vidi: A.J.Arberry, *Discourses of Rumi*, London, 1961, str. 75; Khalifa Abdul Hakim, *Metaphysics of Rumi*, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1959, 44–45 (Isto djelo u prevodu na persijskom *Irfan-e Mavlevi*, tergu-me: Ahmed Muhammadi va Ahmed Mir'alayi, Tehran).

38. S.Trimingham, *Sufi Orders*, str. 1.

39. Termin "tariq,, –pl. turuq – put, metod kultivacije i čišćenja služi još da označi materijalizaciju ili opredmećenje ovog puta u jednom sufijskom bratstvu. Vidi: H.Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, 266. Izraz "tariq-turuq,, u tasavufu je dobio dva sukcesivna značenja: U IX i X stoljeću tariq je bio psihološko-moralni metod za praktično vođenje mistički usmjerenih individua. U tekstovima Džuneida, Haladža, Saradža, Kušajrija, Hudžvirija, izraz tariq (ili tarikat) je još uvijek neodređen i radije označava teoretski i idealni metod (drugi termin – ri'aya, suluk) koji vodi svakog pojedinca kroz razne psihološke faze i stanja (*maqamat i ahwal*), doslovno – prakse objavljenog zakona (*šeri'a*) ka božanskoj Realnosti (*Haqiqa*). Međutim, poslije XI-og stoljeća, termin tarikat podrazumijeva čitav sistem rituala za treniranje i metodiku obučavanja učenika (murid), postavljen za zajednički život u raznim derviškim redovima koji su se u ovo vrijeme počeli da osnivaju. Vidi: Gibb-Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam*, 573/I i II.

40. S.Trimingham, *Sufi Orders*, str. 2.

vaju arapski termini muršid (vodič) i murid (učenik, kandidat). Prema tome, red (drugi termini su: tariqa, mazhab, ri'aya, suluk) je praktični metod vođenja i obučavanja učenika (murid) od strane šejha kao vodiča koji mu trasira put misli osjećanja i akcije i vodi ga kroz niz faza (maqamat) u integralnoj povezanosti sa psihološkim iskustvom ili stanjima (ahwal) ka intuitivnoj spoznaji božanske Realnosti (Haqiqa).⁴¹ Mada se broj ovih faza i stanja razlikuje od autora do autora, mi ćemo navesti klasifikaciju istih, kako je to donio Abu Nasr Saradž (umro 988/89) u svoj djelu "Kitab ul-luma", koje se smatra jedno od najstarijih. Spomenuti autor nabroja sedam etapa (maqamat) koje slijede sukcesivno i svaka je rezultat prethodne: 1) tawba (pokajanje), 2) wara' (bogobožnost, pobožnost), 3) zuhd (napuštanje ovosvjetskih dobara, pa makar ona bila i zakonita, asketizam), 4) faqr (siromaštvo), 5) sabr (podnošenje svih nevolja i teškoća), 6) tawakkul (oslanjanje na Boga), 7) rida' (zadovoljstvo sa svim što dolazi od Boga, odnosno potčinjenost božjoj volji).

Nasuprot ovih spiritualnih faza kroz koje mistik prolazi u procesu etičkog usavršavanja i unutrašnje borbe, Saradž nabroja i deset stanja (ahwal): 1) muraqaba (stalna pažnja i razmišljanje), 2) qurb (blizina), 3) mahabba i 'išq (ljubav), 4) hawf (strah), 5) radža (nada), 6) šawq (čežnja), 7) uns (intimnost), 8) tuma' nina (spokojstvo i mir), 9) mušahada (promatranje), 10) Yaqin (sigurnost). I dok mistik ne prođe kroz sve faze i ne postigne sva stanja, njegovo putovanje nije završeno. Naime, kad prođe kroz sva ova stanja i sve faze, mistik stiže do spoznaje (irfan), do stanja u kome su ljubavnik, Voljeno i ljubav jedno.

Organizovani, ili bolje rečeno institucionalni tesavuf se stvarao postepeno i u etapama. Već u X stoljeću stvaraju se sufi institucije: ribat i zawiyah u arapskom, i hanekah na persijskom području. Svi ovi termini označavaju sufijski centar ili tekiju. Kao tendencija ovoga razvoja u početku XII stoljeća nastali su derviški redovi, koji su bili vezani za jednog učitelja, osnivača (pira), čije ime nosi dotični red, usvaja njegov metod obuke, koristi njegovo mističko iskustvo i slijedi pravila sufijskog života kojih se on držao i zacrtao. To njegovo učenje prenosi se putem kontinuiranog lanca (silsile), a šejhovi proizvedeni unutar određenog derviškog reda postaju duhovni nasljednici osnivača reda.⁴² Ovaj razvoj odveo je u pravcu institucionalizma, kojim se kanališe i usmjerava kreativna sloboda mistika u određenom pravcu i svodi u okvire jedne institucije. Sada je i veza sa silsilom dobila ezoterički karakter. Ustalila se i praksa

41. S.Trimingham, Ibid, 3, 4.

42. Vidi: al-Wasiti, *Tiryaaq ul-muhibbin*, Kairo, 1305, str. 5, 6.

uvođenja u red, kada se uvedeni zaklinje na vjernost šejhu i izražava odanost redu, a za uzvrat dobija tajni vird (molitvu).

U razvoju institucionalnog tesavufa najznačajniji su slijedeći redovi: suhravardije (Suhrawardiyya), koji se pripisuje Zijauddin Abu Nadžib al-Suhravardiju (umro 1168), ali kojeg je razvio njegov nećak Šihabuddin Hafs (umro 1234); kadirije (Qadiriyya), pripisan Abdul-Kadir al-Gilaniju (umro 1166); rifaije (Rifaiyya), koji potječe od Ahmed al-Rifaija (umro 1182); jesevije (Yasawiyya), osnivač Ahmed al-Yasavi (umro 1166); kubravije (Kubrawiyya), kojeg je osnovao Nadžmuddin Kubra (umro 1221); čištiye (Čištiyya), osnivač Muinuddin Čišti (umro 1236); šazilije (Šaziliyya), koji potječe od Abu Madjan Šuajba (umro 1197), ali koji je pripisan Abul-Hasan al-Šaziliju (umro 1258); bedevije (Badawiyya), koji potječe od Ahmed al-Bedevija (umro 1276); mevlevije (Mawlawiyya), čijim se osnivačem smatra persijski sufijski pjesnik Dželaluddin Rumi (umro 1273); nakšibendije (Naqšbandiyya), red koji se u početku nazivao hadžegan, koji duguje prve uvide i poglede Jusuf al-Hamadaniju (umro 1140) i Abdul-Halik Al-Gudždavaniju (umro 1179), ali je u stvari vezan za ime Muhammed Bahauddin Nakšbanda (umro 1389). Svi kasniji redovi tvrde da su derivati jednog ili više spomenutih.

Pored navedenih, važno je spomenuti još i slijedeće: kalenderije (Qalandariyya), ahmedije (Ahmadiyya), safevije (Safawiyya), bektašije (Bektašiyya), halvetije (Halwatiyya), sa njihovim kasnijim podjelama i ograncima u XIV vijeku. Od reformisanog reda šazilija (Šaziliyya) nastali su također u XIV vijeku džazulije (Džazuliyya) na Magrebu i šettarije (Šattariyya) u Indiji, Sumatri i Javi. Konačno u XIX vijeku od reformisanih kadirija i šazilija, redova na Magrebu imamo fondacije: tidžanije (Tidžaniyya), darkava (Darqawa) i senusije (Sanusiyya).⁴³

43. Pogledati opširno: Gibb-Kramers, *Shorter Encyclopedia*, 574/II; *Islam Ansiklopedisi*, 120-cuz, *Tarikat-Teberke*, I izdanje, Istanbul, 1970, str. 1–17, pod tarikat. Tu je profesor L.Masinjon naveo oko 400 imena koja označavaju osnovna mistička bratstva i njihove ogranke i podogranke. Međutim, prostor nam ne dopušta da ih ovdje sve navedemo.