

DŽELILA BABOVIĆ



# **KASIDE**

**BOSANSKIH PJESNIKA  
NA ARAPSKOM JEZIKU**

SARAJEVO 2018

*Izdavač*  
Univerzitet u Sarajevu, Orijentalni institut  
Zmaja od Bosne 8b, Kampus Univerziteta u Sarajevu  
Sarajevo, BiH, e-mail: ois@unsa.ba

*Odgovorni urednik*  
Dr. Adnan Kadrić

*Glavni urednik*  
Dr. Berin Bajrić

*Recenzenti*  
Akademik Esad Duraković  
Dr. Berin Bajrić

*Lektura i korektura*  
Mr. Sadžida Džuvčić

*Dizajn korice*  
Prof. dr. Nihad Babović

*DTP*  
Narcis Pozderac

*Štampa*  
Dobra knjiga

ISBN 978-9958-626-42-5  
© Orijentalni 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 LV

Dželila Babović

KASIDE BOSANSKIH PJESNIKA  
NA ARAPSKOM JEZIKU

Sarajevo, 2018.

Objavljivanje ove knjige pomoglo je  
Ministarstvo za obrazovanje nauku i mlade Kantona Sarajevo.

*Mojim kćerima  
Zejneb i Hadžeri*



## Sadržaj

UVOD .....	9
KASIDA U KNJIŽEVNOHISTORIJSKOM KONTEKSTU: OD PUTENOSTI DO MISTICIZMA .....	15
Arapska prijeislamska poezija .....	22
Kasida u arapsko-islamskoj književnosti .....	28
Kasida u divanskoj književnosti .....	34
Kasida u književnosti Bošnjaka na orijentalnim jezicima .....	37
KASIDE BOŠNJAKA NA ARAPSKOM JEZIKU .....	47
1. FORMALNE I STILSKE ODLIKE .....	49
Strukturalne odlike kaside .....	54
<i>Dispozicija kaside</i> .....	56
<i>Pjesnički “potpis” – mahlas bejt.</i> .....	72
<i>Raskrivanje zvukovnosti.</i> .....	76
Osobnosti poetske sintakse .....	85
<i>Stilogenost kaside</i> .....	95
<i>Frekventne stilske figure</i> .....	97
<i>Dominantnost metafore</i> .....	108
Latentna značenja vremena i prostora .....	114
2. TEMATSKO VIŠEGLASJE .....	122
Pohvala Poslaniku, a. s. .....	125
Pohvala drugovima Poslanika, a. s. .....	128
Pohvala vladarima .....	136
Moralno-didaktička kasida .....	138
Mističko-religijska kasida .....	145

3. OSNOVNI MOTIVI I SIMBOLI .....	149
Molba Uzvišenom Bogu.....	152
Blagosiljanje Poslanika, a. s. ....	158
Simbolika svjetla i svjetlosti.....	164
Simboli i motivske sekvence Poslanikova Noćnog putovanja	168
Ljubav, Osvjedočenje i Pokajanje .....	172
Simbolička značenja vode .....	177
Kasida – putovanje u duhovni beskraj .....	181
4. IZVORI INTERTEKSTUALNOSTI .....	185
Kur'an i Hadis – dominantni podtekst kaside .....	187
ZAKLJUČAK.....	195
SUMMARY .....	201
IZVORI.....	205
LITERATURA .....	207
INDEKS IMENA.....	217
INDEKS POJMOVA .....	221



## UVOD

Književnost Bošnjaka na orijentalnim jezicima – arapskom, turskom i perzijskom – nezaobilazan je fenomen koji se u savremenoj književnoteorijskoj misli sve više nameće kao imperativ u proučavanju i ustanovljavanju historije bosanskohercegovačke književnosti. Iako, kada je riječ o proučavanju orijentalno-islamske književnosti, a s obzirom na izrazito nadnacionalno kulturno-civilizacijsko okruženje u kojem je nastajala, o etničkim odrednicama možemo govoriti samo prema porijeklu pojedinih autora a nikako ne i prema njihovim poetikama, u knjizi *Kaside bosanskih pjesnika na arapskom jeziku* usmjerit ćemo svoja istraživanja i analize na jedan segment orijentalno-islamskog književnog naslijeđa koje su na arapskom jeziku kreirali autori porijeklom Bošnjaci. Na taj način nastojat ćemo dati doprinos naučnoj valorizaciji književnosti Bošnjaka na orijentalnim jezicima, ali i valjanom proučavanju bošnjačke književnosti koje ne može biti potpuno bez vrijednosnog situiranja književne baštine na orijentalnim jezicima kao njezine značajne komponente.

Knjiga *Kaside bosanskih pjesnika na arapskom jeziku* predstavlja proširenu i modificiranu verziju doktorske disertacije odbranjene na Filozofskom fakultetu u Sarajevu.<sup>1</sup> Djelo je nastalo kao rezultat želje i potrebe da se naučnoj i široj javnosti predstavi ovaj itekako značajan segment bošnjačkog književnog stvaralaštva, te otkriju do sada neprepoznate ili nedovoljno valorizirane estetske dimenzije u poetskoj formi kaside na arapskom jeziku, na način koji je u skladu sa savremenim kritičkim diskursom, uz puno uvažavanje svih dosadašnjih pristupa. Također, ovim radom želi-

---

<sup>1</sup> Doktorska disertacija pod naslovom “Kaside bošnjačkih pjesnika na arapskom jeziku od 16. do 18. stoljeća” odbranjena je na Filozofskom fakultetu u Sarajevu 2. 9. 2013. godine pred komisijom u sastavu: akademik Esad Duraković, prof. dr. Munir Mujić, prof. dr. Alena Čatović. Disertacija je urađena pod mentorstvom akademika Esada Durakovića.

mo pokazati da je uvriježeno mišljenje, tradicionalno ponavljano kroz literaturu, da je u Bosni u doba osmanske vladavine arapski jezik uglavnom zastupljen u djelima iz oblasti religije i nauke bilo na štetu valjanog vrednovanja književnosti Bošnjaka na orijentalnim jezicima. Iako je nesporno da su naučna i religijska djela na arapskom jeziku kod Bošnjaka mnogobrojnija u odnosu na djela iz umjetničke književnosti, ni u kom slučaju ne smije se zanemariti poezija na arapskom jeziku koja svojim kvalitetom ne zaostaje za poetskim standardima klasične arapske književnosti i, što je vrlo značajno napomenuti, ondašnjih trendova u orijentalno-islamskoj poeziji.

Knjiga je podijeljena na nekoliko poglavlja ili tematskih cjelina u kojima smo nastojali dijahronijskim presjekom, polazeći od općeg ka pojedinačnom, prikazati egzistenciju mikrokosmosa kasida bošnjačkih pjesnika na arapskom jeziku u makrokosmosu orijentalno-islamske kulture i pisane riječi kroz stoljeća. Preispitivanje funkcije i značaja kaside u književnosti Bošnjaka na arapskom jeziku, kao i književnoteorijske analize, usmjerili smo na korpus odabranih kasida nastalih u razdoblju od 16. do 18. stoljeća čiji autori, premda su rođeni i živjeli u različito vrijeme i u različitim dijelovima Osmanskog carstva, od Sarajeva do Meke, imaju jednu zajedničku osobinu kojom je protkano njihovo biće i koju su oni sami isticali, a to je da su porijeklom iz Bosne. Za navedeno vremensko razdoblje opredijelili smo se zbog toga što se, prema svim dosadašnjim istraživanjima, to smatra razdobljem najvećeg “procvata” književnosti Bošnjaka na orijentalnim jezicima, da bi se nastavljao sve slabijim intenzitetom do sredine 19. stoljeća, a sporadično se javljao, sada već kao svojevrsan anahronizam, sve do konca 19. stoljeća.<sup>2</sup>

Kaside iz korpusa kojim smo se koristili do sada nisu bile predmetom istraživanja i proučavanja. Njihovi rukopisi nalaze se u Nacionalnoj biblioteci (Millet Genel Kütüphanesi) i biblioteci Sulejmaniji (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi) u Istanbulu i, koliko nam je poznato, ovo je prvi put da se predstavljaju naučnoj i široj javnosti. Nakon detaljnih istraživanja utvrdili smo da je pronađeni korpus dovoljan da posluži kao egzemplar

---

<sup>2</sup> *Bošnjačka književnost u književnoj kritici*, knjiga I, priredili Enes i Esad Duraković, Fehim Nametak, Alef, Sarajevo, 1998, 70.

na temelju kojeg je moguće pristupiti naučnoj i književnoteorijskoj analizi poetske forme kaside u bošnjačkoj književnosti. Autori o čijim kasidama ćemo, prema hronološkom redosljedju, govoriti u ovom djelu su: Muhammed Karamusić Nihadi (16. stoljeće), Ahmed Bejazić (17. stoljeće), Abdullah Bosnevi (17. stoljeće), Ahmed Hatem Bjelopoljak (18. stoljeće), Hasan Ibn Mustafa Medeni Bosnevi (18. stoljeće) i Abdullah Salahuddin Uššaki Salahi (18. stoljeće).

Kao jedan od prvih zadataka u pisanju ove studije, pored poetoloških i književnoteorijskih tumačenja kaside, nametnulo se književnohistorijsko situiranje djela u društveni i historijski kontekst u kojem je nastala i razvijala se poetska forma kaside, od prijeislamskog razdoblja, od kada se protežu njeni korijeni, do klasične divanske književnosti u kojoj je, uvjetno rečeno, ustanovljena forma kaside i poetske norme koje su se prenosile i nametale i u kasnijim razdobljima kao neophodne ili nezaobilazne. Sama po sebi, ovo je uistinu široka tema i sve ono što ćemo kazati o njoj u poglavlju naslovljenom kao “Kasida u književnohistorijskom kontekstu: od putenosti do misticizma” zapravo predstavlja preliminarne radnje nužne za sve daljnje analize u tekstu.

Cjelina posvećena kasidama Bošnjaka na arapskom jeziku započinje s poglavljem “Formalne i stilske odlike” u kojem će biti predstavljeno formalno ustrojstvo i stilske odlike kasida. Pri tome ćemo u analizi forme poći od strukture poetske forme kaside kao cjeline – njen uvodni dio, prijelaz i završetak, pa do strukture bejta – njegovog metra, rime i ritma. Također ćemo se osvrnuti i na postojanje ili, kako će analize pokazati, češće nepostojanje pjesničkog potpisa – *mahlasa* u kasidama bošnjačkih pjesnika na arapskom jeziku.

Kada je riječ o stilu u orijentalno-islamskoj poeziji općenito, treba naglasiti da je to poetika koja je izrazito normativna, što treba uzeti u obzir naročito u analizi elemenata slikovnog govora. Nemoguće je u ovome radu predstaviti sve stilske figure koje se mogu susresti u kasidama, a u svom pristupu to i ne želimo, nego ćemo na osnovu analize najdominantnijih stilskih figura prikazati načine estetiziranja poetskog teksta. Metafora kao najznačajnija i najistaknutija stilska figura u orijentalno-islamskoj

književnosti ima obilježje tropa i u tom kontekstu u ovom radu posvetit ćemo joj naročitu pažnju.

Nezaobilazan fenomen u poetici orijentalno-islamske književnosti predstavlja poimanje vremena i prostora, zanimljiv ne samo zbog toga što su ova dva pojma potpuno oprečna recepciji kakvu imaju u zapadnoj književnosti već i zbog sveukupnog značaja koji vrijeme i prostor imaju u orijentalno-islamskoj tradiciji. Stoga ćemo u zasebnom potpoglavlju, a u okviru poglavlja u kojem se govori o formalnim i stilskim odlikama, ponuditi analizu latentnih značenja vremena i prostora kakve zatičemo u kasidama Bošnjaka na arapskom jeziku.

Analizom tematskih slojeva kaside kao politematske poetske forme, o kojima će biti riječi u poglavlju pod naslovom “Tematsko višeglasje”, izdvojiti ćemo i predstaviti osnovnu temu svake od predstavničkih kasida, ali i tematsku isprepletenost subordinirajućih tema. U kasidama kao glavne teme dominiraju pohvalnica Poslaniku, a. s., ili nekome od njegovih drugova, moralno-didaktički ili mističko-religijski sadržaj, a unutar njih subordinirajuće teme, poput prikazivanja određenih značajnih događaja iz historije islama, koje se s njima prožimaju.

Poglavlje “Osnovni motivi i simboli” posvećeno je analizi mističkih i polisemantičkih značenja motiva i simbola. Upotreba određenih motiva i simbola u orijentalno-islamskoj književnosti u cjelini, pa tako i u kasidama Bošnjaka, prije svega podrazumijeva zahvatanje iz tradicijskog “rezervoara motiva”. Oni se javljaju kao najsnažniji kohezioni element u osiguravanju poetičkog jedinstva u orijentalno-islamskoj književnosti koja to jedinstvo nije mogla ostvariti na razini jezika.

Posljednje poglavlje “Izvori intertekstualnosti” posvećeno je uspostavljanju intertekstualnih relacija kasida, prije svega s podtekstom *Kur’ana* i Hadisa kao dominantnim izvorima intertekstualnosti u orijentalno-islamskoj poeziji. Tekst kasida vezu s podtekstom *Kur’ana* i Hadisa ostvaruje preko različitih oblika citatnosti te prenošenjem istina Svetih tekstova.

Kao što se iz izložene strukture može vidjeti, u ovoj studiji nastojat ćemo naučno utemeljenim analizama tema, motiva, toposa i stilskih figura, te kontemplacijom savremenih književnohistorijskih metoda istraživanja i nezaobilaznih utvrđenih tradicionalnih vrijednosti prevazići deskriptivan

odnos i izvršiti složenije strukturalno-interpretacijske studije kasida bošnjačkih pjesnika na arapskom jeziku. Ovakvim pristupom nastojat ćemo prevazići uobičajeno tradicionalističko i pozitivističko vrednovanje kaside s obzirom na metričku vrijednost stiha i njegovo mjesto u strukturi formalnog jedinstva pjesme, te ocjenjivanje sadržajnih vrijednosti pjesme i odnos te vrijednosti prema načinu na koji je izražena, odnosno vrednovanje djela isključivo kriterijima filologije. Pored toga, smatramo da će ovakav pristup omogućiti uvid u jedan segment kulturne baštine Bošnjaka u smislu kompetentnog i obrazloženog književnokritičkog prosuđivanja djela, te njegove historijske valorizacije u vremenu nastanka, ali i u odnosu prema drugim djelima i epohama. Činjenica je da taj opus nesporno predstavlja nemjerljivu vrijednost u svakom dobu, premda na određeni način drugačiju od one koju je imao za svoje savremenike.

Analitičko-deskriptivnim, komparativnim i književno-historijskim metodama, koje će biti praćene i upotpunjene estetskom analizom i kritičkim zaključivanjem, kaside Bošnjaka na arapskom jeziku znanstveno ćemo valorizirati i situirati u odgovarajući književno-historijski kontekst. To podrazumijeva sveobuhvatan pristup u tumačenju i razumijevanju odnosa poetskog stvaralaštva Bošnjaka na arapskom jeziku s poetskim stvaralaštvom klasične arapske, odnosno orijentalno-islamske književnosti. U ovom slučaju, kao nezaobilazna nameće se i komparativna metoda kao nužan instrument diferencijalnog pristupa u traganju za onim što je u ovoj poeziji osobeno i jedinstveno, i to naročito na razinama tema i motiva, stilskih figura i metričko-prozodijskih karakteristika, dubinama njenih doživljajno-recepcijskih mehanizama, te vezama umjetničkog doživljaja i izraza. Svojim pristupom pokazat ćemo da je poetska forma kaside, uz uvažavanje tradicijskih vrijednosti, izuzetno pogodna za analizu modernim stilističkim metodama koje mogu na odgovarajući način afirmirati ovu poetsku vrstu u savremenom dobu.



## KASIDA U KNJIŽEVNOHISTORIJSKOM KONTEKSTU: OD PUTENOSTI DO MISTICIZMA

Tumačenja književnosti kroz cjelokupnu historiju pisane riječi bila su različita, od toga da se pod književnošću poimao svaki oblik pismenosti, do toga da se književnost ograničavala isključivo na književnu umjetnost, to jest na pjesništvo, ili, pak, na djela koja su, bez obzira na predmet njihova zanimanja, značajna zbog svoga književnog oblika ili izraza, odnosno zbog svoje estetske vrijednosti. Međutim, ako bi se književnost poimala kao ukupnost pisane riječi u jednome jeziku ili u literarnoj tradiciji jednoga naroda, postoji velika vjerovatnoća da bi se područje književnog izraza previše proširilo te bi pod književnost bilo moguće podvesti sve pisane tekstove. U tom slučaju književnost bi se izjednačila s filologijom. S druge strane, poimanje književnosti koje njen sadržaj svodi samo na djela lijepe književnosti ne može se efikasno primjenjivati na ukupnu, osobito stariju književnu produkciju i tradiciju književnog izražavanja, a da se ne proizvede efekt njene prevelike redukcije, a time i osiromašenja. Stoga, može se zaključiti da nije moguće dati vanvremensku, nehistorijsku definiciju pojma “književna činjenica”, jer će se u jednoj epohi smatrati da djela određene vrste spadaju u književnost, dok bi se u nekoj drugoj epohi smatralo da ona ne spadaju u nju.<sup>3</sup>

U pristupu i razumijevanju orijentalno-islamske književnosti ne možemo se ograničiti na *belles lettres* niti na štampana ili rukopisna djela, već sva djela ove književnosti moramo sagledavati u svjetlu njihova mogućeg doprinosa historiji kulture. Sam arapski naziv za književnost *adab* (odgoj, vaspitanje) upućuje nas na to. Naime, sve književne forme u historiji ori-

---

<sup>3</sup> Navedeno prema: Cvetan Todorov, *Poetika – teorija i istorija pojma*, preveli Branko Jelić et al., Narodna knjiga, Beograd, 2000, 24.

jentalno-islamske književnosti do književne renesanse u tome kulturno-civilizacijskom krugu, koja se zbila krajem 18. stoljeća, treba promatrati u skladu s dominirajućim uvjerenjem da je književnost općenito, pa i umjetnička književnost, dužna “omekšati čovjekovu narav, pripitomljavati njegove instinkte, kultivirati uzdržanost i umjerenost, te optimalno djelovati na njegovo moralno usavršavanje”.<sup>4</sup> Kao dio takve književne tradicije, i književnost Bošnjaka na orijentalnim jezicima bliža je poimanju književnosti kao “pismenosti”, odnosno pojmu ukupnog korpusa pisanih tragova, nego savremenom pojmu književnosti koji je čvrsto vezan za egzistenciju odnosa oblika i sadržaja tih iskaza. Stoga pod pojmom književnosti, u primjeni na izučavanje književne baštine, treba podrazumijevati, kako to navodi Muhamed Filipović: “sve pisane spomenike koji govore o božanskim i ljudskim stvarima, u kojima se reflektira odnos čovjeka prema sebi, svom iskonu, prirodi i drugim ljudima, bez obzira da li se iz tih izričaja razvila neka čvrsta forma kazivanja i da li to izricanje dijeli tu formu sa nekim potonjim neknjiževnim oblicima izricanja, kao što su znanstveni ili filozofski, pravni, politički, historiografski ili teologijski tekstovi.”<sup>5</sup> U tom slučaju pojam književnosti treba biti uzet u svojoj genetičko-historijskoj projekciji, dok fenomen književnosti treba istraživati i proučavati po horizontali i po vertikali. Pod tim podrazumijevamo da je nužno istražiti odnose koje književnost okuplja u sebi, ali isto tako i njenu esenciju koja je čini onim što ona jeste, odnosno njenu unutrašnju strukturu, što bi obuhvatalo postojanje književnog djela, eufoniju, ritam i metar, stil i stilistiku, književnu historiju i književne žanrove.

Zajedno s nagomilavanjem iskustva, gotovo svaka nacionalna književnost u starom dobu i srednjem vijeku stvarala je svoju poetiku, odnosno zbir pravila za stvaranje stihova, “katalog” omiljenih slika, metafora, žanrova, pjesničkih formi, načina razvijanja teme itd., koji su bili tradicionalni za nju. Takve “poetike”, koje su, kako smatra Cvetan Todorov, svojevrsna uspomena nacionalne književnosti koja utvrđuje umjetničko iskustvo i po-

<sup>4</sup> Esad Duraković, *Prolegomena za historiju književnosti orijentalno-islamskoga kruga*, Connectum, Sarajevo, 2005, 122. Dalje u tekstu: E. Duraković, *Prolegomena ...*

<sup>5</sup> Muhamed Filipović, “O pojmu književnosti u primjeni na istraživanja naše duhovne baštine”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 39/1989, Sarajevo, 1990, 33.



uka potomcima, orijentirale su čitaoca na praćenje utvrđenih pjesničkih formi, određenih višestoljetnom tradicijom pjesničkih kanona.<sup>6</sup>

U skladu s tim, premda se obzorja književnosti u orijentalno-islamskoj kulturi i tradiciji protežu mnogo dalje od onoga što danas podrazumijevamo pod književnošću, napose u evropskoj kulturi, nalazimo da je poimanje književnosti u srednjovjekovnoj klasičnoj evropskoj književnosti dosta slično onome u orijentalno-islamskoj. U evropskoj književnosti sve do 18. stoljeća ogroman utjecaj ne samo na kritičke ideje već i na samo književno stvaralaštvo vršila je retorika. Tek s romantizmom raskinuli su se okviri klasične retorike i odbacila ideja o umjetnosti kao vještini koja se može naučiti. Povjesničarima srednjovjekovne umjetnosti poznato je da se njena estetika principijelno razlikovala od savremene. Dok savremena umjetnost polazi od predstave da originalnost, neponovljivost, individualna osobenost idu u vrline umjetničkog djela, srednjovjekovna je, pak, sve to smatrala izrazom oholosti i zahtijevala je vjernost iskonskim, “bogomnadahnutim” obrascima. Od umjetnika se zahtijevalo vješto ponavljanje složenih pravila umjetničkog rituala.<sup>7</sup> Autoritet je čvrsto počivao na tradiciji, većinom na predaji izvedenoj iz antičkih književnih djela i teoretskih spisa. Drugim riječima, poezija se smatrala djelatnošću koja se može raščlaniti na niz racionalnih postupaka, pa, prema tome, i usvojiti putem obrazovanja – dakako, uz pretpostavku da za tu vještinu postoji prirodna nadarenost onoga koji se tog posla laća. Mogućnosti izraza bile su dosta strogo omeđene i sapete normama, a u skladu s tim zasadama u pravilu su se i ocjenjivala pjesnička djela: ispunjavaju li se zahtjevi norme, tradicije itd.<sup>8</sup>

Slično tome, i u orijentalno-islamskoj pjesničkoj tradiciji pod originalnošću se nije podrazumijevalo narušavanje poetičkih normi i stvaranje umjetničke vrijednosti koja izlazi iz okvira tradicionalnog sistema vrijednosti, nego se podrazumijevala originalnost kao izražavanje *ličnih* osjećaja-

<sup>6</sup> C. Todorov, *Poetika – teorija i istorija pojma*, 96.

<sup>7</sup> Jurij Lotman, *Predavanja iz strukturalne poetike*, preveo Novica Petković, Zavod za izdavanje udžbenika, Sarajevo, 1970, 121.

<sup>8</sup> Viktor Žmegač, “Književni sustavi i književni pokreti” u: Zdenko Škreb, Ante Stamać, *Uvod u književnost*, Globus, Zagreb, 1998, 502. Dalje u tekstu: Škreb – Stamać, *Uvod u književnost...*

nja u okviru poetički već utvrđenih normi.<sup>9</sup> Orijentalno-islamska poetika formirala se na temeljima određene, egzemplarne književne građe, koja je u najvećoj mogućoj mjeri brinula o perfekciji forme, o jedinstvu metra i rime, a smisaona zasićenost pjesme bivala je u drugom planu. U skladu s tim, i tradicionalna kritika, koju možemo nazvati kritikom samo uvjetno, vrši funkciju pomoćne discipline normativnoj poetici, čije postulate pro- vjerava u realiziranju formalnih vrijednosti pjesme.

Za srednjovjekovne arapske, kasnije i orijentalno-islamske pjesnike, poezija je bila zanat koji zahtijeva izuzetnu sposobnost i umijeće, obrt čiji gotov proizvod je artefakt iznimne ljepote, kvalitete i vrijednosti. U klasičnoj orijentalno-islamskoj književnosti vremenom su ustanovljena precizna pravila u domenu poetske forme objedinjene nazivom *qawā'id al-šan'a* u značenju pravila, ograničenja i konvencija kojih se pjesnik morao pridržavati u svom nastojanju da umjetnički stvara. Termin koji se koristi za umjetnost u arapskom jeziku usko korespondira s terminom *al-šan'a*. Naime, arapski termin za *umjetnost* oduvijek je bio *fann*, što znači umijeće u smislu vještine, majstorstva u značenju *techne*, a ne u smislu čiste kreacije. Budući da "umjetnik" ne stvara, već u okviru stvorenoga inovira i izumijeva, on se predstavlja i silno uvažava kao *majstor* najvišeg reda.<sup>10</sup> U tom kontekstu je i učestalost metafora u klasičnoj i srednjovjekovnoj književnosti po kojima se pjesnik uspoređuje sa slikarom, draguljarom, tkalcem, graditeljem ili nekim drugim zanatskim umijećem. Sve ove metafore proizlaze iz percepcije pjesme kao subjekta uređenog na temelju određenih načela dizajna.<sup>11</sup>

Uprkos određenim preklapanjima klasične evropske i orijentalno-islamske književnosti, podjela poezije na dramu, epiku, liriku u evropskoj književnosti pokazala se bez značajnije vrijednosti za sustav koji je, poput orijentalno-islamske književnosti, u osnovi lirski i koji pripada sasvim drugačijem kulturno-civilizacijskom razvoju i miljeu. Stav orijentalno-islam-

<sup>9</sup> Esad Duraković, *Poetika arapske književnosti u SAD*, Zid, Sarajevo, 1997, 106.

<sup>10</sup> Esad Duraković, *Orijentologija: univerzum sakralnoga teksta*, Tugra, Sarajevo, 2007, 21. Dalje u tekstu: E. Duraković, *Orijentologija...*

<sup>11</sup> Julie Scott Meisami, *Structure and Meaning in Medieval Arabic and Persian Poetry: Oriental Pearls*, Routledge Curson, London, 2003, 16. Dalje u tekstu: J. S. Meisami, *Structure and Meaning...*

skog čovjeka prema prirodi u znaku je identifikacije, pomirljivosti, prihvatanja, uklapanja, što je sasvim opozitno zapadnoj konfrontaciji, agresivnosti i osvajačkom nagonu.<sup>12</sup> Orijentalno-islamski čovjek po svojoj prirodi i životnom opredjeljenju “nema ambicija da mijenja i podešava svijet prema svojim projektima i željama, da stvara istoriju, nego mu je bitna preokupacija življenja, da se snađe na ovom svijetu, da mu se prilagodi...”<sup>13</sup>

U arapskom jeziku ne postoji termin koji bi u potpunosti odgovarao terminu *žanr*, pod čim u zapadnoj književnoj tradiciji podrazumijevamo jezičku tvorevinu književnosti, jezičku formu koja se kao posebna tipizirana forma razlikuje od ostalih manifestacija saobraćajnog jezika,<sup>14</sup> ili podrazumijevamo oznaku za književna djela koja imaju izvjesne zajedničke i samo njima svojstvene osobine bez kojih bi stvaralački proces bio teško zamisliv.<sup>15</sup> Pojam koji se u arapskom jeziku najčešće koristi, a koji bi uvjetno mogao odgovarati pojmu žanra je *garaḍ* (množ. *agrāḍ*), što se često prevodi kao “tema”, a zapravo referira na “cilj” ili “svrhu” poezije. Pored ovoga, u arapskoj terminologiji u značenju “žanr” koriste se termini *anwāʿ* (od *nawʿ* – vrsta) i *asālīb* (od *uslūb* – stil, metoda). Stoga možemo zaključiti da ono što bi donekle moglo odgovarati značenju pojma žanr u zapadnoj književnosti u orijentalno-islamskoj književnosti jeste koncept, ideja, klasifikacija, nagrada, pristojnost – kao elementi o kojima pjesnik vodi računa i prema kojima stvara.<sup>16</sup>

U skladu s navedenim normativima u orijentalno-islamskoj književnosti, pored glavne podjele književnosti na poeziju i prozu, razvili su se sljedeći poetski žanrovi utvrđeni prema nabranjanju predmeta pjevanja: *madḥ* – panegirik, *fahr* – samohvala, *hiḡāʿ* – satira, *riṭaʿ* – elegija, *ḥikma* – sentencija, *wasf* – opis, *gazel* – ljubavna poezija, *ḥamriyyāt* – vinska po-

<sup>12</sup> Takav stav vrlo dobro uočava se u arapsko-islamskoj književnosti i umjetnosti. Tako, naprimjer, u ovoj književnosti nije nastao ep, roman ili drama, niti književni rodovi koji, barem po tradicionalnoj književnoj teoriji, zahtijevaju posebne, izuzetne ličnosti i junake.

<sup>13</sup> Sulejman Grozdanić, *Na horizontima arapske književnosti*, Svjetlost, Sarajevo, 1975, 11.

<sup>14</sup> Zdenko Škreb, “Znanost o književnosti”, u: Škreb – Stamać, *Uvod u književnost...*, 20.

<sup>15</sup> *Rečnik književnih termina*, Nolit, Beograd, 1986, 894.

<sup>16</sup> J. S. Meisami, *Structure and Meaning...*, 27.

ezija, *zuhdiyyāt* – asketska poezija, *ṣūfiyyāt* – mistična poezija, *ihwāniyyāt* – poezija o prijateljstvu.<sup>17</sup>

Poetska forma koja u orijentalno-islamskoj književnosti ima status poezije *par excellence* jeste kasida (*qaṣīda*). Nastojanja da se jasno preciziraju i odrede posebni i opći aspekti poetske forme kaside stari su koliko i same orijentalne studije. Etimološki imenica *qaṣīda*<sup>18</sup> nastala je od korijena *qṣd* – u značenju *težiti za, željeti, namjeravati, imati cilj*.<sup>19</sup> Otuda takav naziv i za poemu, poetsku formu kojom pjesnik nastoji, želi, ima namjeru postići određeni cilj. Terminološka utemeljenost kaside kao *pjesme s određenom namjerom* ogleda se i u njenoj tematskoj kompoziciji. Naime, to je pjesma koja predstavlja imaginarno putovanje, a kako svako putovanje ima cilj, tako i pjesnikovo putovanje kroz pjesmu vodi do nekog od ciljeva: pohvale – panegirik, pokude – rugalica, tužbalice – elegija itd. Na tom imaginarnom putovanju pjesnik će, pored njegove osnovne teme, iznenađujućom realističnošću opisati i čitav niz sekvenci iz svijeta kojim putuje. Na taj način pjesma se gradi mozaično: niz sekvenci, epizoda ili tema “slažu” se u jednu cjelinu koja čini pjesmu, odnosno putovanje.<sup>20</sup>

Ako bismo pravili tematsku i strukturalnu usporedbu kaside s nekom književnom formom u evropskoj književnosti, onda bi joj najbliža bila oda, koja ni sama nije “strožije” određena ni po temi ni po formi i u kojoj obično ima pohvale, izvjesne uzvišenosti i ozbiljnosti. Oda se odlikuje trodijelnim oblikom u kojem se osnovna tema opjevanja pobjede miješa s mitološkim reminiscencijama i paralelama.<sup>21</sup> Pored ode, tzv. *lirici oduševljenja* pripada i himna, kako književni teoretičari nazivaju pohvalnu pjesmu s religioznom temom, dok se termin oda uglavnom odnosi na pjesme koje slave neku značajnu, najčešće historijsku ličnost ili ideju.<sup>22</sup> Uspostavljanje korelacije između himne, odnosno ode u evropskoj književ-

<sup>17</sup> S. Grozdanić, *Na horizontima arapske književnosti*, 20.

<sup>18</sup> Dalje u tekstu pojam *qaṣīda* ispisivat ćemo pojednostavljenom transkripcijom, u formi *kasida*, pri čemu će imenica biti podložna padežnim promjenama bosanskoga jezika.

<sup>19</sup> Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 1997, 1200.

<sup>20</sup> Esad Duraković, *Muallage - sedam zlatnih arapskih oda*, Sarajevo Publishing, Sarajevo, 2004, 15. Dalje u tekstu: E. Duraković, *Muallage...*

<sup>21</sup> Škreb – Stamać, *Uvod u književnost*, 408.

<sup>22</sup> *Rečnik književnih termina*, 501.

nosti, i kaside u orijentalno-islamskoj književnosti nije nimalo nategnuto. U ovom slučaju možemo govoriti o vrlo sličnom poetičkom ishodištu koje podrazumijeva da su srednjovjekovne književnosti – i evropska i arapska – imale naglašenu potrebu za formalnom usklađenošću djela.

Definitivno porijeklo i razdoblje u kojem je nastala kasida teško je odrediti. U prilog tome govori nam i podatak da se na međunarodnoj konferenciji posvećenoj kasidi, održanoj u Londonu 1993. godine, veliki broj učenjaka iz cijelog svijeta koji su uzeli učešće na ovom skupu – koliko nam je poznato prvom takve prirode – u svojim raspravama doticao upravo pitanja porijekla kaside. Unatoč svemu, nije bilo moguće doći do jedinstvenog zaključka o porijeklu kaside, već su samo ponuđene određene aproksimacije. Historija arapske književnosti daje sasvim opravdane podloge za različite stavove, od toga da se kasida razvila iz manjih fragmenata koji su se vremenom sjedinili, do mišljenja da je kasida nastala kao punopravna književna forma.<sup>23</sup>

Narodi koji su ušli u krug arapsko-islamske kulture, odnosno orijentalno-islamske kulture i civilizacije u najširem smislu ovog pojma – kao ukupnosti svih znanja, vještina, običaja, misaonih i duhovnih spoznaja kod razvijenih ljudskih zajednica – nisu uspjeli značajnije utjecati na arapsko poetsko stvaralaštvo koje je uglavnom bilo zatvoreno za utjecaje poezije islamiziranih naroda. Naprotiv, arapska poetska tradicija težila je da nametne svoja poetička načela, u čemu je u velikoj mjeri i uspjela. Kako navodi Esad Duraković u svome djelu *Orijentologija – univerzum sakralnoga teksta* arapska poetika je u tome strateški bila potpomognuta, između ostalog, i s dva vrlo snažna faktora. Na prvom mjestu to je bio arapski jezik s nekoliko svojih “pomagača”. Naime, arapski jezik kao jezik vjere islama bio je privilegiran da upravo njega – kao jezik *Kur’ana* i obredoslovlja – u dobroj mjeri moraju poznavati Perzijanci, Turci i svi ostali narodi koji su prihvatili islam za svoju vjeru a *Kur’an* kao Svetu knjigu. Tako se arapska poetska tradicija vrlo dovtljivo i neočekivano uz *Kur’an* “prokrala” u književno iskustvo čak i onih naroda koji su pripadali drugim velikim jezi-

<sup>23</sup> Annemarie Schimmel, “Epilogue”, u: *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa: Classical Tradition and Modern Meanings*, edited by Stefan Sperl and Christopher Shackle, vol. I-II, Brill, Leiden, 1995, 477. Dalje u tekstu: *Qasida Poetry*...

cima.<sup>24</sup> Drugi, vrlo važan faktor u širenju poetičkih načela arapske poetske tradicije bila je neizbježna filologija. Budući da je arapska filologija bila na izvjestan način i teološka, egzegetska disciplina, koja je prvenstveno nastala da bi afirmirala *Kur'an*, kao takva je neminovno prenosila iskustva o književnosti islamiziranim narodima, jer je egzegeza *Kur'ana* nezamisliva bez tumačenja njegovog jezičkog i općenito književnoestetskog sloja. Ogroman utjecaj islama u književnosti ispoljavao se, prije svega, "odnosom *Kur'ana* prema pjesništvu, zatim vrlo visokim književnoestetskim vrijednostima i jezikom toga sakralnog Teksta, potom razvojem filologije koju je inicirao i usmjeravao".<sup>25</sup>

Arapska poetska tradicija i svi njezini konstituenti dolaskom *Kur'ana* bivaju preoblikovani i nastaje specifična književna tradicija čiji autoritet traje i opstaje stoljećima u kontinuitetu, a u sebi nosi objedinjene snažne utjecaje i elemente prijeislamske arapske književnosti, teksta *Kur'ana* i islamske kulture i tradicije. Kao takva, ona se brusila usavršavajući se do samog vrhunca moći i utjecaja orijentalno-islamske civilizacije, ali nikad ne odustajući od svoje primordijalnosti.

## Arapska prijeislamska poezija

Najstariji zabilježeni fragmenti arapske poezije potječu iz druge polovine 5. i prve polovine 6. stoljeća i oni već tada predstavljaju u znatnoj mjeri izgrađen poetski sistem. Analizom spomenutih fragmenata sasvim jasno se može uočiti da je ta poezija produkt dugotrajnog razvitka prije pojave islama. Iako razdoblje koje je prethodilo razvitku nije moguće decidno predstaviti usljed nepostojanja vjerodostojnih pisanih tragova, rezultat je vidljiv u ogromnom pjesničkom bogatstvu koje ima sve karakteristike visoko razvijene pjesničke kulture. Proučavanjem literature koja se bavi pitanjem porijekla i autentičnosti prijeislamske arapske poezije uočavaju se dvije osnovne teze. Prva, ujedno i najpopularnija, sadrži tvrdnje da se ova poezija dugo razvijala i da je u 6. stoljeću dostigla svoju konačnu formu. Iako razvitak kaside nije registriran kao proces, on je sasvim vidljiv kao

---

<sup>24</sup> E. Duraković, *Orijentologija...*, 285.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 286.

rezultat. Druga teza potpuno negira postojanje arapske poezije prije pojave islama i po toj tezi ovo je pjesništvo zapravo nastalo u prvim stoljećima islama, ali je iz nekog razloga pripisano pjesnicima iz prijeislamskog razdoblja. Iako zastupnika ove teze nema mnogo, zanimljivo je da je među njima bio i poznati egipatski književnik Taha Husein koji je, istina, u kasnijem razdoblju svog života promijenio mišljenje.<sup>26</sup> Ugledni bosanskohercegovački arabista akademik Esad Duraković u knjizi *Muallaqe – sedam zlatnih arapskih oda* - u kojoj je arapska prijeislamska poezija predstavljena sa sedam najpoznatijih kasida, kroz prezentaciju njihovog arapskog teksta, prepjeva na bosanski jezik i komentara - izraženom akribijom u uvodu knjige navodi, između ostalog, da su ovu poeziju zapisali islamski filolozi tek u 8. stoljeću i da je sasvim opravdano pretpostaviti da su unekoliko intervenirali u njoj. No, Duraković smatra da to ni u kom slučaju nije bilo u tolikoj mjeri da bi se dovodila u pitanje njena autentičnost i opstanak.<sup>27</sup>

Prijeislamska arapska poetska baština prenošena je uglavnom usmeno i bivala je povjerena pamćenju zajednice, naročito pamćenju profesionalnih rapsoda (*ruwāt*) sve dok se u 8. stoljeću, odnosno 3. stoljeću po Hidžri, nije započelo s njenim sakupljanjem i zapisivanjem na čemu su se angažirali islamski filolozi.<sup>28</sup> Oslanjanje na usmenu prijenosnu memoriju u arapskoj kulturi od ključne je važnosti. U arapsko-islamskom društvu pojedinačna sjećanja su čudesna, a često i iznenađujuća, čak i za one koji pamćenje smatraju normalnim dijelom određenog toka stvari. Prilikom procjene mogućnosti mnemoničke tradicije treba voditi računa o izuzetnoj snazi i vjernosti orijentalnog pamćenja s kojim se tradicija pamćenja u zapadnoj kulturi uopće ne može mjeriti. Iz toga proizlazi i da koeficijent postojanosti u tako prenošenom materijalu biva mnogo veći no što bismo mi to po našim/zapadnim mjerilima mogli i pretpostaviti.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Upor.: Esad Duraković, “Književnost umajadskog perioda u delu ‘Razgovori sredom’ Tahe Huseina”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 27/1977, Sarajevo, 1979, 197-203.

<sup>27</sup> E. Duraković, *Muallaqe...*, 8.

<sup>28</sup> Više o ovome: Esad Duraković, “Sedam zlatnih oda ili herojsko doba arapske književnosti” u: *Prolegomena za historiju književnosti orijentalno-islamskoga kruga*, Connectum, Sarajevo, 2005, 223-275.

<sup>29</sup> Frančesko Gabrijele, *Arapska književnost*, s italijanskog preveli Milana Piletić i Srđan Musić, Svjetlost, Sarajevo, 1985, 21.

Pamćenje i usmeno prenošenje ove poezije dovodi nas i do njezine recepcije koja je, kako ističe Duraković, prije svega bila “kolektivna”. Naime, poezija je imala zadatak, između ostalog, da kultivira ponos i da pronosi slavu plemena, te da – uz estetski ugođaj – nadomjesti pamćenje historije. Ona kod Arapa ima status koji je izdiže znatno više od *popularnosti* – ona je suštastveni dio života i historije. Upravo zbog tog izuzetnog i neuporedivog statusa koji je poezija imala kod beduina poklanjala se izuzetna pažnja njenom pamćenju kao nečemu za šta se čvrsto vezuje slavna prošlost plemena i od čega zavisi prenošenje njegove historije u budućnost. To je temeljni razlog zbog kojeg se razvila prava institucija usmenog prenošenja poezije, a kazivači pjesama ili rapsodi bili su naročito cijenjeni u plemenu i često su stjecali status profesionalnih kazivača.<sup>30</sup>

Mnogi autori koji se bave prijeislamskom arapskom književnošću poradili su arapske prijeislamske kaside s ulogom i značajem koje je u grčkoj književnosti imala Homerova poezija. Tako Filip Hiti u svojoj čuvenoj *Istoriji Arapa* kaže: “...pojavivši se kao Homer iznenadno i neočekivano, kasida svojim metričkim bogatstvom i stilskom dotjeranošću nadvisuje čak i Ilijadu i Odiseju.”<sup>31</sup> Govoreći o sudbinskom pečatu što ga je na cjelokupnu arapsku poeziju ostavilo prijeislamsko pjesništvo, A. J. Arberry u knjizi *Moorish Poetry* povlači paralelu između Homerovih epova – koji su skoro dva stoljeća važili kao savršen prozodijski model – i arapskog pjesništva i kaže: “Homer je svim kasnijim Grcima pružio legende i mitove koji tvore tkivo pjesničke misli. (...) Te su legende i mitovi govorili o bogovima i junacima; nadahnjivali su ne samo kipare i umjetnike stare Grčke već i čitavog zapadnog svijeta sve do novog doba. Mitovi i legende Arabije bili su drugačije vrste. (...) I premda pjesništvo prijeislamske Arabije ne govori o antičkim junacima, ono govori mnogo o pothvatima i vrlinama herojskih ljudi koji su se borili protiv okrutnog okoliša i neprijateljstva svojih bližnjih.”<sup>32</sup>

<sup>30</sup> E. Duraković, *Muallage...*, 9.

<sup>31</sup> Filip Hiti, *Istorija Arapa*, s engleskog preveo Petar Pejčinović, Veselin Masleša, Sarajevo, 1983, 99.

<sup>32</sup> A. J. Arberry, *Moorish Poetry*, Routledge Curzon, New York, 2001, XI.



Književnoestetske odlike Homerovih epova koje se mogu porediti s prijeislamskom arapskom poezijom su, između ostalog, bujno umjetničko izražavanje, vještački jezik, vrlo okretan stih, mnogobrojni ukrasni pridjevi, česte formule koje se u istim ili sličnim situacijama neprestano ponavljaju, žive i svježije poredbe i umjetničko savršenstvo. I baš kao što je iz nama dostupnih i poznatih prijeislamskih kasida sasvim jasno da im prethodi bogata arapska narodna poetska tradicija, tako je i Homerovo pjesništvo svjedočanstvo da je i kod helenskog naroda davno prije Homera cvjetalo narodno epsko pjesništvo. Nije, naime, vjerovatno da bi se takvo poetsko savršenstvo javilo prvi put u Homerovim umjetničkim epovima. Ali, kako o razdoblju epskoga pjesništva koje je cvjetalo prije Homera skoro da nemamo nikakvih pouzdanih podataka i moramo njegove tragove tražiti u Homerovim djelima, tako skoro nikakvih podataka nemamo o nastanku i razvoju arapskog prijeislamskog pjesništva u kojem se kaside kao savršena poetska forma javljaju kao već gotov proizvod. Premda arapska poezija nije bila, poput Homerove, okrenuta mitološkom svijetu olimpskih bogova već svijetu škrte pustinjske prirode i zbilji nomadskog života, ona je, kao i Homerova, odredila sudbinu čitavog jednog poetskog poimanja koje se ostvaruje u historiji cjelokupne arapske poezije.

Priroda pjesničkog genija uvijek je navodila na razmišljanje. Još su Heleni držali da je ona povezana s "ludilom" (pod kojim treba razumijevati čitav niz stanja, od neurotičnosti do psihoze). Pjesnik je "opsjednuti" i razlikovao se od drugih ljudi, pošto je u isti mah bio i nešto više i nešto manje od njih. Isto tako, osjeća se da je "nesvjesno" kojim se pjesnik koristi istovremeno ispod i iznad razuma.<sup>33</sup> U arapskom društvu prijeislamskog doba pjesnik je imao status plemenskog svećeničkog bića (*kāhin*) i bio je najutjecajniji član plemena. Svojom poezijom mogao je saplemenicima osigurati čast, ugled, slavu ili, pak, određenu moralnu prednost, naročito ako su njegovi stihovi izrečeni povodom nekog ratnog događaja. Pjesnik je bio čovjek koji je za prijeislamske Arape posjedovao znanje skriveno običnom čovjeku. On je prema njihovom vjerovanju održavao veze s nevidljivim silama i bio je u mogućnosti prokletstvom svojih stihova prou-

<sup>33</sup> Rene Velek, Ostin Voren, *Teorija književnosti*, preveli Aleksandar Spasić i Slobodan Đorđević, Nolit, Beograd, 1965, 99.

zrokovati nesreću i poraz neprijatelja. Pored pjesničkog zvanja, pjesnik je dobijao i različite funkcije u svojoj zajednici. Pored toga što je bio prorok, vođa, govornik i predstavnik svoje zajednice, pjesnik je bio njezin povjesničar i naučnik. Njemu kao poznavaoču psiholoških slabosti i historijskih neuspjeha rivalskih plemena bio je zadatak da razotkriva te nedostatke i da ih izvrgava ruglu kod svojih sunarodnjaka. Uz riječ *šā'ir* (pjesnik) prijeislamski Arapi često su koristili atribut *mağnūn* (opsjednuti), u širem značenju *biti opsjednut džinima*. Pjesnik je, prema tome, za svoje sunarodnjake “bio opsjednut nadnaravnim silama, džinima, koji su mu davali, navodno, nadljudsko nadahnuće”.<sup>34</sup>

Arapski nazivi za pjesnika (*šā'ir*) i poeziju (*ši'r*) termini su kojima operira i *Kur'an* kada govori poeziji. Međutim, arapski glagol *ša'ara* u *Kur'anu* se koristi i kao sinonim glagola *'alima* – znati, što se može utvrditi i uvidom u kur'anski tekst. Ukazujući na izvjesnu distinkciju između ova dva glagola, Duraković naglašava da termin *'ilm* označava znanje u smislu pozitivnosti, pozitivnog ili racionalnog spoznavanja, a korijen *š'r* označava znanje koje se postiže imaginacijom, “znanje srcem”, ali se iz konteksta ne može vidjeti da je ovo drugo znanje nižeg reda: štaviše, ono je jedino moguće znanje, odnosno spoznavanje onostranoga, metafizičkoga i sl. Prema tome, *šā'ir* je onaj ko spoznaje snagom svoje poezije, pri čemu se misli na spoznavanje metafizičkoga, onostranog, na komuniciranje s višim silama, s duhovima, na ovladavanje čarolijama snagom poezije, itd.<sup>35</sup>

Kao svojevrsna hronologija historijskih događanja i “stanja” prijeislamskog arapskog društva, kaside svojom tematikom i strukturom odslikavaju ondašnji način života Arapa. Svakodnevnica pretočena u pjesnički jezik besprijekorne forme pokazuje nam da su pastirstvo i ratovanje bili osnovna zanimanja kod prijeislamskih Arapa. Konj i kamila svakodnevni drugovi, a oružje neophodno sredstvo, ukras i trofej. Najcjenjenije vrline u takvom društvu bile su odvažnost u ratu i širokogrudnost prema gostima i onima kojima je potrebna pomoć u svakodnevnoj borbi za opstanak u nemilosrdnoj prirodi. Životne radosti su ljubav, koju nomadski život osuđuje na česte rastanke i razdvajanja, vino, koje dobavljaju strani trgovci,

<sup>34</sup> E. Duraković, *Orijentologija...*, 53.

<sup>35</sup> E. Duraković, *Muallage...*, 21.

te lov koji se već u to doba doživljavao kao aristokratski i viteški sport. O drugom svijetu brinulo se vrlo malo ili nimalo, uz stalno prisutnu svijest i pomirenost sa sudbinom kratkovječnih smrtnika, protkanim ponekim idolo-pokloničkim praznovjerjem.<sup>36</sup>

Čitavo obilje raznovrsnih tema od kojih je bila satkana prijeislamska arapska kasida okupljala je i kao jedinstvenu cjelinu održavala forma, odnosno metar i rima. Cijela kasida, bilo da se ona sastojala od pedeset ili sto pedeset stihova, imala je jedinstven metar i rimu, od prvog do posljednjeg stiha. Osim estetskog ugođaja, formalne odlike nužno su prilagođavane i lakšem pamćenju u kome je poezija i egzistirala. Unatoč tematskoj raznolikosti i nejedinstvu, metričko jedinstvo i monorima pjesme olakšavali su njeno pamćenje.

Sedam najpoznatijih prijeislamskih arapskih kasida, tzv. *al-Mu'allaqāt*,<sup>37</sup> izabrao je arapski filolog Ḥammād al-Rāwī. Ovaj njegov odabir Duraković tumači kao princip induktivnog kriteriološkog konstituiranja – to jeste “na temelju iskustva tradicije, izabrane su njezine najbolje pjesme, prema kriterijima koje je gradila sama ta tradicija, naravno uz pretpostavljeno antologičarevo stanovište sadašnjosti. Gledano prema budućnosti sa antologičareve pozicije u historiji, njegov izbor još je značajniji u poetičkom smislu, jer je on izabrana djela odredio kao egzemplare, kao normu, i time njegova induktivna poetika postaje *normativna poetika* u odnosu prema budućnosti”.<sup>38</sup> Ovakva prijeislamska poezija postavlja se za istraživače kao nezaobilazan izvorni materijal za proučavanje i razumijevanje razdoblja u kojem je nastajala te kao takva ima izuzetan historijski značaj. U kulturnohistorijskom smislu ova poezija odslikava prijelomni razdoblje arapske književne historije, bitno određuje prethodnu prijeislamsku tradiciju te sudbinski utječe na kasniju višestoljetnu pjesničku produkciju cjelokupne orijentalno-islamske književnosti. Na određeni način, ova poezija

<sup>36</sup>O kulturi življenja kod prijeislamskih Arapa vidjeti: Kārl Brūkalmān, *Tārīḥ al-adab al-'arabī*, Dār al-'ilm, Bayrut, 1973, 13-19.

<sup>37</sup>U ovome radu za naziv *al-Mu'allaqāt* kao i za većinu drugih riječi i imena arapskog porijekla, čija je upotreba frekventna u bosanskoj tradiciji, samo prilikom prvog navođenja koristit ćemo naučnu ZDMG transkripciju. Dalje u tekstu koristit ćemo pojednostavljenu transkripciju, odnosno način pisanja prema izgovoru arabizama u bosanskom jeziku i pismu, pri čemu će imenica biti podložna padežnim promjenama bosanskoga jezika.

<sup>38</sup>E. Duraković, *Muallage...*, 29.

kanonizirana je u tradiciju modelnog poetskog savršenstva, te su u tom smislu *Muallake* izvršile snažan, čak presudan utjecaj i na nadnacionalnoj razini: turska i perzijska književnost u epohi klasicizma prihvatile su mnoge poetičke postulate prijeislamske arapske poezije, tako da je za valjano proučavanje i razumijevanje historije turske i perzijske književnosti nužno poznavanje i prijeislamske arapske književnosti i *Muallaka*. Iako su turska i perzijska književnost usvajale elemente iz prijeislamske arapske književne tradicije, te se tako stvaralački oplemenjivale, stvarajući impresivnu orijentalno-islamsku književnost, kroz historijsku vertikalnu sasvim je moguće prepoznavati i pratiti reljef stare arapske poetike čak i u stvaralaštvu na perifernim dijelovima orijentalno-islamskog kulturnog kruga u kojem je nastajala i književnost Bošnjaka na orijentalnim jezicima tokom više stotina godina. Pored toga, sami pjesnici ili, pak, prepisivači, nerijetko su imali običaj uspoređivati ili nazivati svoje poeme *Muallakama*, nastojeći na neki način oplemeniti svoja djela ljepotom i značajem kakav posjeduju prijeislamske kaside. Takav primjer imamo i u slučaju prijepisa kasida Hasana Bosnevića, gdje prepisivač ‘Uṭmān Ibn Muḥammad Surūr u kratkoj invokaciji, ističe da je izdvojio i prepisao sedam kasida, što odgovara i broju arapskih *Muallaka*. Čak ide dotle da ih eksplicite naziva *Muallakama*:

(...) فهذه السَّبْعُ المَعْلَقَاتُ      بل الكواكب النَّيِّرَاتُ بل اللَّآيَاتُ البَيِّنَاتُ  
فرائد درر تشرح الصدور      و قلائد عقود تتحلَّى بها نحور الحور<sup>39</sup>

*Ovo je sedam Muallaka,*

*Zvijezda što osvjetljavaju, dokaza jasnih.*

*Bisera što dušu razgaljuju,*

*Ogrlica poput onih što vratove džennetskih hurija uresuju.*

## Kasida u arapsko-islamskoj književnosti

Arapska književnost prijeislamskog i ranog islamskog perioda, barem kada je riječ o poetici, ne razlikuju se u tolikoj mjeri koliko bi se to moglo činiti kada se uzmu u obzir revolucionarne promjene društveno-historij-

<sup>39</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi (dalje: SYEK), Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 3a.

skog konteksta, ali i brojne druge promjene koje dolaze s objavom islama. Te dvije epohe, *mutatis mutandis*, predstavljaju kontinuitet jedinstvenog estetičkog pristupa još od ranijih semitskih civilizacija koje su na prostoru Orijenta trajale i smjenjivale se hiljadama godina.<sup>40</sup> Ovo se naročito odnosi na prvu fazu arapske književnosti u njezinoj islamskoj fazi u kojoj su prijeislamski pjesnici prelaskom na islam samo promijenili osnovnu temu u svojim pjesmama i počeli pjevati o islamskim temama i Poslaniku, a. s. Istina, isprva je to bilo “stidljivo” zbog kur’anske izričite zabrane i proklinjanja pjesnika i pjesništva, što je izrečeno u sljedećim ajetima sure *al-Šu‘arā’* (Pjesnici):

وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ.  
*A pjesnici – njih zavedeni slijede! Zar ne vidiš kako svakom dolinom blude, te da govore ono što ne rade.*<sup>41</sup>

dok nisu objavljeni ajeti u kojima se iznosi konačan stav *Kur’ana* prema pjesnicima i pjesništvu:

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا  
 وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ.

*Osim onih koji vjeruju i dobra djela čine, često Allaha sjećaju se i pobjedu odnose nakon što nepravda im se nanese.*<sup>42</sup>

Objava ovog ajeta dala je podstreka arapskim pjesnicima da nastave s pisanjem poezije, samo sada u skladu s preporukama iznesenim u navedenom ajetu. Pjesnici iz prvog razdoblja islama u historiji poznati su kao *al-muḥaḍramūn*. Među ovim pjesnicima najpoznatiji su bili: Labīd Ibn Rabī‘a, Ḥassān Ibn Tābit, Ka‘b Ibn Mālik, Ka‘b Ibn Zuhayr, ‘Abdullāh Ibn Rawāḥa i Nābigha al-Ġa’dī. Pjesništvo iz ovog razdoblja, ali i sva arapska i orijentalno-islamska poezija u kasnijem razdoblju, bili su pod snažnim utjecajem formalnih normativa prijeislamskih arapskih kasida, koje

<sup>40</sup> S. Grozdanić, *Na horizontima arapske književnosti*, 9.

<sup>41</sup> *Kur’an*, 26:224-226. U prijevodima citata iz *Kur’ana* koristili smo prijevod Esada Durakovića: *Kur’an s prijevodom na bosanski jezik*, Svjetlost, Sarajevo, 2004.

<sup>42</sup> *Kur’an*, 26:227.

se, kao što smo već rekli, javljaju kao nositeljice cjelokupne arapske poetike kada je riječ o njezinoj formi. Što se tiče sadržaja kasida iz ranog islamskog razdoblja, on je pod snažnim utjecajem islamskog učenja, teksta *Kur'ana* i izreka Poslanika, a. s. U kasidama “prvih islamskih” pjesnika utjecaj *Kur'ana* vidljiv je kroz preuzimanje odlomaka iz *Kur'ana* s manjim ili većim izmjenama (*iqtibās*). Zatim, pjesnici su često koristili uvjeravanje zakletvom (*al-qaṣam*), što je također jedna od metoda uvjeravanja u *Kur'anu* kao i ponavljanje pojedinih riječi ili rečenica s ciljem pojačavanja i utvrđivanja određenog iskaza (*takrār*).<sup>43</sup> Ovoj fazi pjesništva pripada čuvena *Qaṣīda Burda* (Pjesma Plašta) Ka'ba Ibn Zuhayra, svojevrsni prototekst svih religijskih kasida u narednim stoljećima. Ujedno, ova poema predstavlja simbol dozvole i odobravanja Poslanika, a. s., za pjesništvo koje je u skladu s onim što je preporučeno *Kur'anom*. Nakon što je Ka'b Ibn Zuhayr izrekao kasidu koju je spjevao u pohvalu Poslanika, a. s., on je ustao, skinuo svoj plašt i njime ogrnuo pjesnika. Taj postupak, u tom trenutku, a i kasnije kroz povijest, protumačen je kao odobravanje i ohrabrenje pjesnicima za “pravovjerno” pjesništvo.

Ipak, bez obzira na svojevrsnu dozvolu za pisanje poezije, ni za vrijeme života Poslanika, a. s., kao ni u doba vladavine prve četverice halifa, nije se značajnije razvijala poezija. Razloga za to je nekoliko, a prije svega to su posvećenost i usmjerenost prvih vjernika na afirmaciju nove religije, te neizbježne vojne akcije na čemu je bila angažirana cjelokupna muslimanska zajednica. Ipak, poezija je u ovom razdoblju “pregrupisavala svoje snage” prilagođavajući se novom stanju koje je kreirao *Kur'an*, te u ovom razdoblju razvoja poezije možemo govoriti, prema riječima Esada Durakovića, o “preoblikovanju Kulture i reorganiziranju pozicija, a nikako o nestanku Tradicije kao takve”.<sup>44</sup> Kada je riječ o stasanju “postkur'anske poetike” i književne tradicije, upravo je *Kur'an* inicirao poetiku tradicionalnog pjesništva u pravcu u kojem se treba razvijati poetika umjetničke književnosti demonstrirajući vlastitim primjerom apsolutno jedinstvo *forme* i *sadržaja*.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Više o ovome vidjeti: Jusuf Ramić, *Obzorja arapsko-islamske književnosti*, El-Kalem, Sarajevo, 1999, 49-59.

<sup>44</sup> E. Duraković, *Orijentologija...*, 49.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 264.

Dolaskom na vlast dinastije Umajada i tokom razdoblja njihove vladavine (661–750) islamska država još uvijek nije bila dovoljno stabilna i razvijena da bi se mogla značajnija pažnja pridavati kulturnim i drugim sadržajima koji doprinose duhovnom razvoju i usavršavanju jedne društvene zajednice. Glavna preokupacija vlastodržaca bila je stabilizacija carstva, a od poezije se očekivalo da bude produžetak prijeislamske tradicije, te su se pjesnici najvećim dijelom držali već ustaljenih tradicijskih modela pjesništva, naslijeđenih iz prijeislamskog ili ranog islamskog razdoblja. Tako se, kada je riječ o razvoju islamske poetske tradicije, razdoblje vladavine umajadske dinastije uglavnom može smatrati produženjem već ustanovljene tradicije. Ipak, kada je riječ o historiji i razvoju orijentalno-islamske poetske tradicije, treba reći da je književnost u umajadskom razdoblju “izrodila” i neke značajne posebnosti koje se moraju spomenuti.

Doba vladavine umajadske dinastije karakteriziraju nova osvajanja i daljnja ekspanzija i širenje islamske države, što je dovelo do širenja horizonata i upoznavanja arapskog svijeta s kulturama drugih naroda koji su sa sobom nosili i u arapsko društvo, kroz svoje običaje i kulturnu tradiciju, unosili vlastite utjecaje. U ovom razdoblju razvoja orijentalno-islamske književnosti, kada je riječ o inovacijama u poetskoj formi, značajno je spomenuti da se iz klasične kaside kao samostalna pjesnička forma razvio *gazel*. Iako se *gazel* povremeno javljao kao samostalna forma i u prijeislamskom razdoblju, u umajadskom razdoblju on se sasvim osamostaljuje u odnosu na kasidu, u kojoj je do tada bio dio cjeline kao njen uvod. Dok su prijeislamski pjesnici *gazel* koristili kao pjesničko sredstvo za postizanje određenog cilja, u epohi Umajada *gazel* postaje suptilniji, a težište pjesnikovog interesiranja prenosi se s ranijih opisa tijela na opise duše i emotivnih stanja. U to doba razvijaju se dvije vrste *gazela*: gradski *gazel* i ljubavni ili uzritski *gazel*. Zanimljivo je napomenuti da, sa stanovišta poetologije, Duraković ovo razdoblje karakterizira kao *razdoblje ljubavne lirike; razdoblje gazela; možda čak i epohom lirizma*.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Opširnije o književnosti umajadskog razdoblja vidjeti: E. Duraković, “Književnost umajadskog perioda u delu ‘Razgovori sredom’ Tahe Huseina”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 27/1977, Sarajevo, 1979, 197-224.

Ustanovljavanjem abasidskog halifata i višestoljetnom vladavinom abasidske dinastije (749–1288) islamsko carstvo doživljava vrhunac svoga razvoja u duhovnom, intelektualnom, materijalnom, teritorijalnom i svakom drugom smislu. Danas je nezamislivo proučavanje historije orijentalno-islamske kulture – posebno u njenom zlatnom dobu u čijem je središtu epoha Hārūna al-Rašīda (786–809) – bez poetskog stvaralaštva iz razdoblja abasidskog halifata gdje se stoljećima poezija njegovala kao najveće duhovno blago u toj veličanstvenoj znanstvenoj i kulturnoj imperiji.

U razvoju različitih pjesničkih vrsta pjesnici abasidskog razdoblja obilato su crpili sekvence ranije arapske poezije i “materijale” prenesene iz drugih kultura koje su bile pod arapskom hegemonijom, od kojih su naj snažnije bili izraženi utjecaji perzijske književnosti.<sup>47</sup> Teme i motivi preuzimani su iz drugih tradicija, izdvajani iz ranijeg konteksta i kao takvi predstavljali su pogodan materijal za nastajanje nove poezije. Glavna tehnika u stvaranju nove poezije, odnosno novih poetskih formi, bila je adaptacija i modifikacija tradicionalnih generičkih tema, te njihova prilagodba novim poetskim kontekstima. Preko generičkih sastojaka takvih pjesama može se pratiti trag sve do prijeislamske kaside. Julie Scott Meisami navodi da se u tom slučaju ne može govoriti o “dijelovima kaside” koji su se odvojili od nje, već o tome da su specifični žanrovi (*agrād*) koje kasida obično koristi u kombinaciji izolirani te su se kao takvi razvili u nezavisne poetske vrste.<sup>48</sup> Izmjenom i prilagodbom izvornih “žanrova” politematskoj formi, u skladu s estetskim zahtjevima orijentalne poetike, kasida je postupno dosegla viši stupanj koherentnosti. U prvom redu, vremenom se sve više uočava skladnost kada je riječ o formulama, motivima i tehnikama u sastavu unutar tematskih jedinica kaside u odnosu na strukturu kaside u cjelini. Kasnija monotematska pjesma svojim uvodnim i završnim dijelom, ne samo po sadržaju već i po svojim uvodnim formulama, korespondira s prijeislamskom kasidom.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Prema: Sa‘īd Ḥusayn Mansūr, *Ḥarakat al-ḥayāt al-adabiyya bayna al-ḡāhiliyya wa al-islām*, Dār al-qalam, al-Iskandariyya, 1976, 115.

<sup>48</sup> J. S. Meisami, *Structure and Meaning...*, 31.

<sup>49</sup> Renate Jacobi, “The Origins of the Qasida Form”, u: *Qasida Poetry...*, 24.



Jedna od temeljnih razlika koja se uočava između kasida iz abasidskog razdoblja u odnosu na prijeislamske kaside je ta što ideja herojstva u ovom razdoblju potpada pod jak utjecaj novih kulturalnih normi koje je donio islam, a to započinje već s panegiricima Poslaniku, a. s., i njegovim drugovima. Zatim, abasidski pjesnik je češće žrtva ljubavi, sudbine ili njegovog vlastitog impulsa, središnji fokus pjesme sadrži intenzivirano prisustvo govornika, a lirsko *ja* izdiže se na razine do tada nepoznatog. Ipak, možda najznakovitija od svih tih transformacija jeste promjena u predmetu pjesnikove želje. Dok je kod prijeislamskog pjesnika dominantna sekvenca njegove poezije želja za sastankom s dragom ili, pak, bol zbog rastanka s njom isprepletena sa složenim odnosom s njegovom braćom ili neprijateljima, u kasidama jednog od najpoznatijih pjesnika abasidskog razdoblja – Abū Nuwāsa – njegova voljena zapravo je vino (*hamriyyāt*), dok, naprimjer, u poeziji Abū al-‘Atāhiye dominiraju asketizam, vjera i posvećenost (*zuhdiyyāt*).<sup>50</sup>

Odlike stila i poetske norme ustanovljene u klasičnoj arapskoj književnosti kao takve preuzimane su kasnije i u orijentalno-islamskoj književnosti. S pravom možemo kazati da je klasična orijentalno-islamska književnost, koja obuhvata prozno i poetsko stvaralaštvo nastajalo na arapskom, turskom i perzijskom jeziku u razdoblju višestoljetne vladavine Osmanskog carstva, nastajala i razvijala se na temeljima arapske poetike. Neminovno, različiti društveno-historijski konteksti, kao i utjecaji drugih kultura i tradicija koje su se snažno ispreplitale i prožimale u svim “porama” osmanskog društva i zajednice, donosile su i određene promjene i unovljenja u poetske norme arapskog pjesništva kreirajući jedan vid “nacionalne i univerzalne” književnosti, baš kakvo je bilo okruženje u kojem je nastajala. To međusobno ispreplitanje poetskih tradicija – arapske, perzijske i turske, prije svih – u konačnici je iznjedrilo orijentalno-islamsku književnost u svoj njenoj raskoši i ljepoti.

<sup>50</sup> J. S. Meisami, *Structure and Meaning...*, 35.

## Kasida u divanskoj književnosti

Orijentalno-islamska književnost u Osmanskom carstvu u 15. i 16. stoljeću doživljava svojevrsnu renesansu, osobito širenjem vojnih granica islamske države i kulturoloških utjecaja, postepenim uključivanjem različitih naroda i poetskih obrazaca u kulturološko-civilizacijsku osnovu društva u najširem smislu. U prvi mah činilo se da je ono što je prenijeto u “novu književnost” od silne ljepote arapsko-islamske književnosti, kako to kaže Maḥmūd Salīm, nalikovalo “izgledu onoga što ostane u opustošenoj kući”. Kao najznačajnije pjesničke forme koje su se iz svekolikog bogatstva arapske književnosti prenijele u osmansku književnost Salīm ističe: gazel, hvalospjev Poslaniku, a. s., neke elemente opisa (*waṣf*), pjesničku čežnju (*ḥanīn*), rugalice (*hiḡāʿ*) i tužbalice (*riṭāʿ*).<sup>51</sup> Ipak, zahvaljujući političkoj osnaženosti i postojanosti Osmanskog carstva, stabilnom društvenom uređenju i razvijenom obrazovnom sistemu, unutar velike osmanske države dolazi do usvajanja i daljnje sublimacije čitavog spektra kako materijalnih tako i duhovnih znanja i iskustava, ne samo Arapa nego i svih drugih naroda koji su postajali dijelom Osmanske imperije, te se vrlo brzo izgubila prvotna slika “opustošenosti” koju opisuje Salīm. U novoj državi stvarano je plodno tlo za razvoj raznovrsnih oblika umjetničkog izražavanja. Među njima dolazi i do procvata “visokostilizirane lirike” i nastanka tzv. *divanske književnosti* u kojoj su, od njezinih početaka u 14. stoljeću pa sve do pada Osmanskog carstva, učestvovali brojni narodi.

Divanska književnost nastala je kao plod prožimanja i sintetiziranja arapskih i perzijskih kulturnih upliva i književnih utjecaja na tursku kulturu i književnost. Ova književnost u širem kontekstu obuhvata književno stvaralaštvo koje je nastajalo pod utjecajem orijentalno-islamske kulture, a ne spada u narodnu književnost.<sup>52</sup> U svojim poetskim formama divanska književnost razvijala se i stasavala postepeno i nenametljivo, zauzimajući

---

<sup>51</sup> Maḥmūd Rizq Salīm, *al-Adab al-ʿarabiyy wa tārīh fi ʿaṣr al-Mamālīk wa al-ʿuṣmān wa al-ʿaṣr al-ḥadīṭ*, Dār al-kitāb al-ʿarabiyy, al-Qāhira, 1957, 94.

<sup>52</sup> U literaturi se pod ovom književnošću najčešće podrazumijeva islamska književnost visokih društvenih slojeva Osmanskog carstva i klasična književnost.

važno mjesto u književnoj historiji do 14. stoljeća, da bi u 16. stoljeću bila već profilirana kao jedinstven književni sistem. Ovaj razvoj poezije odvijao se na osnovama islamskog duhovnog obzorja, baštineći dosta iz perzijskog i arapskog pjesništva. Ipak, bez obzira na to što je prožeta duhom islama i što je ponikla iz islamske kulture, za divansku književnost ne može se reći da je to primarno religijska književnost, isto kao što se ne može reći da je isključivo nacionalna turska, perzijska ili arapska književnost.<sup>53</sup>

Društveno-historijske okolnosti neminovno su utjecale i na poetske vrste koje su bile zastupljene u divanskoj poeziji. Tako je među različitim poetskim formama poput *gazela*, *manzuma*, *mesnevija*, *rubaija*, *kit'i*, *tariha* i drugih<sup>54</sup> kasida bila posebno pogodna i popularna u vrijeme uspona i manifestacije moći Carstva. Kako je kasida pjesma pjevana s određenim ciljem, tako je bila vrlo prigodna forma za opjevavanje važnih događaja koji su svjedočili o moći Carstva i njegovih poglavara, ali i da se njome obilježi gradnja nekog značajnog objekta, opiše i pohvali neki vojni pohod ili drugi uspjeh osmanske vojske, itd. Razumljivo da je kasida mnogo više bila zastupljena u doba kada je Carstvo bilo moćno i snažno, kada su bogate mecene imale mogućnosti da obilato stimuliraju i nagrađuju umjetnost i umjetnike, kada se pobjeđivalo u vojnim pohodima i gradilo u razdobljima mira.

Kasida je na određeni način imala i ulogu koja odgovara funkciji portretiranja vladara u zapadnoj kulturi. Kako je bilo koji oblik vizualizacije vladara, usljed zabrane slikanja likova u islamu, bio isključen barem u ranijim epohama islamske vladavine, vladari i umjetnici tražili su druga, u ovom slučaju poetska sredstva kojima bi mogli glorificirati vladara i državu, a kao najpogodnija poetska forma za to pokazala se kasida. Tako je ona u divanskoj književnosti imala ulogu *dara*, *poklona* vladaru, ali i dragoj osobi, Poslaniku, a. s., nekom od njegovih drugova ili nekome od velikana iz islamske historije, odnosno svakome onome u čiju pohvalu bi pjesnik spjevao kasidu. Istovremeno, kasida posvećena vladaru nerijetko je predstavljala i svojevrsne hronike događaja koji su svjedočili o vladare-

<sup>53</sup> Fehim Nametak, *Divanska književnost Bošnjaka*, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XXI, Sarajevo, 1997, 13.

<sup>54</sup> O glavnim pjesničkim vrstama divanske poezije vidjeti: F. Nametak, *Divanska književnost Bošnjaka*, 15-26.

voj veličini, moći i državničkim sposobnostima. Akiko Motoyoshi Sumi zanimljivo primjećuje kako je upravo nedostatak značajnijeg razvoja umjetničkog slikarstva u islamu na neki način značajno doprinio i tome da se kasida razvija i napreduje. Naime, za svaku, pa tako i islamsku političku instituciju bilo je poželjno da posjeduje neko sredstvo za odražavanje savršene slike vladara, preko kojeg bi se njegova veličina i autentičnost mogli proširiti po cijelom Carstvu i dalje među podanicima.<sup>55</sup>

U divanskoj književnosti kasida se strukturalno i tematski sastojala od sljedećih dijelova: uvoda (*nesib*), panegirika (*maksad* ili *maksud*) i dove (*du 'a*). Pjesnik je naročitu pažnju posvećivao ljepoti uvodnog dijela kaside u kojem je iznosio cilj pjevanja kaside, ali i minuciozne opise prirode u doba njena buđenja u proljeće, opise ramazana ili bajrama, važnih historijskih događaja, te nekih zanimljivih događanja iz svakodnevnog života. Panegirik koji bi slijedio nakon uvodnog dijela vrlo rijetko je imao neku snažniju vezu s njim, a razina ovladavanja pjesničkim umijećem ogledala se u pjesnikovom majstorstvu usklađivanja prijelaza između ova dva dijela. Pohvala je bivala iskazana u punom sjaju i raskoši poetskog jezika, u stihovima/redovima kojima pjesnik, figurativno rečeno, zapovijeda, te sam artefakt umjetnika odmjerenom otmjenošću i nanizanim pjesničkim slikama uveliko podsjeća i nosi u sebi nešto od veličanstvenosti koja se ogleda u kretanju carske povorke. Međutim, često je pohvalni dio bivao prenapregnut pretjerano naglašenim epitetima, rezonancijom i pjesničkim razmetanjem koji ipak nisu uspijevali prikriti banalnost, površnost i neiskrenost pjesnika, ukoliko se radilo o takvom pjesniku.<sup>56</sup> S druge strane, kasida je kao poetska vrsta za pjesnika predstavljala jednu vrstu ispita na kojem je imao priliku pokazati svoje umijeće poetskog izražavanja, a u skladu s tradicijski utvrđenim stilskim normama pisanja te vrste poezije.

---

<sup>55</sup> Akiko Motoyoshi Sumi, *Description in Classical Arabic Poetry: Wasf, Ekphrasis, and Interarts Theory*, Brill Leiden, Boston, 2004, 93.

<sup>56</sup> E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, volume I, E. J. W. Gibb Memorial Trust 1900, Cambridge, 1984, 84-85.

## Kasida u književnosti Bošnjaka na orijentalnim jezicima

Književnost koju su pisali bošnjački autori na orijentalnim jezicima nastajala je na nenacionalnim jezicima i postavlja se kao izrazito nadnacionalna u poetološkom smislu. Premda su bošnjački pisci u svojim djelima često posezali za nacionalnim temama i prepoznatljivim koloritom, te su u Bosni postojala središta značenja i pojedine velike ličnosti koje su usmjeravale niz stvaralaca, čak i određene pjesničke ili književne škole,<sup>57</sup> činjenica je da su u svojim djelima ovi autori težili univerzalizaciji i općim vrijednostima. Stoga književnosti Bošnjaka na orijentalnim jezicima treba pristupati prije svega poetološki kao suštastvenom dijelu orijentalno-islamske književne cjeline i kao kulturnom fenomenu ovog podneblja sa svim njegovim posebnostima o kojima treba voditi računa u proučavanjima ove književnosti.<sup>58</sup> U tom kontekstu treba istaći i značajan napredak u istraživanju ovog značajnog segmenta bosanskohercegovačke kulturne baštine u odnosu na višedecenijsku dominantnost pozitivističke faktografije i filološke analize u istraživanjima. U savremenom dobu iz pera bosanskohercegovačkih istraživača nastaje sve veći broj naučnih radova koji pokušavaju i pri tome vrlo uspješno nadilaze zanimanja pozitivizma i faktografije. Ti radovi mogu se klasificirati u četiri grupe, koje zapravo oslikavaju četiri faze u razvoju pristupa proučavanju književne tradicije Bošnjaka na orijentalnim jezicima.

Na prvom mjestu su radovi koji se mogu uvrstiti u opći pristup baštini na orijentalnim jezicima. Za ovu grupu karakteristično je, uglavnom, teorijsko osmišljavanje i utvrđivanje metodološkog pristupa građi. Drugu grupu čini niz radova koji baštinu na orijentalnim jezicima predstavljaju sumarno, na osnovu prethodnih istraživanja. Neki od tih radova mogu se

<sup>57</sup> Enes i Esad Duraković, Fehim Nametak, "Predgovor" u: *Bošnjačka književnost u književnoj kritici*, knjiga I, 122.

<sup>58</sup> Više o perspektivama i značaju poetologije u izučavanju baštine na orijentalnim jezicima vidjeti: Esad Duraković, *Klasično pjesništvo na arapskom, perzijskom i turskom jeziku: Poetološki pristup*, Orijentalni institut, Posebna izdanja LII, Sarajevo, 2018, 25-62.

smatrati “sintezama istraživačkih poduhvata koje pratimo od Bašagićevog djela do najsvježijih filoloških otkrića i prevodilačkih kreacija”.<sup>59</sup> Treću skupinu radova sačinjavaju monografije i naučni članci u kojima se nudi analiza pojedinih segmenata književne baštine po vertikali. Tako se prvi put obrađuje, kao cjelina, arapska logika u Bosni i Hercegovini, prozna književnost Bosne i Hercegovine na orijentalnim jezicima, divanska književnost Bošnjaka, itd.

Na kraju, susrećemo se s četvrtom grupom radova čiji autori u svojim djelima i u proučavanju književnosti Bošnjaka na orijentalnim jezicima primjenjuju sintetske pristupe u proučavanju književnosti, a koji obuhvataju razmatranja u skladu s konvencionalnim obilježjima orijentalno-islamske poezije i modernim teorijama književnosti.<sup>60</sup> U tom kontekstu Enes Duraković u svojim razmatranjima o historiji bošnjačke književnosti vrlo zanimljivo primjećuje kako statičnu koncepciju tradicionalne historije književnosti, koja se zasnivala na opisu dijahronijske ulančanosti i stilsko-formacijske susljednosti književnih razdoblja i epoha, “danas smjenjuje sinhronijska mozaičnost intertekstualne umreženosti teksta kulture u kojem je svaki tekst novo pletivo i mozaik resemantiziranih, obnovljenih i prefiguriranih tragova

<sup>59</sup> Ibid., 129.

<sup>60</sup> Iz ove grupe radova spomenut ćemo nekoliko knjiga koje su posljednjih godina objavljene kao izdanja Orijentalnog instituta – jedine ustanove u Bosni i Hercegovini ali i šire u kojoj je proučavanje opće i kulturne historije Bosne i Hercegovine u razdoblju osmanske vladavine na ovim prostorima institucionalizirano i naučno utemeljeno na izvornoj rukopisnoj i dokumentiranoj građi. Spomenute knjige su: Esad Duraković, *Arapska stilistika u Bosni: Ahmed Sin Hasanov Bošnjak* (2000); Adnan Kadrić, *Objekt Ljubavi u tesavufskoj književnosti – Muradnama Derviš paše Bajezidagića* (2008); Mirza Sarajkić, *Gazeli Ahmeda Hatema Bjelopoljaka* (2011); Sabaheta Gačanin, *Sve na Zemlji sjena je Ljepote: Ontološka poetika jednog sufijskog divana: Šejh Hatemov Divan* (2011); Berin Bajrić, *Stihovima ka sjedinjenju: Tahmis Abdullaha Salahuddina Uššakija Bošnjaka na al-Busirijevu poemu Qašida al-Burda* (2015); Adnan Kadrić, *Uvod u stilistiku divanske književnosti: Lingvostilistička analiza poezije Sabita Alaudina Bošnjaka* (2015); Amina Šiljak-Jesenković, *Odrabi ljubavnih mesnevia u stihovima bošnjačkih divanskih pjesnika* (2016); Alena Čatović, *Hasan Zijaija Mostarac i njegova Pripovijest o šejhu Abdurrezzāku* (2017); Esad Duraković, *Klasično pjesništvo na arapskom, perzijskom i turskom jeziku: Poetološki pristup* (2018) i dr.

i elemenata prošlih tekstova, međutekst u neprekinutom dijalogu i semiotičkom procesu iluminativne i ilustrativne citatnosti svekolika teksta kulture”.<sup>61</sup>

Imajući na umu nemjerljiv značaj arapske poetske tradicije i njen neizbrisiv pečat u svim poetskim formama i svim razvojnim fazama orijentalno-islamske književnosti, s pravom možemo reći da je, nažalost, književnost Bošnjaka na arapskom jeziku, iako njen vrlo važan segment, uglavnom nepravedno potiskivana i zanemarivana, a njena estetska i umjetnička vrijednost minimizirana. Iako u kvantitativnom smislu djela lijepe književnosti na arapskom jeziku zaostaju za djelima na turskom i perzijskom jeziku, da bismo valjano postavili temelje nacionalne književnosti ne možemo, niti smijemo, zanemariti i književnost na arapskom jeziku, što od nas zahtijeva i bogatstvo našeg rukopisnog blaga na arapskom jeziku, pohranjeno u bibliotekama širom svijeta, od Beča, preko Istanbula do Medine. Pored toga, poznato je da je orijentalno-islamska književnost stasavala na iskustvu poetike prijeislamske arapske poezije, da su narodi koji su ulazili u krug orijentalno-islamskog stvaralaštva davali prednost riječi kao najvišem obliku umjetničkog izraza, te da se pjesništvo ubraja u najvišu umjetnost islamskih naroda. Upravo su to razlozi koji pobijaju često izricane tvrdnje o nekreativnosti bošnjačkih pjesnika na arapskom jeziku. Jednostavno, nije moguće da bošnjački autori, koji su pisali raskošna poetska djela na turskom i perzijskom jeziku, nisu nastojali da i na jeziku u kojem je ostvareno najviše savršenstvo pisane riječi – *Kur'an* – u tom smislu ostave vlastiti trag.

Istraživanja u rukopisnim zbirkama Gazi Husrev-begove biblioteke u Sarajevu, Nacionalne biblioteke (Millet Genel Kütüphanesi) u Ankari i biblioteke Sulejmanije (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi) u Istanbulu rezultirala su pronalaskom značajnog korpusa kasida na arapskom jeziku, koji je svojim obimom, vremenom nastajanja i književnoestetskom vrijednošću, sasvim dovoljan da bude predstavan u valjanom obrazlaganju i vrednovanju poetske forme kaside u poetskom stvaralaštvu Bošnjaka na arapskom jeziku. Treba reći da autori ove poezije nisu bili “pjesnički bard” koji bi beskompromisno slijedili aktualne književnoumjetničke trendo-

<sup>61</sup> Enes Duraković, “Povijest bošnjačke književnosti – crtež na pijesku”, *Pregled*, broj 2, Sarajevo, 2009, 28.

ve, već prije svega učenjaci, poznavaoči učenja islama i tesavvufa. Oni su poetskim jezikom nastojali prenijeti svoja znanja i filozofska promišljanja i na to potaknuti i one koji čitaju njihovu poeziju. Autori ovih kasida u svojim djelima iskazuju svoju etničku i nacionalnu pripadnost kroz mahlas *Būsnawī*, a kao takve spominju ih i sve značajnije osmanske tezkire.

Hronološki prvi u našem predstavnom korpusu bošnjačkih autora kasida na arapskom jeziku jeste pjesnik s pseudonimom Nihādī, čije je puno ime Muḥammad Karamusa-zāde (umro 996/1587).<sup>62</sup> Prema onome što su pisali Mehmed Handžić i Hazim Šabanović, pretpostavlja se da je Nihadi porijeklom iz Sarajeva, s obzirom na to da se u nekim svojim djelima na turskom jeziku potpisivao kao *Sarāyī*. Nihadi je u bošnjačkoj književnoj tradiciji dugo vremena uglavnom bio poznat po pisanju hronograma i epitafa na turskom i arapskom jeziku, a njegov najpoznatiji hronogram je onaj na mostu Mehmed-paše Sokolovića u Višegradu. Ipak, zahvaljujući savremenim istraživanjima i komparativno-analitičkim pristupima, koje u novije doba pronalazimo prije svega u naučnim radovima Adnana Kadrića i Sabahete Gačanin, dolazimo do novih preciznijih biografskih podataka o ovom pjesniku, te se raskriljuju još neka, u našoj sredini do sada nepoznata Nihadijeva djela na turskom i perzijskom jeziku u svjetlu savremenih tumačenja književnosti.<sup>63</sup>

Nihadijeva kasida na arapskom jeziku sadrži 25 bejtova, a spjevana je u čast Ejuba Ensarije, jednog od bliskih drugova Poslanika, a. s.<sup>64</sup> Ova poema svojom formom, koju sačinjava pet strofa uvezanih refrenom koji slijedi nakon svake strofe, zapravo više odgovara formi *musammata* – zajedničko ime koje se u divanskoj poeziji daje pjesmama s više strofa.<sup>65</sup> Kako se nerijetko

<sup>62</sup> Opširnije o biografiji Muhameda Karamusića Nihadija vidjeti: Mehmed Handžić, *Teme iz književne historije*, Izabrana djela, knjiga I, Ogledalo, Sarajevo, 1999, 547-551; Hazim Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, Svjetlost, Sarajevo, 1973, 77-81.

<sup>63</sup> Adnan Kadrić, “Tajanstveni Nihadi: Pjesnik hronograma na mostu Mehmed-paše Sokolovića u Višegradu”, *Beharistan*, br. 16, Sarajevo, 2011, 29-50; Sabaheta Gačanin, “Zaboravljeni sarajevski pjesnik Nihadi: perzijski gazeli iz berlinskog rukopisa *Divana*”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 61/2011, Sarajevo, 2012, 281-300.

<sup>64</sup> SYEK, Esad Efendi 3436-1, fol. 55b-56a.

<sup>65</sup> Fehim Nametak, *Pojmovnik divanske i tesavvufske književnosti*, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XXVII, Sarajevo, 2007, 181.



u jednom književnom djelu orijentalno-islamske književnosti isprepliću sadržajne odlike više podvrsta književnih formi, možemo reći da su i u ovoj poemi sasvim uočljive neke strukturalne i stilske odlike koje nam dopuštaju da je analiziramo zajedno s ostalim kasidama Bošnjaka na arapskom jeziku.

‘Abdullāh al-Būsawī<sup>66</sup> (1584–1644) ubraja se među najveće poznavaoce islamske filozofske misli u 17. stoljeću, a porijeklom je iz Bosne, tačnije iz Livna.<sup>67</sup> Svojim djelima naročito se istakao u oblasti tesavvufa, a njegovo najpoznatije djelo je čuveni komentar Ibn ‘Arabijevog djela *Fuṣūṣ al-ḥikam* (*Dragulji poslaničke mudrosti*) koji je nazvao *Šarḥ Fuṣūṣ al-ḥikam* (*Komentar Dragulja poslaničke mudrosti*).<sup>68</sup> Ovo svoje djelo Abdullah Bosnevi napisao je prvo na turskom, a onda ga je na molbu svojih učenika napisao i na arapskom jeziku. Na posljednjim stranicama rukopisa ovog djela na arapskom jeziku, a kojim smo se koristili u svome radu, napisana je kasida od 100 bejtova u kojoj je Abdullah Bosnevi u poetski jezik pretočio tesavvufska učenja Ibn ‘Arabija kojima se bavio u svome komentaru.<sup>69</sup> Djelo je završeno deset godina prije autorove smrti, u četvrtak 11. zulhidždžeta 1043, odnosno 8. juna 1634.<sup>70</sup>

Aḥmad b. Ḥasan al-Bayādī<sup>71</sup> (1632–1686) član je ugledne porodice Bejazića porijeklom iz Hercegovine.<sup>72</sup> Pripadao je “visokim intelektualnim” krugovima osmanskoga društva, kao učenjak bio je vrlo priznat, a veći dio svoga života bio je direktno involviran u kulturnohistorijske tokove osmanske države obnašajući najviše profesorske i sudske položaje.

<sup>66</sup> Dalje u tekstu: Abdullah Bosnevi.

<sup>67</sup> Opširnije o biografiji Abdullaha Bosnevića vidjeti: Mehmed Handžić, *Književni rad bosansko-hercegovačkih muslimana*, Sarajevo, 1933, 29-31; Safvet-beg Bašagić, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*, Svjetlost, Sarajevo, 1986, 108-116.

<sup>68</sup> Ovo djelo objavljeno je i na bosanskom jeziku: Abdulah-efendija Bošnjak, *Tumačenje dragulja poslaničke mudrosti: Skidanje duvaka s nevjesta božanskih objava na uzvišenim stolicama mozaičke mudrosti*, knjiga I-IV, s arapskog preveo Rešid Hafizović, Naučno-istraživački institut “Ibn Sina”, Sarajevo, 2008-2011.

<sup>69</sup> Millet Genel Kütüphanesi (dalje: MGK), Carullah Efendi 1032, fol. 327b-329a.

<sup>70</sup> Ibid., fol. 329b.

<sup>71</sup> Dalje u tekstu: Ahmed Bejazić.

<sup>72</sup> Opširnije o biografiji Ahmeda Bejazića vidjeti: M. Handžić, *Književni rad bosansko-hercegovačkih muslimana*, 8; H. Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, 319-322.

Bio je vrstan znalac u oblasti islamskog prava (*fiqh*) i islamske dogmatike (*al-‘aqā’id*) te je napisao nekoliko značajnih djela iz ovih oblasti.<sup>73</sup> Njegova kasida na arapskom jeziku poznata kao *al-Qašida al-Lāmiyya* sadrži 26 bejtova u kojima autor poetskim jezikom iznosi temeljna pitanja islamskog vjerovanja. Uz kasidu, Bejazić je napisao i opširan komentar za određene pojmove koji su u kasidi zbog poštivanja njezine forme, odnosno pravila metra i rime, samo navedeni.<sup>74</sup>

Aḥmad Hātam ‘Aqūwalizāde Bjelopoljak<sup>75</sup> (umro 1754)<sup>76</sup> jedan je od rijetkih bošnjačkih pjesnika na orijentalnim jezicima čija je poezija sabrana u poseban divan koji je štampan,<sup>77</sup> a sačuvano je i nekoliko njegovih prijepisa u rukopisima. O gazelima iz Hatemova divana, na arapskom i na perzijskom jeziku, u izdanju Orientalnog instituta objavljene su dvije knjige u kojima se autori, Mirza Sarajkić i Sabaheta Gačanin, bave njihovom lingvističkom i književnoestetskom analizom.<sup>78</sup> Također, u časopisu *Prilozi za orijentalnu filologiju* objavljeno je nekoliko značajnih naučnih radova posvećenih poetskom stvaralaštvu ovog autora,<sup>79</sup> što svjedoči o

<sup>73</sup> Vidjeti: Muharem Omerdić, “Ahmed Bejazić i njegovo djelo *Išārāt al-Marām min ‘ibārāt al-imām*”, *Anali GHB XVII-XVIII*, Sarajevo, 1996, 41-50; M. Omerdić, “Djela Ahmedefendije Bejadi-zadea Bošnjaka”, *Anali GHB XXIII-XXIV*, Sarajevo, 2005, 13-32.

<sup>74</sup> SYEK, Kılıç Ali Paşa, 569-1, fol. 110.

<sup>75</sup> Dalje u tekstu: Ahmed Hatem Bjelopoljak.

<sup>76</sup> Opširnije o biografiji Ahmeda Hatema Bjelopoljaka vidjeti: M. Handžić, *Književni rad bosansko-hercegovačkih muslimana*, 12-14; Safvet-beg Bašagić, *Znameniti Hrvati Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj Carevini*, Sarajevo, 1986, 364; H. Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, 467-469; F. Nametak, *Divanska književnost Bošnjaka*, 75-76.

<sup>77</sup> Ahmed Hatem Akovalizade, *Diwan*, štampani primjerak, biblioteka Sulejmanija, Istanbul, Tahiraga Tekkesi, T – 281; fol. 1b-6b.

<sup>78</sup> Sabaheta Gačanin, *Sve na Zemlji sjena je Ljepote: Ontološka poetika jednog sufijskog divana: Šejh Hatemov Divan*, Orientalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XXXIV, Sarajevo, 2011; Mirza Sarajkić, *Gazeli Hatema Bjelopoljaka na arapskom jeziku*, Orientalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XXXIX, Sarajevo, 2011.

<sup>79</sup> Sabaheta Gačanin, “Linguostylistic Approach to Qasidas by Ahmad Khatem Aqowalizade”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 59/2009, Sarajevo, 2010, 11-57; Mirza Sarajkić, “Lirski ciklus Ahmeda Hatema Bjelopoljaka ili poetska arabeska vječne ljubavi”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 59/2009, Sarajevo, 2010, 97-107; Alena Čatović-Fehim Name-tak, “Termini iz klasične turske muzike u Divanu Ahmeda Hatema Bjelopoljaka”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 61/2011, Sarajevo, 2012, 237-254; Dželila Babović, “Prilog vred-

određenom sazrijevanju savremene književnokritičke i književnohistorijske svijesti u razumijevanju i tumačenju književnosti Bošnjaka na orijentalnim jezicima, ali i o institucionalnom podizanju svijesti kada je riječ o istraživanju i proučavanju literarne baštine Bosne i Hercegovine.

Poema o moralu koju je napisao Ahmed Hatem Bjelopoljak, a koju ćemo predstaviti u ovoj studiji, prema svojim formalnim karakteristikama zapravo je na granici između forme kaside i *manzume*.<sup>80</sup> Manzuma je poetska forma koja se u tumačenjima divanske književnosti određuje kao dosta slična gazelu, s obzirom na to da i u njoj nerijetko nedostaje pjesnički pseudonim. Međutim, manzuma često doseže puno veći broj stihova nego što je to slučaj s formom gazela, te se tumači i kao pjesma slobodne poruke.<sup>81</sup> S obzirom na to da Hatemova poema o kojoj ovdje govorimo ima preko stotinu bejtova i da se u njoj može prepoznati osnovna struktura kaside (uvod, glavni dio, završetak), to nam daje slobodu da je u širem kontekstu razumijevamo i tumačimo kao kasidu. Hatem je uz ovu kasidu napisao i opširan komentar na arapskom jeziku u kojem na preko stotinu stranica tumači pravila arapske lingvistike, različita pitanja iz oblasti književnosti, učenja *Kur'ana* i Hadisa, islamskog morala i pravila ponašanja, te u ilustriranju svojih zaključaka često navodi i opisuje važne događaje iz historije islama.<sup>82</sup>

‘Abdullāh Ṣalāḥuddīn ‘Uššāqī Ṣalāḥī<sup>83</sup> (1705–1782) bio je ugledni sufijski šejh, ali i visokoobrazovani član osmanskog društva, naročito angažiran u diplomatskim krugovima Carstva u funkciji sekretara čuvenog velikog vezira Osmanskog carstva Hekimoğlua Ali-paše.<sup>84</sup> Istaknuti istraživači kulturne baštine Bašagić, Handžić, Šabanović i Nametak među

---

novanju poetskog stvaralaštva Bošnjaka na arapskom jeziku: Poema o ahlaku Ahmeda Hatema Bjelopoljaka”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 62/2012, Sarajevo, 2013, 63-74.

<sup>80</sup> SYEK, Aşir Efendi 305, fol. 109b-116b.

<sup>81</sup> F. Nametak, *Divanska književnost Bošnjaka*, 17.

<sup>82</sup> SYEK, Aşir Efendi 305, fol. 1b-109a.

<sup>83</sup> Dalje u tekstu: Salahi.

<sup>84</sup> O Salahijevom životu i djelu pogledati: Mehmet Akkuş, *Abdullah Salahuddin-i Uşşaqi (Salahi) nin Hayati ve Eserleri*, M.E.B. Yayınları, Istanbul, 1998; Mahmud Erol Kılıç, “Otomanski sufija bosanskog porijekla Abdullah Salahuddin el-Uşşaqi i njegov komentar Rumijevih stihova”, u: *Isa-begova tekija u Sarajevu*, Udruženje “Obnova Isa-begove tekije”, Sarajevo, 2006, 334-335.

bošnjačkim autorima koji su stvarali na orijentalnim jezicima ne spominju ovog autora niti daju bilo kakve podatke koji bi se mogli odnositi na njega. Stoga možemo reći da je na ovog pjesnika pažnja naše javnosti skrenuta tek nedavno, u novijim istraživačkim poduhvatima i naučnim radovima. Ovo je još jedan dokaz o nužnosti upornog i kontinuiranog istraživanja baštine Bošnjaka na orijentalnim jezicima. Važno je napomenuti da je kod bosanskohercegovačkih autora koji su se bavili analizom Salahijeva stvaralaštva pozitivistički pristup zastupljen samo u mjeri u kojoj je to bilo nužno, da bi odmah bio nadograđen kvalitetnim, književnoteorijskim i naučno utemeljenim promišljanjima i zaključcima koji svjedoče o značaju, književnoestetskim i semantičkim vrijednostima njegovih djela.<sup>85</sup> Između ostalih svojih djela, Salahi je napisao i kasidu od 22 bejta na arapskom jeziku u čast Poslanika, a. s.<sup>86</sup> Pored stihova koji sadrže jasno iskazanu pohvalu Poslaniku, u kasidi pjesnik pred čitaoca također postavlja zadatak višeslojnog čitanja i razumijevanja stihova, čija se puna ljepota može dokućiti tek nakon što čitalac ovlada tekstem preko ezoterijskih i simboličkih tumačenja. Na prvi pogled jednostavni i otvoreni stihovi bremeniti su značenjima spoznatljivima samo onima koji spoznaju tesavvufska učenja vje-

<sup>85</sup> O Abdullahu Salahuddinu Uššakiju do sada su kod nas objavljeni radovi: Berin Bajrić, *Stihovima ka sjedinjenju – Tahmis Abdullaha Salahuddina Uššakija Bošnjaka na al-Busirijevu poemu Qašīda al-Burda*, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XLII, Sarajevo, 2015; B. Bajrić, “Intertekstualnost kao pamćenje i ‘rekonstrukcija’ tradicije u Uššakijevoj poeziji na arapskom jeziku”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 65/2015, Sarajevo, 2016, 89-116; B. Bajrić, “Kad dva glasa jedan postanu – o fenomenu interteksta u orijentalno-islamskoj književnosti (Primjer *Tahmisa* Abdulaha Salahudina Uššakija Bošnjaka na al-Busirijevu poemu *Qašīda al-Burda*)”, *Anali GHB XXXIII*, Sarajevo, 2012, 243-261; B. Bajrić, “Biti u društvu velikānā i tako obitavati u krugu smisla: Tahmis Abdullaha Salahuddina Uššakija Bošnjaka na jednu kasidu od Hassana Ibn Sabita”, *Znakovi vremena*, broj 51, Sarajevo, 2011, 220-235; B. Bajrić, “Teme i motivi Tahmisa Abdullaha Salahuddina Uššakija Bošnjaka na al-Busirijevu poemu *Qasida al-Burda*” *Anali GHB XXXII*, Sarajevo, 2011, 249-271; B. Bajrić, “Stilske odlike *Tahmisa* Abdullaha Salahuddina Uššakija Bošnjaka na al-Busirijevu poemu *Qasida al-Burda*”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 61/2011, Sarajevo, 2012, 119-149; Esad Duraković, “Tradicionalizam ili dinamičnost tradicije: Žanr *tahmis* u orijentalno-islamskoj književnosti”, *Pismo*, godište 9, broj 1, Sarajevo, 2011, 167-185; Amina Šiljak-Jesenković, “Spjevovi o Poslaniku u divanskoj poeziji: primjer *Mevluda/Miradžije* Salahuddina Uššakija Salāhīja”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 61/2011, Sarajevo, 2012, 151-179.

<sup>86</sup> SYEK, Hacı Mahmut Efendi 2684, fol. 158b-159a.

re islama. Na relativno malom tekstnom prostoru Salahi je uspio pokazati svoje poetsko umijeće prenoseći veliki broj slojevitih značenja teksta kroz poetske ukrase, o čemu ćemo detaljnije govoriti u nastavku ovoga rada.

Za razliku od navedenih pjesnika, čije je stvaralaštvo ranije već bilo predmetom proučavanja s različitih aspekata, o biografskim podacima i stvaralaštvu Ḥasana Ibn Muṣṭafe al-Madanīja al-Būsnawīja<sup>87</sup> (1784–1870) zna se vrlo malo.<sup>88</sup> Iako Handžić a zatim i Šabanović navode šture podatke o ovom autoru naglašavajući njegov značaj u izučavanju hadiskih nauka, ugledni arapski historičar književnosti Muḥammad al-‘Īd al-Hatarawī navodi da je Hasan Bosnevi bio ne samo znalac i prenosilac hadisa već i jedan od predavača (*ḥaṭīb*) u džamiji Poslanika, a. s. Također, al-Hatarawī ističe da je Hasan Bosnevi pisao i vrlo lijepu poeziju, te je bio poznat i kao autor velikog broja tariha nastajalih povodom različitih prigoda. Jedan od njegovih značajnijih tariha jeste onaj na turbetu Poslanikovog, a. s., oca ‘Abdullāha Ibn ‘Abd al-Muṭṭaliba koje se nalazi u Medini.<sup>89</sup> Pjesme i prozne zapise Hasana Bosnevija sabrao je njegov sin Mustafa u poseban divan. Handžić navodi da je primjerak tog divana vidio u Medini, u posjedu nekog od Mustafinih potomaka.

Rukopis koji smo pronašli u biblioteci Sulejmaniji sadrži sedam kasida za koje prepisivač ovog rukopisa, ‘Uṭmān Ibn Muḥammad Surūr, kaže da ih je izdvojio iz velikog divana čuvenog učenjaka Hasana Ibn Mustafe Bosnevija.<sup>90</sup> Pored toga, u Nacionalnoj biblioteci u Istanbulu pronašli smo kasidu o Aliji, Poslanikovom, a. s., drugu i bliskom rođaku, a čiji je autor također Hasan Bosnevi.<sup>91</sup> U radu smo se koristili i prijepisom integralnog teksta njegove kaside o Bosni, koju je prenio Mehmed Handžić.<sup>92</sup> Kaside Hasana Bosnevija mogu se okarakterizirati kao religijske kaside u kojima

<sup>87</sup> Dalje u tekstu: Hasan Bosnevi.

<sup>88</sup> Opširnije vidjeti u: M. Handžić, *Teme iz književne historije*, 388-390; H. Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, 652-653.

<sup>89</sup> Haso Popara, “Tragom tariha Hasana Bošnjaka povodom podizanja turbeta ocu Allaha Poslanika u Medini 1246/1830. godine”, *Preporod* broj 3/1109, Sarajevo, 1. februar 2018, 42-43.

<sup>90</sup> SYEK, *Sütlüce Dergahi Elif Ef.* 101, fol. 1b-22b.

<sup>91</sup> MGK, *Ali Emiri Arabi* 2462, fol. 14b-16a.

<sup>92</sup> M. Handžić, *Teme iz književne historije*, 389-390.

autor kroz pohvale Poslaniku, a. s. ili nekom od njegovih drugova, pohvale pripadnicima Poslanikova ummeta i onima koji obavljaju sveti obred hadža pa i kroz svoje pjevanje o Bosni iznosi moralna i duhovna načela islamskog vjerovanja te direktno ili indirektno, u cijelosti ili djelomično, prenosi tekst *Kur'ana* i Hadisa.

Cjelokupno književno stvaralaštvo Bošnjaka na arapskom, turskom i perzijskom jeziku treba sagledavati u kontekstu poetskih normi i tradicije orijentalno-islamske književnosti, slijedom njenih početaka u ranom razdoblju objave islama do njezina “vrhunca” u divanskoj književnosti u Osman-skom carstvu. Svakako da su u toj duhovnoj, kulturnoj, književnoj i svako-jakoj drugoj cjelovitosti i kontinuitetu postojale i stanovite posebnosti za kojima danas tragamo u ustanovljavanju historija nacionalnih književnosti. U tom kontekstu, izdvajamo kaside Bošnjaka na arapskom jeziku koje su nastajale u razdoblju od 16. do 18. stoljeća kao poeziju autora koji, iako rodno pripadaju jednoj maloj nacionalnoj zajednici, religijski, duhovno, intelektualno, kulturno-civilizacijski i u svakom drugom smislu dio su zajednice koja se izdignula visoko iznad uskih nacionalnih odrednica. U tom smislu su i bošnjački autori, kada je riječ o njihovom intelektualnom i duhovnom ostvarenju, imali mogućnost da budu ravni autoritetima njihova doba.

# KASIDE BOŠNJAKA NA ARAPSKOM JEZIKU





## 1. FORMALNE I STILSKE ODLIKE

Poimanje stila i forme, kao nerazdvojnih konstituenata lijepog izražavanja, u orijentalno-islamskoj književnosti usko se graniči s tumačenjem i shvaćanjem same Vjere, jer je Sveti tekst Vjere – *Kur'an* objavljen kao čudo u jeziku i formi. Važnost stila i potreba za poštivanjem pravila stiliziranog izražavanja definirana je *Kur'anom* koji se i sam koristi stiliziranim, poetskim ekspresijama, te svojim stilom i formom na najbolji način afirmira književne vrijednosti. Jedna od najraskošnijih manifestacija lijepog izražavanja u *Kur'anu* data je u poglavlju *al-Rahmān* – za koje mnogi kažu da je najljepše, upravo “u smislu stilske začudnosti koja, kao njegova temeljna estetska vrijednost, izvanredno kongruira sa sadržajem, čineći pri tome jedinstvenu, istinski snažnu ekspresiju”.<sup>93</sup> Početak ovog kur'anskog poglavlja eksplicite upućuje na blagodati jasnog i lijepog izražavanja:

الرَّحْمٰنُ. عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ.

*Svemilosnik, Kur'anu naučava, Čovjeka stvara, Lijepom izražavanju ga poučava.*<sup>94</sup>

Tako je *Kur'an* vlastitim primjerom demonstrirao apsolutno jedinstvo forme i sadržaja, naglašavajući da je sadržaj taj koji teži i uspijeva se “uobličiti” u adekvatnu formu. U poetici *Kur'ana* sadržaj je taj koji je primaran, ali je nezamislivo izdvojiti ga iz forme u kojoj je objavljen. Upravo estetske vrijednosti Teksta djeluju na afirmaciji objavljene Ideje, tako da su neodvojivi jedno od drugoga.<sup>95</sup> Stoga možemo kazati da je književ-

<sup>93</sup> Esad Duraković, *Stil kao argument: nad Tekstom Kur'ana*, Tugra, Sarajevo, 41. Dalje u tekstu: E. Duraković, *Stil kao argument...*

<sup>94</sup> *Kur'an*, 55:1-4.

<sup>95</sup> E. Duraković, *Orijentologija...*, 264.

noestetsko, odnosno stilski uređeno izražavanje u orijentalno-islamskoj kulturi markirano kao vrlo važan segment. Upravo su stilske i estetske vrijednosti te koje afirmiraju poruku, skreću pažnju na nju i istovremeno kultiviraju osjećaj za lijepo. Na kraju, nije li se i poslanje forme i jezika *Kur'ana* u Tradiciju realiziralo kao najveća *mu'ğiza* Poslanika, a. s., – kao Poslanikov argument o nadnaravnosti njegova poslanja?!

Stil se kao slobodna, stvaralačka i konkretna realizacija jezika u živoj stvarnosti govornoga jezika poima kao jedan od najuzvišenijih pojmova u svim književnostima različitih civilizacijskih krugova. On se otkriva kao rezultat žive i konkretne izražajne moći ljudskog duha, koji svojim utiscima, svojim osjećanjima, svojim doživljajima pridaje formu, ali ne kao njihovo vanjsko ruho, već kao oblikovalačka ekspresija koja ih izražava i koja je – s estetskog stanovišta – uvijek uspjela ako ih uistinu i *jeste* izrazila.<sup>96</sup> Još od Platona i Aristotela stil ima primat u teorijskim tumačenjima književnosti i književnih pojmova. Platon je stil shvatao kao ostvareno jedinstvo misli i njenog oblika, smatrajući da je, kako bi se misao izrazila, potrebno otkriti onu *pravu riječ* u kojoj će ona dobiti svoj esencijalni oblik, odnosno, tek kad se misao sjedini sa svojim pravim izrazom, nastaje stil. Aristotel, Ciceron i Kvintilijan tumačili su stil kao svojstvo koje svaki jezički izraz u izvjesnoj mjeri posjeduje. Kasnije, usljed snažnog utjecaja koji je retorika kao normativna disciplina imala u evropskoj književnosti, stil se više nije posmatrao “u nemjerljivoj jedinstvenosti misli-izraza već u skladnom odnosu između predmeta govora i njegove jezičke forme, pa se može razlikovati i u vrsti i u stepenu: on može biti jednostavan, umjeren ili uzvišen, polemički, satirički, komički...”<sup>97</sup>

Orijentalno-islamska normativna poetika empirijski je utvrdila opće *zakone* po kojima se jezički materijal mogao oblikovati u pjesmu, a kritičko vrednovanje pojedinačnog ostvarenja provjeravalo je kako su i u kojoj mjeri primijenjeni opći zakoni poetike u pojedinačnom pjesničkom djelu. U skladu s tim, i poetska forma kaside vrednovana je, prije svega, s obzirom na metričku vrijednost stiha i njegovo mjesto u strukturi formalnog jedinstva pjesme. U orijentalno-islamskoj književnoj kritici nije zastuplje-

<sup>96</sup> Zdenko Lešić, *Jezik i književno djelo*, Svjetlost, Sarajevo, 1982, 146.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 143.

no ocjenjivanje sadržajne vrijednosti *cijele* pjesme i odnos te vrijednosti prema načinu na koji je izražena.<sup>98</sup> Kritika je imala svoj inventar poetskih metara i rima, te je ocjenjivala “ponašanje” poetskih motiva prema njima. Svaki motiv morao se podavati metrima, a kritika je, po svojoj filološkoj naravi, komparirala to s odnosom istih sredstava forme prema istim motivima u historiji, jer i ona sama nalazila se u “kompetenciji” filologa koji su ustoličili filološko-poetička načela.<sup>99</sup>

Književno djelo suviše je složeno i slojevito da bi se bez ostatka moglo podvesti pod bilo koju jednosmjernu analizu isključivo jednog njegovog sloja, bilo da se radi o stilu, formi ili nečemu trećem. Sve dotle dok se unutarnji svijet književnog djela na bilo koji način odnosi prema stvarnosti ljudskog života, kritika ne može izbjegavati da raspravlja o tim odnosima, niti se može lišiti potrebe da ih određuje i prosuđuje pomoću kriterija koji ne moraju biti lingvistički i stilistički, već isto tako mogu biti moralni, idejni, društveni, itd. Gotovo cijela historija kritike opominje nas da se o književnom djelu može i mora raspravljati i na osnovu nekih drugih struktura (filozofskih, teozofskih, etičkih, religijskih itd).

Tokom proteklih dvadeset godina stasao je novi pokret modernih zapadnih kritičara za koje s pravom možemo kazati da u tumačenju orijentalno-islamske književnosti i njezinih fenomena prevazilaze klasičnu filološku kritiku i nastoje procijeniti vrijednost svih njenih poetskih formi, a naročito kaside, iz različitih perspektiva, te ukazuju na njen neprikosnoveni umjetnički integritet.<sup>100</sup> Kroz svoja istraživanja i naučni rad ova grupa učenjaka dovela je u pitanje fragmentarni pristup u proučavanju kaside prema kojem se tekst može spoznati isključivo kroz identificiranje njegovih leksičkih komponenti, što je stoljećima bila dominantna metoda u proučavanju ne samo kaside već i cjelokupne orijentalno-islamske književnosti. Književnoteorijski pristupi koje spomenuta grupa autora zastupa

<sup>98</sup> E. Duraković, *Poetika arapske književnosti u SAD*, 109.

<sup>99</sup> E. Duraković, *Orijentologija...*, 299.

<sup>100</sup> U toj plejadi već dokazanih kritičara, najistaknutiji su: Anras Hamori, Stephan Sperl, Jaroslav i Suzan Stetkevych, te James Monroe kada je riječ o proučavanjima kaside u arapskom jeziku i književnosti, Frank Lewis i Paul Losensky u istraživanjima kaside u perzijskoj književnosti i Walter Andrews koji se bavi osmanskom književnošću sa važnim implikacijama u svojim radovima na arapsku i perzijsku književnost.

pozivaju na čitanje ove poezije na nov i drugačiji način, pokazujući da su forma i značenje nerazdvojni. Samo takvim čitanjem pred nama će se raskriliti kasida kakvom je Ibn Ṭabāṭabā al-‘Alawī (umro 934) opisao idealnu kasidu: “kao jedinstven iskaz koji vodi računa o sličnosti od početka do kraja, usko povezane strukture i rječitosti, preciznih značenja i odgovarajuće kompozicije.”<sup>101</sup>

U samoj savremenoj arapskoj književnoj kritici ne nalazimo značajnije i sistemski osmišljene izmjene u višestoljetnom jednosmjernom pristupu u proučavanju orijentalno-islamske poetske tradicije. Kako to primjećuje Duraković, istraživanje arapske književnosti uglavnom je “usredsređeno na biografsko-bibliografsko intervenisanje u povijesti, bez utvrđivanja najtanahnijih veza, kakve izražava umjetnost, među različitim opusima, i naročito epohama”.<sup>102</sup> Koliko nam je poznato, slično je stanje i u kritičkim kretanjima savremene turske i perzijske književnosti. Za orijentalno-islamsku književnu tradiciju općenito karakteristično je odsustvo teorijskog promišljanja. S druge strane, pak, takvo promišljanje od izuzetne je važnosti kao izraz samosvijesti koja artikulira vrijednosti u tradiciji, ali istovremeno utječe u izvjesnoj mjeri na usmjeravanje umjetničke produkcije. Dok naizgled idilični odnosi orijentalno-islamske tradicije i normativne poetike realiziraju, također, idiličan poredak vrijednosti koji, samopouzdanjem klasicizma, odbija bilo kakvu “književnu pobunu”, dotle su, s druge strane, savremeni pristupi književnosti nužni zbog toga što u sebi nose historijsku vrijednost vremena u kojem se književno djelo analizira.

Stilske formacije i njihovi idealni modeli koji nastaju u sredinama relativno razvijenijih književnosti, kakva je i orijentalno-islamska književnost, tokom vremena stvaraju oblike koji postaju uzornim modelima za druge književnosti, ali prvenstveno odgovaraju funkcijama koje takvim oblicima namjenjuju njihovi vlastiti društveni organizmi. Modeli jedne stilske formacije pojedinačnih književnosti (arapske, turske, perzijske) poniranjem u orijentalno-islamsku književnost izašli su iz okvira nacionalnih književnosti u kojima su nastali, zahvatajući književnosti drugih jezika i nacija. Flaker navodi kako u ovakvim situacijama modeli određene stilske

<sup>101</sup> Navedeno prema: J. S. Meisami, *Structure and Meaning...*, 15.

<sup>102</sup> E. Duraković, *Orijentologija...*, 225.

formacije vrlo često gube niz svojih funkcija, poprimaju druge funkcije i doživljavaju značajne i osebuje transformacije i modifikacije. Ove stilске formacije pojavljuju se samo fragmentarno i u pojedinim nacionalnim književnostima, a da nisu razvile cjelovit sistem književnih rodova i vrsta, ili se, pak, u njima pojavljuju sasvim nove strukture koje nastaju segmentiranjem različitih strukturalnih elemenata i njihovim podvrgavanjem novim društvenim funkcijama.<sup>103</sup> Zanimljivo je da katkada na toj osnovi nastaju u manje razvijenim književnostima, usljed specifično naglašenih funkcija, osobiti oblici koji zatim postaju stilogeni i “zakonodavni” i u književnostima koje su do tada smatrane razvijenijima.

U ovaj koncept Flakerovog tumačenja razvoja određene stilske formacije u širem kontekstu uklapa se razvoj i recepcija poetske forme kaside, izvorno arapske forme, koja je vremenom i usljed utjecaja drugih književnosti poprimila neka drugačija svojstva na planu sadržaja i forme. Naime, kasida je u različitim nacionalnim pojavnim oblicima zadržala svoje bitne strukturalne osobine, koje su se ipak dijelom narušavale ili mijenjale u skladu sa specifičnim funkcijama unutar pojedinih nacionalnih društvenih zajednica. Kasida na različitim jezicima u različitim tradicijama nerijetko predstavlja drugačiju književnu tradiciju s posebnim funkcijama. Tako je, naprimjer, kasida u perzijskoj književnosti bogata beskrajem simboličkih značenja i aluzija u otkrivanju svojih ideja, te su ti elementi velikim dijelom kasnije preneseni u kaside divanske književnosti, dok s druge strane kasida u Africi naprimjer ima vrlo malo zajedničkoga s vjerskom/sufijskom kasidom, a njezini korijeni mnogo snažnije vežu se za prijeislamsku kasidu i arapsku tradiciju.<sup>104</sup>

U bosanskohercegovačkoj književnoj tradiciji kasida se preobrazila od proširenog gazela u obimu od 15 do 99 distiha, s početnom rimom uvijek u drugom stihu distiha (aa, ba, ca, da), preko pjesme u kojoj pjesnik s određenom namjerom prilazi “predmetu” koji želi pohvaliti ili oplakivati, proslaviti ili pokuditi (koja se prema tome dijeli na *medhije*, *mersije*, *fahri-*

<sup>103</sup> Upor.: Aleksandar Flaker, *Period, stil, žanr: književnoteorijski pojmovnik*, Službeni glasnik, Beograd, 2011, 128-129.

<sup>104</sup> Upor.: Stephan Sperl and Cristopher Shackle, “Introduction” u: *Qasida Poetry ...*, vol. II, 17-27.

je itd.), do pjesme prigodnog karaktera, u alhamijado literaturi po pravilu didaktičnoj, koja nastaje od zgođe do zgođe i pjeva o temi koju pjesnik sebi postavi kao motiv.

## Strukturalne odlike kaside

Uvriježena je pretpostavka da je umjetnost, po definiciji i regulirano pravilima, koherentna – inače bi bila besmislena. Stoga, o bilo kojoj vrsti umjetnosti da je riječ, predmetom identifikacije i analiza prvenstveno bivaju njene formalne strukture. Ulaskom u svijet poezije, bilo lirske ili epske, više ne možemo govoriti o predodređenom sadržaju koji je pjesnik izrazio na jedan od više mogućih načina. Njegovo djelo predstavlja jedinstvenu organsku strukturu čiji je svaki element određen prirodom cjeline koju izgrađuje. Poezijom ne upravlja neki *esprit de géométrie*, čiji bi se rezultati mogli preračunavati i upoređivati, već prije svega stvaralački duh ljudske ličnosti koji nastoji izraziti ona značenja koja izmiču riječima, ali koja ipak teže da budu iskazana istim tim riječima, ali sada na poseban način. Iako je bez proučavanja strukture jednostavno nemoguće govoriti o individualnoj osobenosti umjetničkog djela, zapravo treba više istaći drugu činjenicu, a to je da struktura djela nije jedini činilac koji utječe na vrijednosni sud o njemu.<sup>105</sup> Analizirajući organizaciju jezika u poeziji, Lotman ukazuje na njegovu neprirodnu organizaciju, što rezultira čitavim nizom prepreka koje otežavaju i usporavaju govorni tok. Govorna materija organizirana je u posebnu i mnogo složeniju lingvističku tvorevinu, što omogućuje stvaranje naročite poetske tvorevine koja prenosi informaciju vlastitom strukturom. Jezički znakovi i njihov sistem postaju materijal za izgradnju “novih znakova” – stiha i strofe. “Novi znak” vlastitom strukturom prezentira strukturu označenog, a strukturalna analiza stiha omogućava da se od pokušaja prebacivanja mostova između dva nezavisna sistema – “idejnog” i “formalnog” – pređe na izučavanje jedinstvene idejno-estetske prirode književne umjetnosti.<sup>106</sup> Upravo se stih u orijentalno-islamskoj poeziji po-

---

<sup>105</sup> C. Todorov, *Poetika – teorija i istorija pojma*, 35.

<sup>106</sup> J. Lotman, *Predavanja iz strukturalne poetike*, 102.

ima kao osnovna poetska jedinica, baza koja nosi svaku poetsku vrstu, baš kao što je to slučaj s funkcijom rečenice u prozi. Iako bi, po značenju koje nosi u sebi, svaki stih po pravilima arapske poetike trebalo da može stajati kao samostalna cjelina, on ne egzistira kao takav, već kao dio veće poetske cjeline i samo kao takav interesantan je za proučavanje estetike i poetike nekog djela i predmetom je književnoestetske analize.

Poetska forma kaside ne poznaje organsko jedinstvo cijele pjesme (*al-waḥda al-‘udwiyya*), nego isključivo jedinstvo stiha (*waḥda al-bayt*). Nju kao cjelinu održava metar i rima, pa tako cijela kasida, sa svojih pedeset ili sto pedeset stihova, ima jedinstven metar i rimu od prvog do posljednjeg stiha. Koliko je snažna stega ovih elemenata svjedoči nam i to da pjesnici često nastoje u kasidama ostvariti istu rimu u prva dva polustiha kojima otvaraju kasidu, što nije strogo utvrđeno pravilima tradicionalne poetike, ali vrlo dobro služi za naglašavanje značaja snažnog formalnog ustrojstva u djelu i umješnosti samog pjesnika u ispunjavanju svih zahtjeva forme. Dakle, već forma i organizacija prvog bejta u kasidi za čitaoca mogu biti dobra smjernica o formalnom ustrojstvu cijele kaside ili neke druge poetske vrste. Forma u kojoj su kaside pisane je niz “neprekinutih linija/redova”. Takva forma čitaocu daje osjećaj da poema nema ni početka ni kraja, što vizualno podsjeća na arabesku, a savršeno odgovara poetici arabeske kao strukturnom i estetičkom principu koji velikim dijelom dominira orijentalno-islamskom umjetnošću općenito.<sup>107</sup> Pa čak i ukoliko se ispusti neki stih, kasida je svojom strukturom i značenjima tako komponirana da se ne može osjetiti bilo kakva promjena ili nesklad u značenjima.

Strukturalno, kasida se sastoji od triju osnovnih dijelova, a to su: uvod (*nasīb*), hvalospjev (*madḥ*) i samopohvala (*fahr*), dio koji ujedno obavlja i funkciju svojevrsnog zaključka ugovoru. Ova tri, uvjetno rečeno, osnovna dijela kaside, koji dopuštaju znatne raznolikosti u izricanju njihovih konstitutivnih elemenata, njen su sastavni dio od prijeislamskog razdoblja. Po ovom obrascu, arapska kasida sadržavala je *nasīb* (uvodni dio), *raḥīl* (putovanje) i *madḥ* (hvalospjev), što je forma kaside koju opisuje i čuveni polimat iz 9. stoljeća Ibn Qutayba al-Dīnawarī (828–889) u svome čuve-

<sup>107</sup> Opširnije o poetici arabeske vidjeti: Esad Duraković i Marina Katnić-Bakaršić, “Poetika arabeske”, *Novi Izraz*, br. 27-28, Sarajevo, 2005, 166-182.

nome djelu *Kitāb al-ši'r wa al-šu'arā'* kada daje "opis" kaside: "Čuo sam od učenih ljudi da su sastavljači kasida započinjali opisom napuštenih staništa, opisom tragova i ostataka plemenskih logora. Potom se pjesnik plaćuci obraćao napuštenom logoru i molio svog pratioca da se zaustavi kako bi mogao govoriti o onima s kojima je tu nekad živio, a zatim ih napustio; jer nomadi u svojim šatorima razlikovali su se u svom odnosu spram odlazanja i dolažanja od građana i seljaka, budući da su se selili iz oaze u oazu tražeći ispašu i mjesta koja je natopila kiša. Zatim je pjesnik dodavao ljubavni uvod i isticao žar svoje ljubavi, tugu zbog razdvojenosti od svoje dragane i veličinu svoje strasti i želje. To je (pjevao) kako bi pridobio srca svojih slušatelja, privukao njihovu pažnju i poglede njihove da ga slušaju, jer pjesma o ljubavi dira čovjekovu dušu i osvaja mu srce. (...) Sada, kad je pjesnik osigurao sebi pažljive slušatelje, nastavlja dalje i jada se na umor i želju za snom, na noćno putovanje, na podnevnu žegu i na iscrpljenost svoje deve. A kada se, nakon što je iznio sve nedaće i pogibelji putovanja, uvjerio da su njegova nada i očekivanje da će ga osoba kojoj je posvetio kasidu obdariti, on nastavlja s hvalospjevom, zahvaljuje na darežljivosti, veličajući darivatelja i tvrdeći da je najveće dostojanstvo u usporedbi sa njegovim ništavno."<sup>108</sup>

Navedena strukturalna podjela kaside njena je osnovna podjela koja, kako smo naveli, potječe od arapske kaside iz prijeislamskog razdoblja. U kasnijim razvojnim fazama kaside, kada su na nju snažan trag ostavili raznovrsni utjecaji prvenstveno turske i perzijske književnosti, usljed tih utjecaja i odnos osnovnih dijelova mijenjao se po rasporedu, tematici i brojnosti konstituenata. O tome će više riječi biti u nastavku rada.

### *Dispozicija kaside*

Dispozicija (*dispositio – raspored*) u klasičnoj evropskoj književnosti podrazumijeva raspored dijelova u književnom iskazu. Prvotno se dispozicija vezala za klasičnu retoriku i raspored sastavnih dijelova besjede koju su sačinjavali: uvod (*exordium*), izlaganje (*naratio*), dokazivanje

<sup>108</sup> Ibn Qutayba, *Kitāb al-ši'r wa al-šu'arā'*, priredio Aḥmad Šākir, Dār al-ma'ārif, al-Qāhira, 1957, 74-75.



(*argumentatio*), pobijanje protivnikovog mišljenja (*refutatio*) i zaključak (*epilogus*).<sup>109</sup> Jasno je da ovakva doslovna dispozicija u analizi strukture poetskih djela orijentalno-islamske književnosti nije primjenjiva, jer se u srednjovjekovnoj evropskoj književnosti ovi uvjeti prvenstveno primjenjuju na prozna djela, naročito na priče. Međutim, u širem kontekstu u kojem dispozicija obuhvata pjesnikovo strukturiranje pjesme, odnosno način na koji on, nakon što je odabrao željenu formu, žanr, temu ili teme, organizira svoj materijal kako bi mu pjesma posjedovala semantičku i strukturalnu usklađenost, forma kaside sasvim odgovara ovakvoj dispoziciji, s obzirom na njen snažno izražen politematski i narativni karakter.

Uvodni dio kaside, pored formalne dotjeranosti, morao je biti sadržajno jasan i privlačan, prilagođen situaciji i manje-više nezavisan od slijedećeg izlaganja. Posebno prikladnim smatrao se uvodni dio u kojem bi pjesnik na samom početku naznačio ili barem indirektno ukazao na sadržaj glavne teme. U ranoj fazi razvoja kaside, od prijeislamske arapske do “rane” islamske kaside, uvodni dio morao je biti ljubavnog sadržaja. Kasnije, pjesnici u uvod kaside unose određene izmjene te započinju pjevati o raznovrsnim temama, a u nekim prilikama uvodni dio kaside čak bi i potpuno izostavljali. U umajadskoj epohi se, pak, uvodni dio kaside osamostalio u gazel – ljubavnu liriku, kao što su se osamostaljivali i drugi dijelovi kaside tvoreći nove, zasebne poetske žanrove (anakreontska, asketska, misaona poezija), o čemu smo već govorili.<sup>110</sup>

Pjesnik je uvodni stih kojim otvara kasidu, *ḥusn al-ibtidā'*, nastojao urediti tako da čitalac u njemu može razaznati prozodijsku shemu i predvidjeti osnovnu temu kaside. Diyā al-Dīn Ibn Aṭīr (umro 1239) smatra početak književnog djela jednim od pet stupova rječitosti te kaže: “Na početku rasprave, bilo da je riječ o poeziji, propovijedi, govoru ili poslanici, treba naznačiti namijenjeno značenje (...) jer dio koji otvara diskurs prvo je što se čuje. (...) Kad je otvaranje primjereno smislu koji slijedi i motivi za slušanje postaju jači, a razlozi za čitanje ili slušanje postaju snažniji.”<sup>111</sup> Ibn Qutayba također insistira na tome da *nasīb* prije svega mora “prido-

<sup>109</sup> *Rečnik književnih termina*, 128.

<sup>110</sup> Upor.: Teufik Muftić, *Klasična arapska stilistika*, El-Kalem, Sarajevo, 1995, 166.

<sup>111</sup> Navedeno prema: J. S. Meisami, *Structure and Meaning...*, 68.

biti srca” publike kako bi ih doveo do željenog cilja,<sup>112</sup> što nas upućuje na zaključak da je načelo *captatio benevolentiae* podjednako bilo prisutno u orijentalno-islamskoj kao i u srednjovjekovnoj evropskoj književnosti. Potreba pjesnika za dobrohotnošću slušalaca i onoga kome je kasida namijenjena iskazivana je naročito lijepim i stilski vrlo dotjeranim izražavanjem, što bi se moglo okarakterizirati i kao univerzalna karakteristika klasične srednjovjekovne književnosti uopće.

Nakon što bi se pjesnik uvjerio da njegova poezija dopire do misli i srca slušalaca, nastavljao bi s afirmacijom onoga što želi kazati i postići svojom kasidom te prelazi na panegirik (*madh*). Ukoliko se radi o “čistom” hvalospjevu, u kojem se pjesnik ne bavi nekim konkretnim događajem, u tom slučaju on kasidu “otvara” gazelom ili se izravno okreće madhu. Kada se pjesma odnosi na određeni događaj, kao što je, naprimjer, osvajanje neke tvrđave, pobjeda ili poraz vojske u nekoj bici i slično, nije bilo primjereno da kasida započinje gazelom. Ako bi se pjesnik ipak odlučio započeti kasidu gazelom, takav postupak mogao je ukazivati na slabost njegovog pjesničkog talenta ili nesposobnost da cilj postigne na pravi način, u skladu s utvrđenim poetskim normama i tradicijom. Naime, za gazel se baš kao za neku “poslasticu” očekivalo da bude lagan i prozračan, dok je kasida u kojoj je opjevan neki značajan historijski događaj ili važan vojni pohod trebala biti sazdana od “ozbiljnog” jezika i “čvrstog” govora, što je sasvim oprečno karakteru gazela. Također, čitalac želi i očekuje da u kasidi jasno čuje šta pjesnik ima reći o određenom događaju, te možemo reći da je i “horizont očekivanja” jedan od razloga zbog kojih je početak kaside trebalo direktno da uranja u određeni događaj. U tom slučaju nije bilo primjereno da pjesma počinje gazelom.<sup>113</sup>

Ono čime se odlikuju kaside na arapskom jeziku koje su nastajale na perifernim dijelovima islamskog svijeta, između ostalih i na prostoru Bosne, jeste to da na tom području kasida na arapskom jeziku najčešće asociira i podrazumijeva religijsku poeziju. To je značajno utjecalo i na strukturu tog poetskog stvaralaštva, ali i na recepciju kaside na arapskom jeziku kao

<sup>112</sup> Opširnije vidjeti: Julie Scott Meisami, “Places in the Past: The Poetics/Politics of Nostalgia”, *Edebiyat*, Routledge, United Kingdom, Vol. 8, 1998, 63-106.

<sup>113</sup> Julie Scott Meisami, “Places in the Past: The Poetics/Politics of Nostalgia”, 63-106.

žanra orijentalno-islamske književnosti. Ona postaje takav tip književnog diskursa koji je toliko poznat čitaocima da se njome služe kao ključem za tumačenje djela, a sam književni žanr postaje “horizont očekivanja”. S obzirom na to da se kao osnovne teme u religijskim kasidama najčešće javljaju hvalospjevi poslaniku Muhammedu, a. s., ili nekom od Poslanikovih drugova, te moralno-didaktički i mističko-religijski sadržaji, u uvodu kaside pjesnici izostavljaju bilo kakav oblik lirskog, odnosno ljubavnog preludija, te čitaoca odmah uvode u glavnu temu ili, pak, na samome početku izriču pohvalu i zahvalu Uzvišenom Bogu.

Na temelju našeg predstavnog korpusa i analize uvodnih stihova kasida koje su u njemu možemo markirati nekoliko osnovnih vrsta uvodnog dijela u kasidama bošnjačkih pjesnika na arapskom jeziku. U pohvalnicama Poslaniku, a. s., ili nekom od njegovih drugova pjesnik najčešće već u prvom stihu iskazuje glavnu temu u kasidi, čime na neki način čitaocu/slušaoocu daje smjernice za njenu recepciju i svrstava je u određeni poetski žanr. Istovremeno, takvim uvodom pjesnik dodatno naglašava i ističe važnost i značaj onoga u čiju čast je spjevao hvalospjev. Hasan Bosnevi u početnom bejtu pohvalnice Poslaniku, a. s., kaže:

لطفه رسول الله قد حَقَّقَ المسرى فآمن و قل ما عشت سبحان من اسرى<sup>114</sup>

*Tahi, Poslaniku Božijem, putovanje noćno obistinilo se!*

*Pa dok živiš vjeruj i kazuj: Slavljjen nek je Onaj koji učini noću da putuje!*

Ili u kasidi pohvalnici Hamzi, Poslanikovom, a. s., drugu i amidži, pjesnik kaže:

لحمزة عمّ المصطفى الفخر كلّهُ و حقّ له كثر المديح و قلّه<sup>115</sup>

*Hamzi, amidži Poslanikovom, sva hvala neka je!*

*Cijelo mnoštvo hvalospjeva on zaslužuje!*

Zanimljivo je da Hasan Bosnevi i u kasidi spjevanoj u čast “svoje domovine Bosne” u početnom bejtu naznačuje glavnu temu:

<sup>114</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 2a.

<sup>115</sup> Ibid., fol. 17a.

الى البوسنة الحسننا يسير بأشواق سلام خل ما الدهر مربا ذواق<sup>116</sup>

*Lijepoj Bosni s čežnjom putuje*

*Vječni pozdrav od njena prijatelja iskušana.*

Ovakav pjesnikov postupak dosta nam govori o snažnoj emociji kojom pjesnik doživljava Bosnu i značaju koji ona za njega ima kao “rodna gruda”. Stanje njegove duše i snažna emotivna povezanost s Bosnom iskazani su čak i kroz strukturu kaside, na temelju koje se može zaključiti da za pjesnika nema ničega toliko značajnog i vrijednog da bi činilo uvod u hvalospjevu njegovoj domovini te nju eksklamativno pozicionira u prvi bejt.

Jedan od načina uvođenja kaside, koji susrećemo kod bošnjačkih pjesnika na arapskom jeziku, jeste isticanje i veličanje lijepih osobina onoga kome je kasida upućena. Epiteti koje pjesnik navodi u uvodnim stihovima najčešće su već općepoznati kao osobine koje se vežu za određenu osobu, bilo da je riječ o nekim karakternim osobinama ili pak o značajnim događajima koji se povezuju s hvaljenim (*mamdūh*). Tako čitalac, odnosno slušalac, i prije samog iskazivanja imena hvaljenog može naslutiti o kojoj ličnosti zapravo pjesnik pjeva. S druge strane, uvodeći epitete na taj način – kao asocijativne oznake – pjesnik osnažuje dinamiku kaside i pojačava stepen neizvjesnosti kod čitaoca, a iščekivanje onoga što bi trebalo uslijediti nakon niza asocijacija čitaoca nagoni na maksimalnu inkorporiranost u tekst. Smjenjivanje epiteta kristalizira se u imenu onoga kome pjesnik pjeva. Taj, nazovimo ga “uvodni hvalospjev”, obično sadrži sedam do osam stihova. Kao primjer navest ćemo kasidu Hasana Bosnevija upućenu Ebu Bekru:

و لله ممدوح له الذكر مادح	بمدح عظيم القدر تحلو المدائح
ففيه غنا عما تقول القرايح	همام كفانا ما بدا في صحيحه
طوامى بحار الفضل منها طوافح	هو البرّ عبد الله ذو المنن اللّتى
و لو وردت من كلّ قطر نوازح	و قطرة جود منه لم يرجح نزعها
اذا ما شوت حرّ الوجوه اللوافح	عتيق رضا الرحمن من لفح سخطه

<sup>116</sup>M. Handžić, *Teme iz književne historije*, 389.

و يا حبذا بالحقّ ناج و ناجح<sup>117</sup>

ابو بكر الصّدّيق اعظم بجاهه

*Radost pričinjavaju hvalospjevi uzvišeni*

*Allah Hvaljeni, kojem je i sam spomen pohvala.*

*Junak o kom nam je dovoljno što znamo iz predaja istinitih*

*A on potrebe nema za onim što govore daroviti.*

*On rob je Božiji, dobročinitelj čestiti,*

*Čija dobročinstva bi i mora dobrote prepunila.*

*Niti kapljica darežljivosti njegove isušiti se ne može*

*Pa makar se iscrpla sve do kapi posljednje.*

*Oslobođen voljom Milostivog od zapaha gnjeva Njegova*

*Kad vrelina jagodice obraza mu je pržila.*

***Ebu Bekr Pravovjerni! Uzvišen li je položaj njegov***

***Uznositi koji se Istinom uspio spasiti!***

U kasidama mističko-religijskog sadržaja, kakve su kaside Abdulla-ha Bosnevija i Salahija, pjesnici nastoje već u uvodu naznačiti prijenos značenja kaside u više duhovne sfere i složena mistička tumačenja. Sam recipijent mora poznavati tesavvufske “kodove” kako bi preko višeslojnog razumijevanja stihova mogao razumjeti i pjesnikovu intenciju rasprostiranja duhovnog puta. Tako je Salahi u uvodnim stihovima svoje kaside pohvalnice Poslaniku, a. s., otvorio semantički prostor za razumijevanje njenih stihova onima koji tragaju za unutrašnjim značenjima poezije. Simptomatično za ovu dvojicu autora, Abdullaha Bosnevija i Salahija, jeste da su živjeli i pisali okruženi visokostiliziranom poezijom divanske književnosti. Međutim, u njihovim kasidama na arapskom jeziku decentno preovladavaju tesavvufska učenja koja oni ne iskazuju ustaljenim tesavvufskim simbolima divanske književnosti kao što su simboli vina, krčme, opijanja, itd., čime se dočarava slika tjelesnog uživanja. Obojica koriste drugačiji korpus termina i simbola koji su u bliskoj vezi s Ibn ‘Arabijevim tumačenjem i razumijevanjem Istina Vjere, o čemu ćemo više govoriti u poglavlju o motivima i simbolima u kasidama. U uvodu svoje kaside posvećene Poslaniku, a. s., Salahi kaže:

<sup>117</sup>SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 2b-3a.

يا ذا العلا ذاتك الفيّاض بالحكم      شمس العما اشرفت من مشرق القدم  
 بدر الدّجى قد انار الكون طلعتة      عين الورى ابرزت من ظلمة العدم  
 فكيف لا بل توت لولاه بالعدم      ممّا سرى اخرج الاعيان كالخدم<sup>118</sup>

*O, stanovniče visina! Bivstvenost tvoja mudročću je preplavljena*

*Ti si Sunce što zasjalo je s Istoka Praiskona.*

*Mjesec pojavom svojom osvijetli tminu sveg svemira*

*Prvak čovječanstva pojavi se iz tmine nepostojanja.*

*Da njega nije, sve isprazno ostalo bi.*

*S onim s čim dođe od velikaša on služinčad načini.*

Kasida Abdullaha Bosnevlja, kako smo već naveli, nastala je uz njegov komentar poznatog djela Muhjiddīna Ibn ‘Arabīja *Fuṣūṣ al-ḥikam*, te je samim tim usko povezana i posvećena Ibn ‘Arabījevom tesavvufskom učenju i tumačenju islamskog vjerozakona. U širem kontekstu možemo reći da zapravo čitav komentar (*Šarḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*) koji prethodi kasidi na neki način čini njezin uvod, dok je, uvjetno rečeno, ona sama sažetak ili zaključak toga djela. Uvod, kao dio strukture ove kaside, počinje u skladu s osnovama Ibn ‘Arabījevog učenja, odnosno počinje stihovima bremenitim simboličkim značenjima koja upućenog čitaoca asociraju na Ibn ‘Arabījevo učenje prema kojem je Uzvišeni Bog bio i prije stvaranja svijeta:

و لاحت من حماء العزّة انغاس رحمان      عماء سجر موجا بلؤلؤ و مرجان  
 فذات الله كانت فى غناء عن اضافات      و عن قيد و اطلاق و اظهار و ابطان<sup>119</sup>

*Zasjao je od Veličanstva dah Milostivoga*

*Zablistao i razlio se valovima bisernima i koraljnima.*

*Bit Božija slobodna bi od ikakvih dodataka*

*Od ograničavanja i uopćavanja, od pojavnoga i skrivenoga.*

Na kraju izlaganja o uvodu kao dijelu u strukturi kasida Bošnjaka na arapskom jeziku navest ćemo primjer uvoda kaside Ahmeda Hatema Bje-

<sup>118</sup> SYEK, Hacı Mahmut Efendi 2684, fol. 158b.

<sup>119</sup> MGK, Carullah Efendi 1032, fol. 327b.

lopoljaka. Sasvim drugačije od ostalih kasida, u ovom slučaju uvod je vizualno izdvojen od ostatka teksta kaside i u tri uvodna stiha koja slijede nakon invokacijske *bismille* pjesnik naznačuje glavnu temu o kojoj će pisati:

اقول لى حمدى بحميد مصليا      على خاتم ثم الصحابة ان ذا  
 نظيم في الاخلاق الذميمة شق به      فوطن على تهذيب خلقك ناديا  
 الهى انت الله حسبي و عدنى      اعذنى من السميع قولاً و مفعلاً<sup>120</sup>

*Izričem zahvalu uz molbu Hvaljenome*

*I Pečatu i svim drugovima.*

*Pouzdam se u pjesmu o moralu pogrđnome*

*Pripremi se za preodgoj naravi svoje.*

*Bože moj! Ti si Allah meni više nego dosta*

*Molim te, sačuvaj me lošeg govora i djela.*

Gradacijskim nizanjem pojmova – Hvaljeni (Uzvišeni Bog), Pečat (Poslanik, a. s.), moral i preodgoj – pjesnik zapravo prikazuje konstelaciju odnosa kakvi bi trebali biti uspostavljeni i ispoštovani u praksi vjernika muslimana – od molbe i obraćanja Uzvišenom Bogu preko veličanja Njegova Poslanika, a. s., do konzistentnog rada na usavršavanju ljudske prirode. Četvrti polustih u kasidi, *Pripremi se za preodgoj naravi svoje*, konotira na poetsku interpretaciju čuvene izreke Poslanika, a. s.: “Poslan sam da usavršim moral kod ljudi”, tako da pjesnik na neki način svoj poetski govor započinje Poslanikovim riječima, osnažujući tako svetošću i istinitošću i sam svoj iskaz već na samom početku poeme.

Cijela Hatemova kasida ne samo tematski nego i formalno posjeduje jasno naznačene i razdvojene strukturalne dijelove, te je pjesnik svoje kazivanje o moralu – glavni dio kaside – podijelio u naslovljena potpoglavlja, naprimjer: *Stradanja srca* (افات القلب), *Stradanja jezika* (افات اللسان), *Stradanja uha* (افات الاذن), itd. Ovakav postupak uvođenja podnaslova u poemu za čitaoca je svakako od velike pomoći u konstituiranju samoga djela, dok

<sup>120</sup> SYEK, Aşir Efendi 305, fol. 109b.

u odnosu na tradicionalnu poetsku strukturu ovo možemo nazvati jednom vrstom otklona od tradicije jer, kako je poznato, u arapskoj književnoj tradiciji poetska djela nisu nosila istaknute naslove, naročito ne podnaslove.

Hatemovo uvođenje naslovljavanja poglavlja kaside dovodi nas do jednog od dijelova kaside koji se rjeđe spominje kada je riječ o proučavanjima strukturalnog uređenja poetske forme kaside. To je *prijelaz* (*tahalluṣ*) koji označava tranziciju/prijelaz teme s uvoda na hvalospjev, odnosno glavnu temu, ali isto tako i međusobne podtematske smjene. U staroj arapskoj književnosti *prijelaz* je prije svega značio tranziciju iz jedne tematske cjeline u drugu ili prelazak pjesnika iz sfere vlastite individualnosti u sferu plemenskog, odnosno društvenog.<sup>121</sup> U pravilu, *prijelaz* u kasidi treba biti neosjetan, postepen, tako da na zgodan način, u jednom ili više stihova, pjesnik pređe na glavnu temu o kojoj ima namjeru pjevati/pisati. Upravo u tom dijelu kaside pjesniku se pružala izvrsna mogućnost da pokaže da li, i koliko, vodi računa o skladu između njezinih naizgled različitih dijelova i koliko je zapravo ovladao vještinom pisanja u skladu s poetskim normama.

Međutim, prijelazi u spomenutoj Hatemovoj kasidi zapravo su formalno i vizualno istaknuti naslovi između različitih dijelova kaside, bez uvezivanja tematskih cjelina, što unekoliko narušava uobičajenu strukturu kaside, tako da možemo reći da se u Hatemovom slučaju radi o eksplicitnoj tranziciji. Tako, naprimjer, nakon posljednjeg stiha iza dijela koji govori o *Stradanju srca* (افات القلب) slijedi naslov *Stradanje jezika* (افات اللسان), a prvi stih, kao i čitav dio kaside koji dolaze nakon naslova, samo rimom i metrom pokazuju da su u vezi s prethodnim stihovima i da su dio jedne cjeline.

Naglašene prijelaze ima i Nihadijeva poema u vidu "bejta refrena" koji pjesnik uvodi nakon svake strofe sastavljene od četiri stiha. Refren svojim ponavljanjem uspostavlja vezu među strofama, te doprinosi dinamiziranju i intenzifikaciji pjesnikovih osjećanja odanosti i ljubavi prema Poslaniku, a. s.:

دائماً صلّوا على روح رسول الكائينات    صاحب المعراج والتّاج العلم والمعجزات<sup>122</sup>

<sup>121</sup> Više o ovome vidjeti: Jaroslav Stetkevych, "The Arabic Lyrical Phenomenon in Context", *Journal of Arabic Literature*, Vol. 6, 1975, 57-77.

<sup>122</sup> SYEK, Esad Efendi 3436-1, fol. 55b.



*Donosite neprestano blagoslove pred dušu Poslanika svih stvorenja  
Na Miradžu je bio i okrunio se znanjem i mu'džizama.*

Svaki put nakon ovog refrena pjesnik uvodi kratak pasaž moralno-didaktičkih poruka ili sekvenci iz islamske eshatologije, koje sve teku prema istom cilju, a to je “neprestani blagoslov Poslaniku, a. s.”. Na kraju poeme navodi se ime Ejuba Ensarije:

يا ايا ايوب الانصارى نجم المهتدين      ائتكَ السُّلطان من اصحاب فخر المرسلين<sup>123</sup>

*Ejube Ensarijo, zvijezdo upućenih!*

*Sultan li si među drugovima Ponosa Poslanika!*

Praksa da se u kasidama navodi ime osobe koja se hvali veže se za abasidsko razdoblje, da bi u poetici klasične orijentalno-islamske književnosti to već postala uobičajena praksa pjesnika, s tim da se ime hvaljenog ugrađuje na različitim pozicijama u tekstu. Tako, pored Nihadija koji je ime hvaljenog Ejuba Ensarije naveo u završnom dijelu kaside, Hasan Bosnevi u svojoj pohvalnici Ebu Bekru njegovo ime navodi u uvodnom, dok u kasidi posvećenoj Abbasu ime hvaljenog navodi u središnjem dijelu te uz ime niže pridjeve koji pobliže određuju neke Abbasove karakterne osobine:

هو العباس بسّام المحيا      اذا ما الضيق حيّاه مقيما  
ابو الفضل الجميل و خير حبر      بعلم فسّر الذّكر الحكّيما  
و صنو ابي الحبيب اجلّ عمّ      بنجل اج حوى الفضل العميما<sup>124</sup>

*On je Abbas lica nasmijana.*

*Ma gdje se našao tjeskobu razbio je.*

*Ebu Fadl lijepi i korisnim znanjem obdareni*

*Što tajnu Opomene Mudre spoznao je.*

*Rođeni brat oca Miljenikova i amidža mu najčuvaniji*

*Brat koji posjedovaše sve najbolje blagodati.*

<sup>123</sup> Ibid., fol. 56a.

<sup>124</sup> SYEK, Sütülce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 7b.

Međusobno povezivanje odlomaka u tradicionalnoj arapskoj poetici uglavnom se nije izražavalo bilo kakvim signalom ili nekim “upućivačem” koji bi ukazivao na promjenu “objekta” pjesnikova interesiranja. Ovakav *prijelaz*, uz izostanak bilo kakvih putokaza, bio je uobičajen kod pjesnika koji pjevaju pohvalnice. Ukoliko pjesnik uvodi u kasidu novi lik/ličnost koji je na neki način u vezi s “hvaljenim”, bez signala je vrlo teško odrediti da li su, naprimjer, pohvalni stihovi koji slijede upućeni toj drugoj osobi ili pjesnik samo nastavlja već započetu pohvalu. To je naročito teško ukoliko se u oba slučaja radi o trećem licu muškog roda, te nije najjasnije na koga se zamjenica *hū* (on) odnosi, jer zapravo se može odnositi na obje ličnosti. U tom slučaju, pažnja publike mora biti usmjerena na formule koje uvode u temu koja slijedi.

Novi odlomak uvodi se pretežno veznicima *fa* (pa, onda) ili *qad* (već, upravo). Prelaženje s jedne podtematske cjeline na drugu ili, pak, uvode-nje neke digresije u vidu kratkog stiha u temu o kojoj se trenutno pjeva upotrebom veznika vrlo je frekventno i u kasidama Bošnjaka na arapskom jeziku. Navest ćemo prijelaz u kasidi Hasana Bosnevlja, kada s hvalospjeva Abbasu, kojem je kasida i posvećena, autor promptno prelazi na završni dio kaside u koji su inkorporirani savjeti čitaocu i molba Uzvišenom Bogu:

من النسمات ما يحيى شميمة	شمائله بها الارواح تحوى
من الشادى بنغمتها نسيمًا	فمل كالغصن ما الانفاس اهدت
و تتبع الصراط المستقيما	و بهم بوداده تسعد و تسعف
تتل قدرا من المولى جسيمًا <sup>125</sup>	و بالقدر الجسيم له توصل

*Lijepim osobinama njegovim duše se oživljavaju*

*Baš kao što vjetar proljetni travu oživljava.*

**Pa** *savij se poput grančice koju vjetrovi raspiruju*

*Pred melodijama pjevača što lahoru nalikuje.*

*Zamisli da te naklonost njegova usrećuje i pomaže.*

*Put ispravni slijedi!*

<sup>125</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 9b.

*Čvrsto ga za pomoć moli*

*Priskrbit ćeš od Gospodara snagu veliku.*

S pravom možemo reći da prijelaz predstavlja jednu od referentnih tačaka u strukturi kaside. On nema samo formalnu ulogu u strukturiranju kaside, već ostvaruje vezu i prenosi značenje između različitih dijelova kaside te čini mogućom smjenu fokusa. Upravo u tom dijelu kaside pjesnik ponajbolje ima priliku pokazati koliko zapravo vodi računa o skladu između svih njenih dijelova. Međutim, postavlja se pitanje kako prepoznati prijelaz u onim slučajevima kada on u kasidi nije formalno niti sadržajno naglašen. Zanimljivo, Stephan Sperl odgovor na ovu dilemu pronalazi u konvencionalnoj naravi kanona poetskih motiva. Naime, Sperl ističe da je kroz znanja o tom kanonu moguće određene motive prepoznati i u novoj sredini i shvatiti način na koji se povezuju njihove potencijalne asocijativne veze te povezati dijelove pjesme međusobno.<sup>126</sup> Primjena takvog rješenja postaje sve kompleksnija, s obzirom na to da vremenom potencijal motiva, te izmjena društveno-historijskih prilika u kojima kasida nastaje, postaje polisematski i mnogo širi, čime se mogućnosti spoznavanja kanona poetskih motiva sasvim objektivno sužavaju. To nas još jednom upućuje na raniji zaključak da je za ispravno razumijevanje i recepciju ove poezije nužno posjedovanje određenih predznanja za “dešifriranje” kodova i pjesničkih postupaka.

Tradicionalna stilistika je u orijentalno-islamskoj književnosti dugo vremena zapostavljala završni dio kaside. To nam potvrđuje i deficit u terminologiji kojom se ovaj dio u kasidi naziva. Muftić navodi da se lijep završetak naziva *ḥusn al-intihā'* ili *ḥusn al-ḥātima*.<sup>127</sup> Nedostatak većeg zanimanja za ovaj aspekt u strukturalnom uređenju kaside uglavnom se pripisuje činjenici da je kasida zapravo dugo ostala pisana verzija usmene pjesme. Kao dio usmene književne tradicije, kasida je bila relativno otvorena poetska forma te njen završetak nije nužno označavao zatvarenje jedne

<sup>126</sup> Stephan Sperl, “Qasida form and mystic path in thirteenth century Egypt: a poem by Ibn al-Fāriḍ”, u: *Qasida Poetry...*, vol. I, 66.

<sup>127</sup> T. Muftić, *Klasična arapska stilistika*, 167.

cjeline.<sup>128</sup> Ibn Rašīq al-Qayrawānī (umro 1063), ukazujući na “grube” završetke nekih prijeislamskih kasida, koje su zbog toga ostale naizgled “nedovršene”, ističe da je književna kritika dugo vremena ostavljala nedovršenom analizu završetka kaside. Ipak, porast zanimanja za ovaj dio kaside, koji započinje u 10. stoljeću, može se smatrati svojevrsnim estetičkim pomakom, u čemu se odražava kontrast između prakse “starih” i “modernih” pristupa književnosti. Koliko je važno da se pjesnik potruži oko lijepog završetka kazuju riječi Ibn Rašīqa: “Završetak je baza kaside, posljednja stvar koja ostaje u uhu slušalaca i ono što je čini postojanom i neupitnom. Ako je uvod pjesme njezin ključ, onda je završetak njezina brava.”<sup>129</sup>

Bošnjački autori kasida na arapskom jeziku ubrajaju se u onu generaciju pjesnika kod kojih je završni dio kaside kao važan segment njezine strukture bio jasno definiran i konstituiran kao njen neophodan sastavni element, dio koji je zahtijevao stilsku i estetsku uređenost ništa manju, ako ne i veću, od ostalih dijelova kaside. Završni dio u njihovim kasidama najčešće sadrži molbu Uzvišenom Bogu (*du‘ā’*) i blagoslov Njegovom Poslaniku, a. s., (*ṣalawāt*). Navest ćemo završetak kaside Ahmeda Hatema Bjelopoljaka u kojoj – iako je poema prvenstveno savjetodavnog karaktera i bremenita moralno-didaktičkim porukama – primjećujemo da se pjesnik u završnom dijelu naročito potrudio oko poetskog ukrašavanja i estetike stihova, čime je na vrlo lijep način demonstrirao i vlastito pjesničko umijeće:

بتوفيقه سبحانه مفضل	فقد تم ما رمت انتظام نظامه
و اشغال دهر شافهت الفة الورى	بفكر قليل حادثات كثيرة
تلطف جزاك الله باللطف و العطا	فيا من رانى باختلال بضاعى
و قلت احمد اللهم يا سامع الرجا	فانى سجال لو علمت رحمتى
باخلاق فخر الانبياء محمدا	فحمدا لمن يحيى قلوب عباده
على اله الوفد الكرام مسلسلا <sup>130</sup>	عليه صلوة الله ثم سلامه

<sup>128</sup> Upor.: G. A. Von Grunebaum, *Arabic and Persian Literature: Problem of Aesthetic Analysis*, navedeno prema: J. S. Meisami, *Structure and Meaning...*, 90.

<sup>129</sup> Ibn Rašīq al-Qayrawānī, *al-‘Umda fī maḥāsin al-šī‘r wa adabih wa naqdih*, edited by Muḥammad Muḥyiddīn ‘Abd al-Ḥāmid, vol. I, Dar al-Ġil, Bayrūt, 1972, 239-240.

<sup>130</sup> SYEK, Aşir Efendi 305, fol. 116b.

*Ja okončah sad nizanje niske divne, uređene*  
*Dobročinitelja, Slavljen bio, u svemu me pomoć dopadne.*  
*Malo misli, mnogo doživljaja ovdje sam iznio*  
*I zaokupljen u vremenu vezu s ovim svijetom izgubio.*  
*Budi blag, ti što misliš da nemam šta kazati*  
*Allah će te darovima i dobrotom okititi.*  
*Milostiv bi i ti bio kad bi znao da sam samo što mi dođe zapisao*  
*“Moj Allahu, Ti što sve si želje čuo” – zahvalan sam zavapio.*  
*Hvala Onom što je srca Svojih sužnjih oživio*  
*Po moralu najslavnijeg Poslanika Muhammeda.*  
*Nek s njim bude mir i blagoslov od Allaha*  
*I rodu mu, i svom lancu što preniješe poslaničku luču svjetla.*

Završne stihove kaside pjesnici često nastoje protkati ključnim leksemama, temama ili pjesničkim slikama uvedenim na početku. Njihovo “uziđivanje” u *presto finale* kaside u strukturalnom smislu pokazuje da je dostignut krajnji stadij jedne dimenzije transfera značenja, ali se istovremeno raskrivaju nove dimenzije i moguće transformacije poetskog teksta. U tom kontekstu je i stih Hasana Bosnevija:

و ما المنتها قد لاح للخير مبتدا و جئت لباب الفوز منه المفاتيح<sup>131</sup>

*Nije li završetak koji dobrom sija početak zapravo.*  
*U njemu su sakupljeni ključevi za Vrata spasa.*

U nekoliko kasida Hasana Bosnevija može se uočiti da pjesnik i formalno uspostavlja vezu između početka i završetka poeme ponavljajući njen prvi polustih i u posljednjem bejtu kaside. Sa stanovišta orijentalno-islamske poetike i pravila o lijepom izražavanju u arapskom jeziku pjesnik je ovakvim postupkom primijenio jedan od važnijih segmenata opširnog načina izražavanja u arapskoj stilistici – ponavljanje (*takrār*). Međutim, ispod ovih formalnih obilježja naziru se složenija značenja koja se mogu proizvesti iz ovog ponavljanja stihova. S jedne strane, uvođenjem istog polustiha u uvodu i završetku poeme pjesnik naglašava poruku koju taj

<sup>131</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 7a.

polustih sadrži, dok, s druge strane, ponavljanjem aludira na novi početak. Na taj način iskazuje da djelo nije nikada potpuno završeno i da u sebi okuplja nova duhovna ili transcendentna značenja, među kojima je i “otkrivanje” puta kojim treba krenuti ispočetka, što nas ponovno vraća na fenomen arabske kao dominantne orijentalno-islamske književnosti.

Navest ćemo bejtove koji se ponavljaju:

Prva kasida,

بانظار طه سائر الخير صائر و تجلى به ابصارنا و البصائر<sup>132</sup>

*Putnik na putu dobra Tahu vidjet će*

*Tek kad se otkrije tad' ćemo progledati i pojmiti.*

(...)

مدا الدهر ما تمّ الكتاب و انشدت بانظار طه سائر الخير صائر<sup>133</sup>

(...)

*Dode vrijeme da se knjiga završi i ispjeva*

*Putnik na putu dobra Tahu vidjet će*

Druga kasida,

لطه رسول الله قد حقق المسرى فآمن و قل ما عشت سبحان من اسرى<sup>134</sup>

*Tahi, Poslaniku Allahovu, noćno putovanje obistinilo se.*

*Pa dok živiš vjeruj i kazuj: Slavljjen nek je Onaj ko učini noću da putuje!*

(...)

و ما شئف الاسماع من قال منشدا لطه رسول الله قد حقق المسرى<sup>135</sup>

(...)

*Kako samo naslađuje se sluh onim što pjesnik kaz'o je.*

*Tahi, Poslaniku Allahovu, noćno putovanje obistinilo se.*

<sup>132</sup> SYEK, Sütllüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 15a.

<sup>133</sup> Ibid., fol. 17a.

<sup>134</sup> Ibid., fol. 2a.

<sup>135</sup> Ibid., fol. 2b.

Treća kasida,

يا نائم الليل عن مولاك لا تتم و قم لذكراه في الاسحار و اغتتم<sup>136</sup>

*O, ti, koji noću spavaš, ne zanemarij svoga Gospodara!*

*Ustani, priliku iskoristi, sve do jutra spominji Ga!*

(...)

و ما دعا قبله الداعي و قال دجا يا نائم الليل عن مولاك لا تتم<sup>137</sup>

(...)

*Ono što pjesnik u mraku zazivao je ranije:*

*Ustani, priliku iskoristi, sve do jutra spominji Ga!*

Usporedbe određenih pjesničkih postupaka u srednjovjekovnoj evropskoj i orijentalno-islamskoj književnosti pokazuju da se formulama uvoda i završetka književnog djela oduvijek poklanjala naročita pažnja. Tematska struktura uvoda i završetka kaside u orijentalno-islamskoj književnosti donekle se može dovesti u vezu s topikom egzordija i topikom završetka u književnosti latinskog srednjovjekovlja. Svaki pisac u ovoj književnosti, baš kao i u orijentalno-islamskoj, morao je najprije pokušati čitaocu ili slušaocu učiniti naklonjenima njegovom djelu. Nadalje je zadatak pjesnika bio da čitaoca približi predmetu pjevanja. Stoga je za uvod postojala naročita topika koja je služila za obrazloženje sastavljanja nekog spisa. U egzordiju je među omiljenima bio topos *posvete* u kojem su kršćanski autori – koji su voljeli svoje djelo prinositi prije svih Bogu – koristili različita biblijska obrazloženja. Pored toga, egzordij su ispunjavali, kako navodi Curtius, topos *posjedovanje znanja koje obavezuje na priopćavanje*, topos *iznosim nešto što još nikada nije rečeno* i topos *otklona od nehata*. Što se tiče završetka, u srednjovjekovnoj evropskoj poeziji vrlo često on nedostaje ili se djelo završava abruptnim završnim formulama koje čitaocu priopćavaju da je djelo završeno, da mu je, dakle, cjelina pred očima.<sup>138</sup> Kratka završna formula u srednjovjekovnoj evropskoj književnosti dopuštala je

<sup>136</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 21a.

<sup>137</sup> Ibid., fol. 22b.

<sup>138</sup> E. R. Curtius, *Evropska književnost i latinsko srednjovjekovlje*, 97.

autoru još i tu prednost da navede svoje ime ukoliko to želi, na što, u sličnom obliku, nailazimo i u orijentalno-islamskoj književnosti.

### *Pjesnički “potpis” – mahlas bejt*

Pjesnički potpis smatra se jednim od kanona osmanske divanske književnosti. Međutim, to ne možemo reći i za arapsku pjesničku tradiciju u kojoj uglavnom nije bio običaj da pjesnik navodi svoje ime. Fenomen pjesničkog potpisivanja (*tahalluṣ*) potječe zapravo iz perzijske književnosti i to od čuvenog pjesnika Sanāʾīja.<sup>139</sup> Pjesnikov potpis (*mahlas*) najčešće se nalazi u pretposljednem ili posljednjem bejtu – tzv. *mahlas bejtu* i na temelju njega najpreciznije se razjašnjava autorstvo neke pjesme, s obzirom na to da pjesme u rukopisnim zbirkama obično nemaju naslova.<sup>140</sup> Uvodeći svoj mahlas pred kraj poeme, pjesnik s jedne strane izbjegava direktno, formalno isticanje svog autorstva i ugrađuje sebe u djelo koje jeste zapravo on sam, nerazdvojni dio njegova bića. S druge strane, pak, uvodeći na kraju mahlas koji je, kako to ističe i Ibn Rašīq, “posljednje što ostaje u uhu slušaoca”, pjesnik stavlja konačan pečat svome djelu.

Kada je riječ o kasidama Bošnjaka na arapskom jeziku, možemo reći da najvećim dijelom pjesnici nisu bili skloni praksi navođenja mahlasa. Da se radi o tendencioznom izostavljanju mahlasa svjedoči nam to što i pjesnici kao što su Hatem i Salahi, koji su dobro poznavali i vladali poetskim normama divanske književnosti i koji su svoj mahlas dosljedno navodili u drugim svojim djelima, u ovom slučaju nisu slijedili tu pjesničku praksu ili su je, pak, primijenili unekoliko drugačije.

Naime, Hatem u kasidi o ahlaku ne upotrebljava mahlas, za razliku od svojih gazela na arapskom i perzijskom jeziku u kojima svoj potpis – *Hatem*, navodi na kraju svakog gazela, te ga sasvim uvjerljivo koristi kao “tradicionalno pjesničko sredstvo po kojem gazel treba imati konvencionalno uobličeno ime ili zaključak koji će sadržati njegovo pjesničko ime”.<sup>141</sup>

<sup>139</sup> J. S. Meisami, *Structure and Meaning...*, 108.

<sup>140</sup> F. Nametak, *Pojmovnik divanske i tesavvufske književnosti*, 162.

<sup>141</sup> Mirza Sarajkić, *Gazeli Ahmeda Hatema Bjelopoljačka na arapskom jeziku*, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XXXIX, Sarajevo, 2011, 65.



Salahi, pak, u svojoj kasidi na arapskom jeziku u pretposljednem bejtu kao pjesnički potpis upotrebljava ime ‘Abdullāh (Božiji rob), što je i njegovo vlastito ime.

يا ملتجا جاء عبد الله بالالم منك المنى يا جميل الصفح و الشيم<sup>142</sup>

*O, Ti, što utočište pružaš! Božiji rob ('Abdullāh) u mukama došao je  
Ti si mu želja, o, Lijepi, što praštaš, svojstava lijepih!*

Međutim, kako se, koliko nam je do sada poznato, ovaj pjesnik niti u jednom svom drugom djelu nije potpisao kao Abdullah, te je uvijek koristio mahlas Salahi, ovaj njegov postupak možemo tumačiti ne samo kao identifikaciju pjesnika već i mnogo šire, prije svega u kontekstu raskrivanja njegovog “višeslojnog jastva” u iskazivanju želje i ljubavi za Lijepim, a izraženog ispisivanjem različitih mahlasa (Salahi, Uššaki i Abdullah). S druge strane, odrednica *Božiji rob*, izuzetno česta u islamskoj tradiciji, upotrijebljena u svojstvu ličnog imena konkretizira jedno opće svojstvo prenoseći na njega različita duhovna značenja i stanja koja pojam okuplja u sebi, a o pjesniku daje predodžbu da je u isto vrijeme i pošiljalac i prima-lac, odnosno recipijent poruke koja je u kasidi iskazana.

Jedan od razloga za povremeno odsustvo mahlasa u kasidama Bošnjaka na arapskom jeziku možemo tražiti i u činjenici da autori pjesama u ovom slučaju nisu imali intenciju isticati vlastito pjesničko umijeće, poznavanja i ovladavanja poetskim kanonima forme i estetike djela u orijentalno-islamskoj književnosti. S obzirom na to da se radi o religijskoj poeziji koja ima posebnu “težinu” u značenjima koja nosi, autorov/pjesnikov primarni cilj je sadržaj kaside i smisao koji na najbolji način želi prenijeti publici, te u tom smislu smatra da ni njegovo ime ne zavređuje neku posebnu pažnju. Pored toga, kako ističe Esad Duraković kada govori o književnohistorijskoj i poetičkoj upotrebi mahlasa, stvaralaštvo u književnosti na orijentalno-islamskim jezicima nije stvar privatnosti, nego je njegov zadatak afirmiranje različitih kolektiviteta: tradicijskog, poetičkog

<sup>142</sup> SYEK, Hacı Mahmut Efendi 2684, fol. 159a.

i kulturalnog. Premda je određen autor, naprimjer, porijeklom Bošnjak, on je svojim stvaralaštvom “nadnacionalan” i interkulturalan.<sup>143</sup>

Usljed izostanka mahlasa, autentičnost kasida bošnjačkih autora na arapskom jeziku utvrđivali smo na temelju bilješki prepisivača, u kojima je najčešće direktno navedeno da je kasida autorsko djelo određenog pjesnika. Najupečatljiviji u određivanju autorstva je primjer zbirke kasida Hasana Bosnevića oko koje se prepisivač uistinu potrudio, nastojeći unijeti i svoga pjesničkog umijeća u prijepis djela. Naime, Osman Ibn Muhamed Surur je prijepis svake kaside popratio vlastitim kratkim uvodnim komentarom, svojevrsnim naslovom kaside. Također u svom nazovimo ga “izboru” kasida Hasana Bosnevića napisao je kratki uvod i zaključak u kojima, pored uobičajene zahvale, navodi puno ime autora kasida, dopunjujući ga atributima koji prvenstveno ističu Hasanovu učenost:

(...) اجلّ علماء اهالى المدينة المنورة لا زالت انوار الرحمة على قبره نيره الفاض

المرحوم مولانا حسن افندى ابن المرحوم مصطفى افندى البوسنوى المدنى ...<sup>144</sup>

(...) *Najveći učenjak među stanovnicima Svijetle Medine, neka se neprestano milost prelijeva preko kabura njegovog, umrli Mevlana Hasan-efendi Sin umrlog Mustafa-efendije Bosnevića Medinjanina ...*

Prožimanja i međusobni utjecaji arapske, turske i perzijske u orijentalno-islamskoj književnosti takvi su da nikada ne možemo biti isključivi pa reći da određenih književnih fenomena iz jedne književnosti apsolutno nema u drugoj. Tako je i s upotrebom mahlasa u kasidama bošnjačkih pjesnika na arapskom jeziku. Iako se generalno može utvrditi relativno odsustvo mahlasa u ovim kasidama, na pjesnički mahlas nailazimo u jednoj kasidi Hasana Bosnevića, onoj posvećenoj Bosni, te u Nihadijevoj poemi. Njihovi mahlasi navedeni su u sljedećim bejtovima:

<sup>143</sup> Esad Duraković, “Književnohistorijska i poetička upotreba mahlasa”, Izlaganje na Međunarodnoj naučnoj konferenciji “Sarajevski filološki susreti II”, održana u Sarajevu 13. 12. 2012.

<sup>144</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 22b.

يصافح من فرع بها حسن نما له البوسنة الفيحاء منبت اعراق<sup>145</sup>

*Pozdrav od ogranka njena Hasana u [Medini]*

*Što korijen mu je pušten u mirišljavoj Bosni.*

ان تقول المصطفى يا رحمة للعالمين سل من الرحمن و اشفع يا شفيع المذنبين  
للنهادى الحقير المذنب و المجرمين انه صلى فنادى يا جميع المسلمين<sup>146</sup>

*Da kažeš Mustafi: O, Milosti svjetova!*

*Pitaj Milostivog i zauzmi se! O, Posredniče grješnima!*

*Za Nihadiju grješnika bijednog i sve druge grješnike*

*On blagosilja i doziva: O, skupino vjernika!*

Kada govorimo o kasidi Hasana Bosnevića posvećenoj Bosni, možemo reći da je ona u cjelini jedna vrsta “proširenog” pjesničkog mahlasa u kojem pjesnik sažima svoje emocije čežnje, želje i domoljublje prema Bosni kao zemlji svog porijekla, te ljubavi i ponosa spram morala i znanja njegovih sunarodnjaka. Ali, isto tako, pjesnik ističe svoje snažne emocije prema Medini, gradu u kojem on obitava i koji je kao grad u kojem je mezar Poslanika, a. s. – svojevrsna duhovna domovina i obitavalište kojem streme svi vjernici, a u kojemu je on našao svoj fizički i duhovni smiraj, kako se to može vidjeti iz njegovih sljedećih stihova:

سلام من الاسماع للسون دره حوى حسن اصداف تصون كأحداق  
له طيب عرف طاب من دار طيب سرى طيبها كالريح فى كل آفاق  
غدت فى حجاز لم تشمها حقيقة بغير مجاز منه اعين عشاق  
و حق على ذى الدين من كل اوجه الى ارضها يسعى و لو فوق أماق<sup>147</sup>

*Nutrina je sigurna od toga da neko čut će je,*

*Ljepota školjke u biseru skrta je.*

<sup>145</sup> M. Handžić, *Teme iz književne historije*, 390.

<sup>146</sup> SYEK, Esad Efendi 3436-1, fol. 56a.

<sup>147</sup> M. Handžić, *Teme iz književne historije*, 390.

*Miris njegov ugodni iz prebivališta mirisa potiče*

*Ljepota njegova poput vjetra na sve strane rasprostire se.*

*Ono je u Hidžazu, osjetit ga neće onaj ko doslovno traži*

*Ako ne pogleda metaforički, kako gledaju zaljubljeni.*

*Svaki vjernik ma gdje bio dužan je*

*Njoj da ide koliko god mogao.*

Premda smo ustanovili da je u kasidama Bošnjaka na arapskom mahlas u pravilu izostavljen, na temelju navedenih stihova u kojima su se pjesnici odlučili navesti svoj mahlas, možemo zaključiti da u tim slučajevima način i mjesto navođenja pjesnikova imena nikako nisu s namjerom pukog ispunjavanja forme, pjesničkih pravila i poetske tradicije. I sam mahlas, odnosno njegovo uvođenje u tekst kaside, kao i svi ostali elementi kaside, u skladu je s ispunjavanjem određene svrhe i cilja, najčešće spoznajne naravi, koje pjesnik želi postići svojim djelom.

### *Raskrivanje zvukovnosti*

Jezički znakovi u poetskom govoru su elementi strogo organiziranog sistema u kome se aktivira sama pozicija “znaka” koji stupa u aktivne odnose u okviru šire književne strukture. Pored toga što su određeni “znakovi” izvršili svoju jezičku informacionu ulogu, oni u poetskom govoru stupaju u nove odnose, jer njihova pozicija u književnoj strukturi postaje temelj i polazište za daljna poređenja, te se tako poetski govor zasniva na vraćanju i uspostavljanju korelacije među znakovima. U poetskoj strukturi dolazi do usaglašavanja između mjesta u samoj toj strukturi i jezičkog oblika te, kako navodi Lotman, određenom obliku pripada određeno mjesto i drugi oblik ne može doći na njegovo mjesto. “Konstruktivnom selekcijom” jezički znakovi rapoređuju se po obliku i time se aktivira formalni moment u jeziku. Takva selekcija postoji u glasovnoj instrumentaciji, u rimi, u ritmu, u organizaciji metričkog sistema, u melodici stiha itd. Izborom ovakve vrste ističe se sličnost među jezičkim znakovima: riječi s istim ili

sličnim fonemskim sekvencama ulaze u poetsku konstrukciju upravo na osnovu tih sekvenci u bilo kojoj književnosti u historiji.<sup>148</sup>

U poetskim djelima orijentalno-islamske književnosti empirijski su jasno utvrđeni temeljni zakoni pjesničkog oblikovanja čiji su osnovni elementi metar i rima, koji služe istom umjetničkom cilju: da zadrže pažnju slušaoca/čitaoca, te da poetski tekst formalno uobliče tako da bude što pogodniji za razumijevanje njegovog značenja, a sve to kako bi se stimulirao i pokrenuo dijaloški odnos između djela i čitaoca. Formalno ustrojstvo bilo kojeg poetskog iskaza, prije svega njegov metar i rima, predstavlja temelj od kojega polaze sva istraživanja, najprije u arapskoj, a kasnije i orijentalno-islamskoj književnosti.

Osnovna jedinica poetskog izražavanja u svim književnim tradicijama – stih, u orijentalno-islamskoj poeziji je i više od toga. Temeljna formalno-estetska, sadržajno-misaona, logička i emocionalna jedinica u ovoj poeziji i poetici nije cijela pjesma, već upravo stih (bejt) kome se posvećuje najveća pažnja, kako u poeziji tako i u poetici i kritici. “Priroda” stiha smatra se bitnim kvalitetom poezije, “a arapska poetika je to još u klasično doba konstatovala i savjetovala da se pri pravljenju stihova jedne pjesme najprije stvara svaki stih posebno, i to tako da sve što u njega ulazi predstavlja samostalnu cjelinu. To je uticalo da lapidarnost izraza postane značajan kvalitet arapskog stila. Stihovi se potom ređaju prema tematskoj vezi, ali ne tako čvrsto da bi predstavljali strog, nepromjenljiv slijed”.<sup>149</sup>

Mnogobrojne teorije književnosti tvrde da se stih gradi na ponavljanjima: ponavljanju određenih prozodijskih jedinica u pravilnim razmacima (ritam), ponavljanju jednakih sazvučja na kraju ritmičke jedinice (rima), ponavljanju određenih zvukova u tekstu (eufonija).<sup>150</sup> Veliki značaj metra, rime pa i ritma poetskog teksta u orijentalno-islamskoj književnosti veže se prije svega za usmeno izvođenje poezije još od prijeislamskog razdoblja, kada je interpretacija i recepcija poezije podrazumijevala pjevanje i recitiranje. Da bi se pjesma što bolje pamtila, i tako se prenosila i ostajala u generacijama koje dolaze, bili su neophodni odgovarajući elementi koji bi olakšavali taj proces, a to su metar i rima. Ipak, ma koliko da je bila razvijena memorija

<sup>148</sup> J. Lotman, *Predavanja iz strukturalne poetike*, 20.

<sup>149</sup> S. Grozdanić, *Na horizontima arapske književnosti*, 24.

<sup>150</sup> J. Lotman, *Predavanja iz strukturalne poetike*, 141.

recipijenata, greške u prenošenju bile su neminovne. Jednoobrazna struktura poezije pokazala se kao “dvosjekli mač”. S jedne strane, rima i ritam služili su kao snažna garancija za sigurnost prenošenja poezije, budući da se monorimna pjesma mogla lahko pamtit, s minimalnom vjerovatnoćom greške u prenošenju. S druge strane, upravo ta jednoobrazna struktura pjesništva mogla je pogodovati propustima, ispuštanju stihova, njihovom prenošenju iz jedne pjesme u drugu ili, čak, u pjesme drugih pjesnika.<sup>151</sup>

Pored rime i ritma važan faktor organizacije stila jeste i metar. On privlači pažnju čitaoca i zahtijeva da se jezički izraz shvati kao drukčiji i formalno organiziraniji način govora, koji, za razliku od proznog teksta, izgleda uvijek s više patosa, jer je “poetski”. Svojom artističkom organizacijom metar svijetu pjesme pridaje “estetsko lice” i na taj način povećava značaj njenih riječi i ideja, te ga moramo shvatiti kao element cjelokupne strukture književnog djela u kojem “proces kombinovanja metra i značenja predstavlja organski akt poezije, koji uključuje sva njena važna obilježja”.<sup>152</sup> Stoga nije začudno da orijentalno-islamska književnost baštini iz arapske poetike običaj utkivanja stihova i u prozne tekstove. Čak i naučna i religijska djela uljepšavana su stihovima, a poruke koje je autor htio istaći često je, naravno u mjeri u kojoj su mu to dozvoljavali njegov pjesnički osjećaj i umijeće, pretakao u poetski jezik.

Arapska metrika, koja je s neznatnim promjenama prenijeta i u orijentalno-islamsku poetiku, u praksi je postojala i u prijeislamskom razdoblju. Međutim, kao jasno definiranu naučnu disciplinu, metriku je ustanovio i teoretski obradio u 7. stoljeću arapski filolog al-Halīl, s jasnim pravilima o šesnaest osnovnih metara.<sup>153</sup> I u divanskoj književnosti, nastaloj na nasadima arapske i perzijske poezije, svaka pjesma morala je biti spjevana po mjerilima arapske metrike koju su prihvatili i dodatno razradili Perzijanci

<sup>151</sup> Navedeno prema: E. Duraković, “Književnost umajadskog perioda u delu ‘Razgovori sredom’ Tahe Huseina”, 216.

<sup>152</sup> Z. Lešić, *Jezik i književno djelo*, 270-271.

<sup>153</sup> Tradicionalna arapska metrika je kvantitativna. To znači da se jedan metar sastoji od utvrđenog broja stopa, a stope sačinjava određen broj dugih i kratkih vokala, odnosno otvorenih i zatvorenih slogova. Da li je slog otvoren ili zatvoren zavisi od broja dugih i kratkih vokala, odnosno konsonanata bez vokala u tome slogu. Arapska metrička stopa formira se od “pokretnih” i “mirujućih” konsonanata.

i Turci. Poštivanje metričkih pravila u kasidama bošnjačkih pjesnika na arapskom jeziku, baš kao i struktura i sva druga formalna obilježja, podređeni su sadržaju i temi kaside. Ukoliko je pjesnik prilikom pisanja svoje kaside morao birati između dosljednog poštivanja metričkih pravila ili, pak, prenošenja značenja koja određena riječ nosi, on je najčešće davao prednost njenom značenju nad metričkim pravilima. Pjesnici su poštivali određeno metričko ustrojstvo odabirom jednog od 16 metara po čijim stopama bi organizirali riječi u stihovima, ali gdje god je to bilo potrebno, odnosno gdje bi metričko ustrojstvo bilo nauštrb značenja neke riječi ukoliko bi se ona podredila metru, pjesnik bi se odlučio za “kršenje” metričkih pravila. Tako, naprimjer, Hasan Bosnevi svih sedam kasida sakupljenih u rukopisu koji posjedujemo donosi u *tavil* metru, ali isto tako nerijetko pravi alternacije u stopama metra, pretpostavljajući sadržaj formi.

Često su pjesnici koji bi pisali pohvalu Poslaniku, a. s., nastojali, između ostalog i preko formalnih obilježja, metra i rime, ostvariti vezu svoje kaside s čuvenom poemom *Qašīda al-Burda* koja je napisana u *basit* metru s rimom na harf *mim*. To povezivanje s jednim od najjačih “autoriteta” kada je riječ o pohvalnicama Poslaniku, a. s., na razini nekog od elemenata forme, u poetici kakva je orijentalno-islamska, gdje forma ima nemjerljiv značaj, prisposobljavalo je dodatnu vrijednost i značaj umjetničkom djelu, u ovom slučaju kasidi. Na taj način pjesnik uz rimu, kojom referira na djelo već odavno ustanovljenih vrijednosti u tradiciji, te vlastita izražajna sredstva i metode, osobnō i referencijalnō izdiže iznad razine pojedinačnog kao pukog uzorka općega, te mu, umjesto toga, pridaje značaj koji nužno biva prepoznat i u recepciji njegovog djela.

Tako je i Salahi svoju kasidu pohvalnicu Poslaniku, a. s., napisao u *basit* metru i rimovao je na harf *mim*, čime je – zajedno sa svojim *tahmisom* na poemu *Qašīda al-Burda* i *tahmisom* na kasidu Ḥassāna ibn Tābita, također posvećenu Poslaniku, a. s. – materijalizirao svoju intenciju ka uspostavljanju duhovnih paralela s “autoritetom”. Postojanje i ostvarivanje veze, čak i na planu metra i rime, između pjesnika i pjesničkog “prauzora” u nekoj književnoj formi dovodi nas do toga da, povezujući pojedinačnu stvarnost – Salahijevo djelo – s nekom općom utvrđenom vrijednošću kao

što je *Qaṣīda al-Burda*, možemo govoriti o individualnoj osobenosti Salahijeva stvaralaštva na arapskom jeziku, pa i šire.<sup>154</sup>

Snažan kohezivni element u strukturi poetske forme kaside predstavlja jedinstvena rima, koja zadržava pažnju publike i pokreće njenu komunikaciju s djelom. S jedne strane, rima je glasovna figura koja predstavlja podudaranje krajeva stihova, čime se postiže njihov ritam i eufonija, dok s druge strane, rima na razini diskursa čini jak tekstualni konektor u poeziji kakva je orijentalno-islamska, sa strogim pravilima rimovanja. Uzimajući u obzir snažnu poziciju koju rima kao ključni element pjesme ima u tekstu, ona postaje “kondenzovana formula poetskog jezika”.<sup>155</sup> Kada je riječ o poetskoj formi kaside, monorima, te dva polustiha ispisana u istom redu i njena dužina elementi su koji joj priskrbuju individualnost u odnosu na druge poetske forme. Tako se, naprimjer, kasida od kit’e i gazela razlikuje po dužini, a od mesneviije po rimi. Isti obrazac simetrije i delikatne ravnoteže zadržava se kroz cijelu pjesmu, sve do njenog kraja. Kada je ustanovljen strogi simetrični obrazac, on postaje repetitivan i um ga shvaća kao identično ponavljanje. Kako se stihovi ponavljaju po identičnom kalupu, svako odstupanje remeti ukupan dojam. Salma H. Jayyusi na vrlo zanimljiv način poredi odnos rime i metra u recepciji kaside s jednom sasvim drugačijom sferom umjetnosti, na prvi pogled nespojivom s arapskom kasidom, s baletom. Naime, ukoliko tokom izvođenja baletne predstave svi plesači nose identične haljine, onda i njihova obuća mora biti identična, jer će u suprotnom biti narušen vizualni balans performansa. Jayyusi navodi da se slična reakcija događa ako u pjesmi s polustihovima identičnu rimu zamijenimo riječju koja se ne uklapa u rimu, jer se radi o dva metrički identična polustiha koji su i semantički vezani ili, bolje rečeno, semantički su neodvojivi. Ako bi se pokušala poremetiti rima i, naprimjer, povezati drugi polustih jednog s prvim polustihom sljedećeg bejta, semantička cje-

<sup>154</sup> Da se radi o autoru koji je bio dobar poznavalac poezije i pjesnik brojnih stihova kojima se hvali Poslanik, a. s., potvrđuje nam i podatak koji navodi Mehmet Akkuş u svojoj knjizi *Abdullah Salahuddin-i Uşşaqi (Salahi) 'nin Hayati ve Eserleri*. Naime, Akkuş Salahiya ističe kao jednog od najuspješnijih divanskih autora *na'tova* iz 18. stoljeća, čemu svjedoči i Salahijev *Divan* u kojem se nalaze 33 *na'ta* na arapskom, 33 na perzijskom i 141 na turskom jeziku.

<sup>155</sup> Vidjeti: Miroslav Ž. Čarkić, *Pojmovnik rime*, Beograd, 2001, 170.



lovitost bi nestala. I u slučaju kada su stihovi semantički progresivni, svaki polustih na određeni način nastavlja značenje onog prethodnog. Dva polustiha ne mogu se posmatrati kao dva neovisna kratka stiha usljed snažne semantičke ovisnosti drugog u odnosu na prvi polustih.<sup>156</sup>

U arapskoj i potonjoj orijentalno-islamskoj poeziji pjesnici su vrlo često rimovali ne samo bejtove međusobno u kasidi već su nastojali rimu ostvariti i u polustihovima, naročito u određenim dijelovima kaside. Najčešće su se rimovali polustihovi u uvodnom bejtu, a ponekad na rimoavanje polustihova nailazimo i u bejtovima u sredini pjesme, kada je pjesnik uvodio novu temu ili, pak, na njenom završetku.<sup>157</sup> U prijeslamskoj kasidi poetskim normama bilo je utvrđeno da se rimuju prva dva polubejta. Kako Duraković navodi, ta dva polubejta predstavljali su njenu jaku poziciju čime je u vezi s prvim bejtom stvarana jedna vrsta “poetičke napetosti”, ili strukturnog oneobičavanja, tako što je normirano rimoavanje prva dva polubejta. Istovremeno, takva praksa unekoliko relativizira normativnost poetike jer prvi polubejtovi otimaju pjesmu monotoniji monorime.<sup>158</sup>

U svim kasidama bošnjačkih autora na arapskom jeziku prvi bejt se rimuje u oba polustiha, a ostatak kaside slijedi rimu s kraja drugog polustiha. Rima je uvijek dio zadnje riječi u stihu, ponekad je to više konsonanata kao, naprimjer, rima na *srā* (konsonantski korijen *srj*) u kasidi Hasana Bosnevića posvećenog Poslaniku, a. s.:

لطفه رسول الله قد حَقَّقَ المسرى فآمن و قل ما عشت سبحان من اسرى<sup>159</sup>

*Tahi, Poslaniku Božijem, putovanje noćno obistinilo se*

*Pa dok živiš vjeruj i kazuj: Slavljjen nek je Onaj koji učini da noću putuje!*

Ova rima činila nam se posebno zanimljivom. Naime, kasida počinje spominjanjem Poslanikove, a. s., Noćnog putovanja (*‘isrā’*), i taj motiv jasno je opjevan u uvodnom bejtu. Međutim, kako se rima s konsonant-

<sup>156</sup> Salma H. Jayyusi, “The Persistence of The Qasida form” u: *Qasida Poetry...*, vol. I, 12.

<sup>157</sup> T. Muftić, *Klasična arapska stilistika*, 116.

<sup>158</sup> Esad Duraković, “Ka poetici mesneviye”, *Znakovi vremena*, broj 64, Sarajevo, 2014, 179-192.

<sup>159</sup> SYEK, *Sütlüce Dergahi Elif Ef.* 101, fol. 2a.

skim skupom *sry* ponavlja u cijeloj kasidi i kada pjesnik pjeva o drugim temama, to nas navodi na zaključak da je osnovna tema i cilj hvalospjeva ove kaside ne samo Poslanik, a. s., već i njegovo Noćno putovanje. Korištenjem homonima – riječi koje se po zvukovnom sastavu podudaraju ali imaju različito značenje – pjesnik čini da rima kaside zvuči vrlo raskošno, koristeći pri tome različite morfološke oblike. Ponekad je to imenica ili pridjev, a ponekad čak i glagolski oblik. Neki oblici i značenja na koja nailazimo su:

... و لله محبوب لأعلى العلاء مسرى<sup>160</sup>

... *Voljeni Allahov na najviši položaj je uznesen*

... اذا الذنب يوم الدين قد احكم الاسرا<sup>161</sup>

...*Kada grijesi u Danu Vjere postanu preteški*

... و فى الحشر صير كل امر لنا يسرى<sup>162</sup>

...*Na Zborištu nam svako stanje učini lahkim*

U samom stihu prisutne su njegove dvije samostalne funkcije: semantička i melodijska, pri čemu se – kako smatraju mnogi autori koji se bave metrikom stiha – jedna od njih nužno poistovjećuje s racionalnim, a druga s emocionalnim načelom. Međutim, kako navodi Lotman, u umjetnosti koja se u svojstvu materijala koristi jezikom *dijeljenje zvuka od smisla je nemoguće*. Muzikalno zvučanje rime izvedeno je ne samo iz fonetike nego i iz semantike riječi. Određene forme izraza također otkrivaju određene elemente sadržaja. Prisustvo veza među rimovanim riječima na planu izraza navodi da se podrazumijeva i prisustvo određenih veza u sadržaju, čime se približava semantika riječi. Ako je u jeziku riječ nerazdjeljiva jedinica leksičkog sadržaja, onda u poeziji fonema postaje ne samo distinktivno-semantički element nego i nosilac leksičkog značenja.<sup>163</sup> U arapskoj poeziji u kojoj svaki bejt, kako smo to već naveli, egzistira kao samostalna

<sup>160</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 2a.

<sup>161</sup> Ibid., fol. 2b.

<sup>162</sup> Ibid.

<sup>163</sup> Vidjeti: J. Lotman, *Predavanja iz strukturalne poetike*, 111-118.

značenjska cjelina, veze među rimovanim riječima najčešće se ostvaruju unutar jednog bejta, odnosno dva polustiha. Vrlo rijetko se te veze prenose na drugi bejt i to uglavnom kada se pjesnik direktno obraća Uzvišenom Bogu ili Poslaniku, a. s., dozivajući ih preko jednog od njihovih imena. Čini se da se pjesnik tada naročito potruđi da ostvari jedinstvo rime, ritma, značenja izraza, odnosno jezika, i estetskog doživljaja na razini dvaju ili više bejtova, a sve s ciljem što intenzivnijeg iskazivanja svojih emocija i prenošenja ih na čitaoca. Takav primjer imamo u sljedećim bejtovima Hasana Bosnevlja:

يا احلم الحلما يا ارحم الرحما      يا احكم الحكما يا شافى السقم  
يا اكرم الكرماء الاكرمين و يا      قيوم يا حي يا باقى بلا عدم<sup>164</sup>

*O, u milosti Najmilosniji! O, u samilosti Najsamilosniji!*

*O, u mudrosti Najmudriji! O, lijeku za bolesti!*

*O, u plemenitosti i plemenitima Najplemenitiji!*

*O, Samodostatni, Živi, Vječni, bez mahana ikakvih!*

Intenziviranje emocija susrećemo i u rimi cijela tri prva polustiha različitih bejtova u pjesnikovu obraćanju Poslaniku, a. s.:

الا يا رسول الله غارة ماجد ...

الا يا حبيب الله رحمة راحم ...

الا يا نبي الله من بمنحة ...<sup>165</sup>

*O, Božiji Poslaniče! Slavan si u odbrani (...)*

*O, Božiji Miljeniče! Milosti Milostivoga (...)*

*O, Božiji Vjerovjesniče! Milosti otjelovljena (...)*

Uz metar i rimu, jedno od značajnijih obilježja umjetničke organizacije jezika svakako jeste i *ritam*, tj. onaj kvalitet što ga sukcesiji govora pridaje ravnomjerno ponavljanje izvjesnih njegovih elemenata. Ritam predstavlja,

<sup>164</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 21b.

<sup>165</sup> Ibid., fol. 16a.

takoreći, praosnovu poezije u kojoj ima izrazito emocionalan karakter. Zato je i prirodno što je ritmička organizacija pjesničkog jezika najjače izražena u stihovima lirske pjesme, koja – po definiciji – sadrži najintenzivnije i “najzgušnjije” emocije. Ritam teži da se kreće prema kretanju emocije, zbog čega je uvijek u suptilnom odnosu prema emocionalnom sadržaju.

S obzirom na to da su kaside bošnjačkih pjesnika na arapskom jeziku prije svega religijske, emocija koju one izražavaju, uvjetovana snažnim osjećanjima vjerovanja i pokornosti prema Bogu, unekoliko ograničava radikalno podizanje tonusa, te je sasvim očekivano da je ritam u ovim kasidama relativno uravnotežen i ujednačen. Specifičnost ritma u ovom slučaju ogleda se i u izraženoj frekventnosti veznika koji u arapskom jeziku imaju višestruke uloge. Tako Hatem izraženom upotrebom veznika *wa*, kao intenzifikatora u tekstu, kreira dinamiku ritma, te daje snagu i žustrinu svome iskazu otimajući ga pukom nabranju pojmova, na što bi nalikovao bez veznika, iako bi to gramatički bilo sasvim ispravno:

فكفر و جهل و اعتضادك بدعة	و امن و يأس و اتباعك للهوى
و اصرار عصيان و كفران نعمة	و عجب و كبر و التذلل و الريا
نفاق و جبن سوء ظنّ خيانة	و غدر و حقد فتنة حسد كذا <sup>166</sup>

*Nevjerstvo i neznanje krivovjerje osnažit će  
a sigurnost i beznađe sljedbenikom strasti učinit te.  
Ustrajna neposlušnost, nezahvalnost na blagodatima  
taština, oholost i drugoga unižavanje.  
Dvoličnost, bojažljivost, mišljenje loše, prevara  
vjerolomstvo, pakost, smutnja i zavist također.*

Kada govorimo o ritmu kao sredstvu stilizacije pjesničke emocije, treba reći da je emocija ta koja ritmu nameće svoju prirodu, dok je istovremeno ritam taj koji emociju pjesme oživotvoruje, odnosno ritam pjesnikovih riječi neposredni je izraz njegove emocionalnosti. Ovisno o emociji koju osjeća i koju želi iskazati, pjesnik će u svojoj pjesmi naglašavati ritam izmjenom naglašenih i nenaglašenih slogova, različitom dužinom stiho-

<sup>166</sup> SYEK, Aşir Efendi 305, fol. 109b.

va, naglašavanjem pojedinih riječi ili ponavljanjem refrena u pjesmi. U tom kontekstu spomenut ćemo refren u Nihadijevoj kasidi koji ima vrlo značajnu ulogu u uspostavljanju i održavanja ritma kaside. Pored ostalih elemenata pjesme koji po svojoj osnovnoj funkciji doprinose upostavljanju, održavanju i promjenama u ritmu pjesme, refren ostvaruje jednu vrstu ritmičkog uravnoteženja kaside, te je između ostalog održava kao ritmičku cjelinu u njenom stalnom kretanju i dinamiziranju. Istovremeno, pjesnik svakim ponavljanjem refrena modificira ritam kaside ovisno o ritmu, ali i značenju stihova koji mu prethode. Ponekad je to dinamičan ritam ispunjen uzbudljivim emocijama pjesnika prema Poslaniku, a. s., ili pak jedna vrsta uravnoteženog, mirnijeg ritma u dijelu kada refren dolazi nakon stihova u kojima se pjesnik savjetodavno obraća čitaocima.

## Osobnosti poetske sintakse

Poetski diskurs u sebi nužno nosi pečat individualne organizacije jezičkoga izraza zasnovanog na mehanizmima formalnih sintaksičkih identiteta koji nose poetsku misao oblikovanu s ciljem postizanja umjetničkog efekta. Nijedan poetski tekst, ni u jednoj književnosti, ne funkcionira u svojoj doslovnosti već u poetskoj sintaksi, odnosno u specifičnom redosljedu rečeničnih elemenata koji sami po sebi nose smisao i kontekstualnost. Orijentalno-islamsku poeziju, baš kao i svaku drugu, karakterizira odklon od uobičajenog i predvidivog reda riječi kakav susrećemo u proznim djelima, pa se jezik u poeziji realizira bez gramatički logičkog reda, čime se istovremeno otvara višestruka smislenost pjesme. Ulazeći u sastav jedinstvene, cjelovite strukture pjesme, elementi jezika (u prvom redu semantički) povezani su složenim sistemom međudnosa koji su nemogući u običnoj jezičkoj konstrukciji, što svakom elementu zasebno, a i konstrukciji u cjelini, daje drugačija semantička obilježja. Riječi, rečenice i iskazi koji su u gramatičkoj strukturi neuporedivi, u umjetničkoj strukturi mogu se poređiti i “suprotstavljati”, nalaziti se na pozicijama istovjetnosti i antiteze, što otkriva njihov neočekivan, van stiha nemoguć, “nov semantički sadržaj”.<sup>167</sup>

<sup>167</sup> J. Lotman, *Predavanja iz strukturalne poetike*, 102.

Jedno od obilježja arapskog jezika, posebno klasičnog, jeste relativna nerazvijenost zavisnosloženih subordinirajućih rečenica i preovladavanje nezavisnosloženih rečenica. Tanku vezu među njima grade koordinirajućí veznici koji, zapravo, naglašavaju njihovu naporednost. Kada se tome doda izuzetna sposobnost arapskog jezika za gotovo neograničeno jukstaponiranje na svim nivoima sintakse, onda je sasvim jasno, kako ističe Duraković, koliko su arabeska naporednost i fragmentacija u samoj duši ove kulture.<sup>168</sup> U skladu s tim, i poetska sintaksa kasida bošnjačkih autora na arapskom jeziku odlikuje se, prije svega, nezavisnosloženim rečenicama koje u međusobne odnose stupaju najčešće preko veznika *wa*, jednog od najfrekventnijih veznika u klasičnom arapskom jeziku, koji se prevodi kao *a* ili *i*, premda su njegove sintaksičke funkcije mnogo složenije i sadržajnije. Funkcija ovog veznika uvijek je težnja da se iskaže istovremenost radnji, bliskost stanja, te on često gradi rečenice stanja koje u bosanskom jeziku prevodimo kao prilog sadašnji. Rečenicom koja slijedi nakon veznika *wa* također se pojačava smisaona hermetičnost dijela stiha koji prethodi vezniku, ali se istovremeno naglašava naporednost iskazanih stanja ili radnji. Kao primjer navest ćemo sljedeći bejt Hasana Bosnevića:

و يسجد تحت العرش لله حامدا و يرفع رأسا و هو لله شاكرا<sup>169</sup>

*On ničice past će pod Prijestoljem Božijim, zahvaljujući.*

*I glavu će podići, zahvalu Allahu upotpunjujući.*

Navedeni bejt odnosi se na zauzimanje Poslanika, a. s., na Sudnjem danu za njegove sljedbenike kod Uzvišenog Boga. Iako stanje poniznosti u svrhu molbe i traženja oprosta prethodi njegovu podizanju glave, što se može tumačiti kao fizičko i duhovno približavanje Poslanika, a. s., Božijoj prisutnosti, ta dva stanja u ovom bejtu ostvaruju korelaciju na istoj razini, što je vrlo znakovito iskazano vezivanjem između akuzativa stanja (*hāl*) i participa aktivnog kao rečeničnih korelata. Pri tome je snažno izražena naporednost i funkcionalna poistovjećenost koju markira veznik *wa* i isto glagolsko vrijeme na početku oba polustiha.

<sup>168</sup> Upor.: E. Duraković, *Orijentologija...*, 27.

<sup>169</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 15b.

Inače, kao jedan od načina kojim se izražava naporednost u arapskom jeziku koristi se jukstaponiranje niza riječi ili čak i dugog niza rečenica, kojem su inače vrlo skloni govornici arapskoga jezika. Zahvaljujući tom prisajedinjavanju jednih drugima, riječi i rečenice stoje “u potpunoj naporednosti, bez sintaksičkog potčinjavajućeg odnosa kakav inače izražavaju zavisnosložene rečenice”.<sup>170</sup> Primjera jukstaponiranja u kasidama Bošnjaka na arapskom jeziku imamo dosta, a navest ćemo samo neke:

يقال اليه اشفع تشفع و سل تنل و قل ما تشا فالله ذو الطول غافر<sup>171</sup>

*Reći će mu se: Zauzimaj se, posreduj, moli i darivaj!*

*Reci šta želiš, uistinu je Allah Onaj koji daruje i grijeha prašta!*

(Hasan Bosnevi)

هو البرّ نجل الصادق ابن محمد  
نتيجة زين العابدين المفدّل  
ابو الحسن الاسنى العريض الذى علا  
و لقب زين الدين قدر له على<sup>172</sup>

*On čestiti potomak Iskreni sin Muhammeda je*

*Unuk njegov Zejn al-Abidin odabrani je.*

*Otac Hasana koji se na prostrane i visoke položaje uzdigao*

*Nazvan ukrasom Vjere kao i što mu ime veličanstveno je.*

(Hasan Bosnevi)

U formiranju poetske sintakse u kasidama veznik *wa* ima još jednu, u estetskom smislu vrlo značajnu funkciju. Naime, frekventnost veznika *wa* učestvuje u građenju eufonije, koja utječe na intenzitet emocija kod čitaoca, te se postiže osjećaj harmoničnog i simetričnog organiziranja stihova u kasidi. Ovo je naročito izraženo u dijelu kaside u kojem pjesnik izriče molbe Uzvišenom Allahu i blagoslov Njegovom Poslaniku, a. s., jer to su mjesta na kojima se naročito trudi da što ljepše i snažnije izrazi svoje emocije i da ih kao takve prenese na čitaoca ili slušaoca. Njegove emocije u tom dijelu kaside kulminiraju i prelijevaju se na recipijenta, te se pjesnik

<sup>170</sup> E. Duraković, *Stil kao argument...*, 169-170.

<sup>171</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 15b.

<sup>172</sup> MGK, Ali Emiri Arabi 2462, fol. 14b-15a.

služi onim jezičkim sredstvima koja mu omogućavaju da na što bolji način prenese svoje osjećaje na recipijente poezije, pri čemu ponavljanje veznika *wa* ima vrlo značajnu ulogu.

و صن عن عمى الأهوى عيون قلوبنا و سقى لحمى تقواك انفسنا قسرا  
 و جد بأمان المؤمنين جميعهم و ساعدهم باللفظ فى ساعة العسرى  
 و صلّ على زين الوجود و نوره دواما صلاة بالسلام له تسرى  
 و آل هم سفن النّجاة لمن لجا و صحب نجوم فى العلا جاوزو النسرى<sup>173</sup>

*Sačuvaj oči i srca naša od sljepila strasti*

*I na duše naše spusti zaštitu od bogobožnosti,*

*I podari oprost svim vjernicima*

*I pomozim im blagošću u Času nevolje,*

*Blagoslovi ukras Bitka i Svjetla Njegova*

*Neprestanim blagoslovom i mirom obraduj ga,*

*I na potomke njegove koji su lađe spasa onome što utočište traži*

*I drugove koji su iznad sazviježđa Orla izdignuti.*

(Hasan Bosnevi)

U kasidama vrlo često nailazimo i na bejtove u kojima se ostvaruje koordinirajući odnos veznika *wa* na početku bejta i veznika *fa* u značenju *pa* ili *te*, *potom*, koji se uvodi na početku drugog polustihia. Ovakav odnos među veznicima gradi “prostor” jedne vrste uzročno-posljedične rečenice u kojoj veznik *wa* s početka iskaza ukazuje na uzrok, dok je u rečenici koja slijedi nakon veznika *fa* iskazana posljedica ili stanje koje je prouzrokovao neki događaj, situacija i slično, a što je navedeno u prvom dijelu bejta. Formiranje poetske sintakse na ovaj način najčešće se susreće u bejtovima koji sadrže pjesnikove savjete i moralne pouke upućene čitaocu. Ovakva poetska sintaksa zorno je prikazana u kasidi Abdullaha Bosnevija i to u onom dijelu kaside gdje pjesnik govori o ranijim poslanicima i njihovim najistaknutijim osobinama. Kao primjer izdvojili smo sljedeće bejtove:

<sup>173</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 2b.



وكن في علم حكم في الوجود مثل داود فتسمع من طيور الغيب اصواتا بالمانى<sup>174</sup>

*Prosuduj mudro o Bitku, poput Davuda,*

*Začut ćeš skrivenih ptica poj iz luga tajnovitoga.*

وخذ عن زكريا رتبة الملكية حقًا فشهد رأى عين كل شيء دونه فان<sup>175</sup>

*Od Zekerijaa uzmi stepen istinskog posjedovanja,*

*Vidjet ćeš okom suštine da sve osim Njega prolazno je.*

Treba reći da se u arapskom jeziku veznik *wa* često nalazi na početku rečenice, te se on pojavljuje ne samo kao stilem već i kao sintaksičko sredstvo čvrstog povezivanja rečenica, budući da arapska sintaksa, kako smo već naveli, nije bogata u obrazovanju složenih rečenica. Tako ovaj veznik u navedenim bejtovima kaside Abdullaha Bosnevija, koji su sastavni dio cijelog "poglavlja" o poslanicima, na određeni način vrši i funkciju konektora koji djeluje na "umrežavanje" bejtova posvećenih istoj temi.

Unutar bejtova, koji u većini slučajeva figuriraju upravo kao nezavisnosložene rečenice, primjećuje se i izuzetno velika razina sintaksičke slobode, koja se najviše ogleda u nepredvidivim premještanjima i rasporedima leksema u bejtovima što ponekad otežava razumijevanje. S jedne strane, ovakav stepen slobode u raspoređivanju leksičkog materijala u rečenicama često je u koliziji s pravilima klasičnog arapskog jezika. Katkad je gotovo neuhvatljiva shema po kojoj je pjesnik poredao riječi u određenom bejtu te su brojni primjeri izuzetno slobodnog rasporeda riječi u bejtovima. S druge strane, permutacijom jezičke jedinice iz položaja koji joj pripada u osnovnom gramatičko-semantičkom redu riječi pjesnik intenzivira višeznačnost ili naglašava određeno značenje riječi. Primjere inverzije i permutacija vidjet ćemo u sljedećim bejtovima:

و منه بمخصوص الشفاعة عمننا و في الحشر صير كل امر لنا يسرى<sup>176</sup>

<sup>174</sup> MGK, Carullah Efendi1032, fol. 328a.

<sup>175</sup> Ibid.

<sup>176</sup> Ibid.

*Za nas sve zauzimanjem njegovim posebnim  
Na Zborištu nam svako stanje učini lahkim.*

(Abdullah Bosnevi)

من بيننا تذهب الشركين وحدته نور الضحى لاح بالتوحيد فى الامم<sup>177</sup>

*Od nas idolopoklonstvo odstrani Njegova  
Jedinstvom narode sve obasja Svjetlost sunčeva.*

(Salahi)

لنا و لهم ما سرًا او ساء من جزا تماسى به آجالنا او تصابح<sup>178</sup>

*I nas i njih što veseli i žalosti  
Pred kraj života naših srest ćeš jutrom ili večeri.*

(Hasan Bosnevi)

U navedenim primjerima možemo uočiti da je raspored rečeničnih elemenata “nepredvidiv”. U nekim slučajevima dolazi do izmještanja elementa iz zavisne, subordinirane rečenice u prostor glavne rečenice i obratno. Također, organizacija unutar samih rečenica, bilo zavisne ili glavne, praćena je inverzijom i prekompozicijom elemenata, čime se odstupa od uobičajenog načina formiranja rečenica u arapskom jeziku.<sup>179</sup> Sve su ovo elementi koji doprinose da sintaksu u kasidama bošnjačkih autora na arapskom jeziku možemo okarakterizirati kao izuzetno slobodnu. Ta “sloboda” poetske sintakse uveliko podsjeća na razgovor u kojem je situacija uspostavljena tako da se ne zahtijevaju detaljna objašnjenja niti pravilan tok razmjene informacija, jer govornik i slušalac, odnosno pisac i čitalac, dijele isti kontekst koji upotpunjuje praznine koje se neizostavno pojavljuju u običnom govoru. Kaside Bošnjaka na arapskom jeziku u njihovoj osnovi možemo razumijevati kao jednu vrstu intimnog i iskrenog razgovora pjesnika s Uzvišenim Bogom, pjesnika s Poslanikom, a. s., ili pjesni-

<sup>177</sup> SYEK, Hacı Mahmut Efendi 2684, fol. 158b.

<sup>178</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 5b.

<sup>179</sup> Više o redu riječi u arapskom jeziku vidjeti: Amra Mulović, *Komunikacijski i stilski potencijal markiranog reda riječi u standardnom arapskom jeziku*, Orijentalni institut, Posebna izdanja XLVIII, Sarajevo, 2016, 20-23.

ka sa slušaocem odnosno čitaocem njegove poezije. Govornik i slušalac razumijevaju odnos između bazičnih elemenata izgovorenog u toj mjeri da ne postoji potreba za identifikacijom tog odnosa gramatički tačnom sintaksom, jer, kako to primjećuje Walter Andrews, “primarne motivacije sintakse koja se koristi jesu emocionalni stavovi”.<sup>180</sup>

Dijaloški odnos u kasidama nalazimo i u bejtovima Hasana Bosnevlja u kojima govori o Sudnjem danu i Poslanikovom, a. s., zauzimanju za vjernike. Onima koji dijele kontekst s pjesnikom, odnosno u dovoljnoj mjeri poznaju i razumiju tradiciju islamskog vjerovanja u Sudnji dan, fenomen zagovora Poslanika, a. s., kao i različite predaje o Poslaniku kao najljepšem izrazu Božije Milosti ljudima, raskrivaju se sva značenja koja pjesnik želi prenijeti, unatoč izraženoj lapidarnosti izraza, kao u sljedećim bejtovima:

وان ينادى اُمَّتى ربَّ اُمَّتى      و كلِّ بما يعنى من الامر حائر<sup>181</sup>

*Kad dođe Čas, dozivat će: Ummet moj, Gospodaru, ummet moj!  
Sve drugo tad bit će uniženo!*

و قل يا ارحم الرحماء يا من      بخلق لم يزل برًّا رحيمًا<sup>182</sup>

*I reci: O, Najmilostiviji!*

*O, Ti, Koji čovječanstvu milost uskratio nisi!*

Dijalog, kao i veliki broj pjesničkih obraćanja “nepoznatim recipijentima”, stvara izuzetne govorne situacije u kasidama. Krajnji cilj ovakvog uređenja poetskog teksta na mikroplanu opet nas dovodi do potenciranja emocionalnog naboja na kojem počiva sva arhitektonika religijske i te-savvufske poezije u orijentalno-islamskoj književnosti. Dijalošku atmosferu u kasidama znatno obogaćuje veliki broj retoričkih pitanja i obraćanja. Obrazlažući funkciju retoričkih obraćanja u književnosti, Marina Katnić-Bakaršić navodi da “direktno obraćanje i eksklamacija potenciraju

<sup>180</sup> Walter G. Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song – Ottoman Lyric Poetry*, University of Washington Press, Seattle, London, 1985, 29.

<sup>181</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 15b.

<sup>182</sup> Ibid., fol. 7b.

i afektivnost iskaza, dajući mu nerijetko nijansu patosa”.<sup>183</sup> Obraćanje u drugom licu također je oznaka emotivno angažiranog iskaza u kojem su i govornik i sagovornik aktivno uključeni u razgovor, a upotreba imperativa i vokativa najjasnije očituje pjesnikovu težnju da njegova kasida ne bude solilokvij već razgovor. U nekim tradicionalnim pjesničkim oblicima u srednjovjekovnoj i klasičnoj evropskoj književnosti, kao što su ode, poslanice i pjesme voljenoj ženi, upravo je “ti” ono što organizira verbalnu strukturu pjesme, prožimajući je emocijama – od molećive poniznosti do čistog divljenja – koje se prenose s pjesnika na čitaoca. Inače, lirska poezija svoj “predmet” često preobraća u svoga sagovornika, odnosno, pretvara “treće lice” u “drugo lice”, kako bi predmete objektivnog svijeta što neposrednije povezala sa svojim unutarnjim “ja”, te ih uvela u njegovu osjećajnu sferu i tako ih učinila predmetima njegovog htijenja. Na taj način snaga pjesničkog osjećanja preobražava se u jednu vrstu pokretačke energije, a lirski izraz dobiva izrazito apelativni karakter koji najčešće nosi obilježje intimizacije, te se ostvaruje isti neposredni odnos između pjesnika i predmeta koji nastanjuju svijet njegove pjesme.<sup>184</sup>

U kasidama na arapskom jeziku pjesnik se najčešće, a možemo reći i najrađe, obraća Uzvišenom Bogu, Poslaniku, a. s., prirodi i neživim predmetima, vjernicima, zaljubljenicima, pa čak i samome sebi. Odnos pjesnika prema onome o čemu ili kome pjeva kao i njegov odnos prema recipijentima njegove poezije iskazan je kroz dijaloge i retorička obraćanja kakve nalazimo u primjerima koji slijede.

### Obraćanje Uzvišenom Bogu:

الهي بمن انشأته غيث رحمة      علينا بها الاحاسن هام و هامر  
ايا ربنا يا ارحم الرحماء يا      كريم لديه الجود واف و وافر<sup>185</sup>

*Bože moj, tako Ti onog kog si Ti uzdigao kao oblak milosti  
Koji nas dobročinstvima obasipa i predvodi.*

<sup>183</sup> Marina Katnić Bakaršić, *Stilistika*, Ljiljan, Sarajevo, 2001, 319.

<sup>184</sup> Upor.: Z. Lešić, *Jezik i književno djelo*, 124.

<sup>185</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 16b.

*O, Gospodaru naš! O, Najmilostiviji!*  
*O, Plemeniti, čija darežljivost obilata je.*

(Hasan Bosnevi)

### Obraćanje Poslaniku, a. s.:

و جاهك يا من يستغاث بجاهه عظيم به غيث المكارم ماطر<sup>186</sup>

*Tvoje ti časti, o, ti, čijim ugledom pomoć se išće*  
*Uzvišenost tvoja poput kišnog oblaka darežljiva je.*

(Hasan Bosnevi)

ارحم لنا شافعا باللطف و الهمم وانصر بنا رافعا من ذلّة القدم<sup>187</sup>

*Smiluj nam se šefalukom sa blagošću i sigurnošću*  
*Izdizanjem nam pomози da u propast ne koračamo.*

(Salahi)

### Obraćanja ljudima, vjernicima i zaljubljenicima:

أيها الاخوان موتوا مودة قبل الممات و اتركوا دار الفنا و الباقيات الصّالحات<sup>188</sup>

*O, braćo, prije smrti umrite.*  
*Staništa prolazna za vječna dobra zamijenite.*

(Nihadi)

و صدحا بها يا صاد تروى بعذبها بها الصدح يروى حين يروى صادق<sup>189</sup>

*O, ti, što žedan si! Pjevajuć o njemu žeđ ugasit ćeš okusom tim*  
*Pjesma o njemu pjevača napaja sve dok je pjeva.*

(Hasan Bosnevi)

<sup>186</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 16a.

<sup>187</sup> SYEK, Hacı Mahmut Efendi 2684, fol. 158b.

<sup>188</sup> SYEK, Esad Efendi 3436-1, fol. 55b.

<sup>189</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 4b.

تَانَّ و لا تعجّل و عن سخط فغيب و عن جزع عن خلف و عدك مسجل<sup>190</sup>

*Strpljiv budi! Ne brzaj! Od gnjeva se udalji!*

*Kao i od nestrpljivosti, lažnih obećanja i njihova zanemarivanja!*

(Hatem)

Uz obilje primjera retoričkog obraćanja, u kojima se oslikava intenziviranje afektivnosti i lirski intimizacija poetskog teksta, u kasidama je česta i upotreba retoričkih pitanja, koja se, kako navodi Katnić-Bakaršić, u književnosti općenito, odlikuju specifičnom crtom. “Pored toga što njihovim ponavljanjem u tekstu počinje djelovati mehanizam rekurencije, ova pitanja mogu formirati svojevrsni okvir teksta, dolazeći kao inkoativna (početna) i finitivna (krajnja rečenica). Na početku teksta ili pasusa ta figura ima otvaračku funkciju, pobuđuje adresate da dalje prate tekst, dok na kraju teksta ima posebno zanimljivu dvojnost, budući da formalno završava tekst, a stvarno tek otvara mogućnosti za razmišljanje.”<sup>191</sup>

U kasidama bošnjačkih pjesnika retorička pitanja najčešće se koriste ukoliko se želi istaći neka moralno-didaktička poruka, savjet čitaocu-vjerniku ili, pak, imaju argumentativnu ili ubjeđivačku funkciju, kao u sljedećim primjerima:

و اتى على الاطلاق للناس مثله و كلهم فى قيد عجزهم اسرى<sup>192</sup>

*Kako može međ' ljudima neko njemu da nalikuje?!*

*Svi oni zarobljenici nemoći su vlastite.*

(Hasan Bosnevi)

و من مثل الذى فخر المرجى به لما حوى القدر الفخيما<sup>193</sup>

*Ko nalikuje onom s kojim se Onaj što nade ispunjava ponosi,*

*nakon što u njemu svu uzvišenost sjedini?*

(Hasan Bosnevi)

<sup>190</sup> SYEK, Aşir Efendi 305, fol. 109b.

<sup>191</sup> M. Katnić-Bakaršić, *Stilistika*, 276.

<sup>192</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 2a.

<sup>193</sup> *Ibid.*, fol. 7b.

كم ذا المنام و هذا النجم قارب ان يغيب و الفجر يبدو ناشر العلم<sup>194</sup>

*Koliko li ljudi spava dok zvijezde lagahno gasnu?!*

*A zora počinje širiti zastavu svoju!*

(Hasan Bosnevi)

Iako retorička pitanja zapravo nemaju niti trebaju odgovor ili, bolje rečeno, pjesnik/govornik ne traži od čitaoca/slušaoaca odgovor na njih, po čemu donekle sliče i izjavnoj rečenici, upotreba retoričkih pitanja izvrstan je način za inkorporiranje samog čitaoca u traganjima za potencijalnim odgovorima. S druge strane, ovakvim postupkom pjesnik pokazuje da njegova kasida niti on sam ne pretendira ni na konačnost forme niti na definitivnu ili isključiv odgovor, već se pred čitaocem raskriljuje cijelo prostranstvo mogućih tumačenja, odnosno širok spektar odgovora.

### *Stilogenost kaside*

Stilistika kao nauka koja između ostalog proučava afektivne elemente u jeziku, odnosno one elemente koji stoje u službi izražajnog a ne pojmovnog sadržaja i koji se mogu shvatiti kao neobavezni, analizira ekspresivna sredstva jezika kao sistema sa stanovišta njihovog afektivnog sadržaja, tj. izražavanja emocionalnosti pomoću jezika, te utjecaj jezika na emocije. Primijenjeno u nauci o književnosti, stilistika istražuje i analizira jezik književnog djela s obzirom na njegovu stvaralačku ulogu i na njegovo značenje u cjelokupnoj strukturi djela, a ekspresivna sredstva u jeziku književnog djela imaju svoje stilističke vrijednosti ne sama po sebi već jedino s obzirom na svoju funkciju u cjelini djela.<sup>195</sup> Arapska stilistika (*‘ilm al-balāġa*) konstituirala se kao znanost koja se bavi stilom u domenu jezika kao i raznovrsnim jezičkim sredstvima koja služe toj namjeni. Njen zadatak oduvijek je bio, a i danas je najčešće, da pazi na formalnu i logičku tačnost izražavanja, ali i na to da između raznovrsnih mogućih načina toga izražavanja odabere onaj najjasniji i najljepši. U arapskoj stilistici vodi se računa o ulozi pojedinačne riječi i to u prvome redu njenom obliku, a tek

<sup>194</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 21a.

<sup>195</sup> Z. Lešić, *Jezik i književno djelo*, 151.

potom i o njenom značenju. Stilistički pristupi u proučavanju književnog stvaralaštva, na koje nailazimo u arapskoj literaturi, uglavnom su tradicionalno filološki. Međutim, premda je književno djelo prije svega ostvareno u jeziku, ono se nikako ne može poistovjetiti isključivo s jezičkom strukturom te se ni proučavanje književnog djela ne smije podvesti samo na njegovu jezičku organizaciju. Time se djelo reducira, a njegova ljepota skrnavi.

Poetska forma kaside izuzetno je pogodna za analize u skladu s modernim stilističkim metodama, koje mogu vrlo dobro afirmirati ovu poetsku vrstu u savremenom dobu. Pjesma, odnosno kasida, prije svega, može poslužiti kao sjajan primjer opozicije dvaju polova: neutralnog i stilskog. Tako je ono što je u jeziku za gramatičara besmisleno, dakle semantički i gramatički devijantno, za pjesnika sasvim opravdano, štaviše i inspirirajuće. Upravo na “kršenjima” semantičkih i drugih zabrana prirodnojezičke upotrebe počivaju osnovna pjesnička sredstva, tropi i figure.<sup>196</sup> Takav pjesnički jezik djeluje na temelju uključivanja, polazi od stvarnog značenja riječi kao leksičke jedinice, te je stavlja u kontekst u kojem se njena višeslojnost značenja pokazuje na temelju njene semantičke udaljenosti od zbiljskog, tj. pozicionog značenja.

Činjenica da tekst jedne kaside dijeli dosta stilskog instrumentarija i organizacijskih načela s drugim tekstovima ni u kom slučaju ne ukida njenu jedinstvenost, jer se ona i ne ostvaruje na razini strukturnih sastavnica, nego na razini strukture kao mreže odnosa. Stoga kasidi treba prići kroz analizu odnosa pjesničkog izraza, odnosno toga koliko, zapravo, pjesnik svojim izrazom doprinosi obogaćivanju ili osiromašenju sadržaja misli, a potom i kroz analizu načina izražavanja pjesničke individualnosti pri upotrebi stilskih figura, koja se ogleda u oživljavanju zadanog figurativnog modela, tj. u funkcionalnoj vrijednosti datih figura. Pri tome, funkcionalna vrijednost stilema i figura kao njihovog integralnog dijela čini *stilogenost*, koja bi u skladu s navedenim sačinjavala umjetničko djelovanje datog izraza, njegovu primjerenost kontekstu i “unikatnost” u tom kontekstu.<sup>197</sup>

<sup>196</sup> Navedeno prema: M. Katnić-Bakaršić, *Stilistika*, 32.

<sup>197</sup> Upor.: Miloš Kovačević, *Gramatika i stilistika stilskih figura*, Književna zajednica Drugari, Sarajevo, 1991, 29.



U tumačenju i analizi stilogenosti kasida na arapskom jeziku uzeli smo u obzir u prvom redu pjesnikov svjesni odabir izražajnih sredstava s estetskim ciljem, a potom i sve misaono-emocionalne elemente izražajnosti njegovog poetskog jezika koji su u tijesnoj vezi s otkrivanjem, odnosno interpretacijom sadržaja. Imajući to u vidu, kroz istraživanje i rekonstrukciju tipičnih jezičko-stilskih sredstava i njihovih karakterističnih svojstava moći ćemo govoriti i o tipičnom stilu ovih kasida.

### *Frekventne stilske figure*

Kada se riječi nađu u pjesmi, one se obremenjuju značenjem do najvišeg mogućeg stepena. Lirska poezija, u koju možemo ubrojiti i kaside bošnjačkih autora na arapskom jeziku, odlikuje se bogatstvom tropa, zvukovnih i intonacionih figura, ritmičkom i melodijskom organizacijom, ukratko – primatom poetske funkcije. Tropi, ponavljanja, paralelizmi i slična stilska sredstva u književnoj strukturi nastaju, kako kaže Lotman, upravo kao posljedica mogućnosti u jeziku da jedan te isti iskaz ima više od jedne funkcije u strukturi značenja u kojoj se pojavljuje. Tako dva formalno slična ili istovjetna elementa mogu biti značenjski različita ili suprotna, a dva značenjski slična ili istovjetna elementa mogu biti formalno različita ili suprotna.<sup>198</sup>

Poetski jezik posjeduje brojna izražajna sredstva za predstavljanje stvarnosti, među kojima su najznačajnije stilske figure, o čijem značaju ne govori samo književna tradicija nego i čitalačko iskustvo. U književnoj tradiciji one su oduvijek bile načini da se govor dodatno ukrasi, kako bi on u nekim slučajevima bio uvjerljiviji (retorika), a u drugima ljepši (poetika). Iskustvo također svjedoči da figure uvijek nešto čine; one u književnom tekstu nikako ne mogu ostati nezamijećene, pa zato postižu sad onakve, sad onakve efekte. One čak ne mogu biti ni same sebi svrha, jer bivaju upotrijebljene unutar diskursa koji ima smisla, pa tako tome diskursu pridaju neku kvalitetu ili neko značenje, postižući efekte kojima možda i

<sup>198</sup> Upor.: Novica Petković, "Principi Lotmanove strukturalne poetike", u: J. Lotman, *Pre-davanja iz strukturalne poetike*, 25.

ne teže.<sup>199</sup> Između onoga što je pjesnik *napisao* i onoga što je *mislio* stvara se prostor koji, kao i svaki drugi prostor, ima svoj oblik. Gérard Genette ovaj oblik naziva “figurom”, te ističe kako “ima onoliko figura koliko se može pronaći formi za taj prostor smešten između linije označioca i linije označenika”.<sup>200</sup> O važnosti koju u savremenim tumačenjima književnosti imaju stilske figure kao temeljna sredstva izražajnosti pjesničkog jezika dovoljno svjedoči termin koji uvodi Škreb, nazvavši ih, umjesto stilskim figurama, “mikrostrukturama stila”.<sup>201</sup> Upravo zbog njihove važnosti, nastao je i veliki broj definicija stilskih figura koje su na neki način sažete u sljedećem: “Figure su autoreferencijalna čvorišta teksta, mjesta na kojima on ukazuje na sebe kao tekst. Književni tekst pomoću figura također ukazuje na vlastitu literarnost, slično kao što naučni citat služi naučnom tekstu da autoreferencijalno ukaže na vlastitu znanost.”<sup>202</sup>

U arapskoj stilističkoj tradiciji stilske figure imenuju se terminom “ukrasi” (*al-muḥassināt* ili *al-badā’i*) i uglavnom su vezane za jezik poezije u kojoj je njihov utjecaj na stilogenost književnog artefakta najizrazitiji. Kao takve prepoznajemo ih i u kasidama Bošnjaka na arapskom jeziku koji u stvaranju i osnaživanju stilogenosti kasida koriste različita stilska sredstva, od figura ponavljanja, antiteze, simplehe, paronomazije, opisa, do krunskih tropa – metafore i simbola. Međutim, iako u ovim kasidama prepoznajemo dosljedno poštivanje forme arapskog pjesništva (strukturu bejta, istovjetnost poetskih metara, princip arabeskog strukturiranja i tako dalje), u pogledu njihove stilogenosti nesporan je i daleko snažniji utjecaj *Kur’ana* kao Uzora stilogenosti.

Naime, pored “rezervoara motiva” arapske tradicije o kojem govori Duraković,<sup>203</sup> pjesnici kasida na arapskom jeziku izdašno su zahvatali i iz rezervoara kur’anske tradicije, pa tako u kasidama dominiraju elementi stilizacije i ekspresivnosti izraza koji se nalaze i u *Kur’anu*, uz aluziju i

<sup>199</sup> Pavao Pavličić, “Stih i figure” u: *Tropi i figure*, uredile: Živa Benčić i Dunja Fališevac, Zavod za znanost o književnosti, Zagreb, 1995, 346.

<sup>200</sup> Žerar Ženet, *Figure*, prevela Mirjana Miočinović, Vuk Karadžić, Beograd, 1985, 51.

<sup>201</sup> Škreb – Stamać, *Uvod u književnost*, 234.

<sup>202</sup> M. Katnić-Bakaršić, *Stilistika*, 304.

<sup>203</sup> E. Duraković, *Orijentologija...*, 279.

različite vrste citatnosti kur'anskog teksta, o čemu ćemo također govoriti nešto kasnije u ovome radu.

Među figurama kojima se postiže kontinuitet i intenzifikacija osjećanja u kasidama bošnjačkih autora prisutni su **različiti oblici ponavljanja (takrār)**.<sup>204</sup> Ponekada je to uzastopno ponavljanje veznika ili istih jezičkih jedinica koje vrlo često variraju u značenju, odnosno pjesnik koristi više značenja koja određena riječ nosi u sebi, sve do ponavljanja cijelih bejtova. Formule ponavljanja kakve koriste naši autori umnogome odgovaraju podjeli Ibn Rašīqa koji navodi tri različite tehnike, odnosno tri kategorije ponavljanja: 1. ponavljanje pojedinih riječi ili imena u svrhu naglašavanja ili određene izražajnosti, 2. korištenje ponovljenih fraza kao svojevrsni refren obilježavanja završetka određenog segmenta, 3. ponavljanje paralelnih riječi ili fraze na početku bejta.<sup>205</sup>

Ponavljanje riječi ili grupe riječi vrlo je često u različitim pozicijama u tekstu, pri čemu se “pojačava izražajnost riječi u kontekstu gdje se ona javlja”.<sup>206</sup> Ova vrsta ponavljanja odgovara **simplohi (taṣḍīr)** – stilskoj figuri ponavljanja, u kojoj se podrazumijeva da se neka riječ s početka izraza ponovi u istom ili sličnom obliku na njegovom završetku.<sup>207</sup> Kod stiha, što zatičemo i u bejtovima naših kasida, to ne mora biti riječ sa samog početka, može ona biti i iz njegove sredine ili, pak, s kraja prvog, odnosno s početka drugog polustiha, dok ponovljena riječ mora stajati na njegovom završetku, kao u sljedećim bejtovima.

### **Ponavljanje posljednje riječi u prvom i drugom polustihu:**

بسادات عادات له في مجاور يفوز بما يرجوه منه المجاور<sup>208</sup>

<sup>204</sup> Duraković ističe da su ponavljanja “jedno od fundamentalnih svojstava priča u kulturama koje ne znaju za pismenost, jedan od fundamentalnih estetskih postupaka. (...) Različite aliteracije, ponavljanja slogova u rimi, metrički fenomeni – sve to čini osnovu svekolike poezije, gdje se pojedini stihovi ogledaju jedni u drugima i ponavljaju u određenim uzorcima”. Više o ovome vidjeti: E. Duraković, *Orijentologija...*, 24.

<sup>205</sup> Navedeno u: J. S. Meisami: *Structure and Meaning...*, 287.

<sup>206</sup> Antica Anoš, *Osnove lingvističke stilistike*, Školska knjiga, Zagreb, 1972, 68.

<sup>207</sup> Vidjeti: P. Pavličić, *Stih i figure*, 358.

<sup>208</sup> SYEK, Sütülce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 15a.

*Lijepom praksom njemu bliskih,  
postići će što poželi ko mu se približi.*

(Hasan Bosnevi)

### **Ponavljanje prve i posljednje riječi u istom polustihu:**

شهود على صدق كشمس شهده...<sup>209</sup>

*Posvjedočena mu je iskrenost poput sunca očita...*

(Hasan Bosnevi)

### **Uzastopno ponavljanje riječi:**

و سل سل جميع السؤل عند ضريحه تصيب خير مبقى سئل لك سل سل<sup>210</sup>

*Upitaj, upitaj za sva pitanja kod mauzoleja njegova!*

*Zadobit ćeš dobra vječna, pravo je tvoje da pitaš pa upitaj, upitaj!*

(Hasan Bosnevi)

على على الكل آل المصطفى ورقوا...<sup>211</sup>

*Uzvisila se uzvisila se nad svim porodica Odabranog ...*

(Hasan Bosnevi)

صلوة من مقام الاقدام الاعلى على ختم رسولها سمى جمع جمع نور امكان<sup>212</sup>

*Neka je blagoslov s Mjesta Najuzvišenijeg*

*na Pečat Poslanika, obasutog potpuno svjetlošću mjesta tog!*

(Abdullah Bosnevi)

Nerijetko u kasidama naših autora zatičemo i ponavljanje neke riječi ili cijele fraze koja se uvodi na početku nekoliko bejtova koji slijede u nizu, što odgovara stilskoj figuri **anafori**, koja podrazumijeva ponavlja-

---

<sup>209</sup> SYEK, Sütllüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 15a.

<sup>210</sup> MGK, Ali Emiri Arabi 2462, fol. 15b.

<sup>211</sup> SYEK, Sütllüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 8a.

<sup>212</sup> MGK, Carullah Efendi 1032, fol. 329a.

nje iste riječi ili grupe riječi na početku dviju ili više rečenica, dvaju ili više stihova i koja uvjetuje specifičnu ritmiziranost i pojačanu retoričnost teksta.<sup>213</sup> Ponavljanjem i prepoznatljivošću početka bejta budi se dodatna pažnja čitaoca za iskaz koji slijedi; sam iskaz i osjećanja iskazana u bejtu se intenziviraju, a ritam kaside postaje “življi”. Jedan od takvih primjera su počeci, odnosno prvi polustihovi bejtova u nizu, a u kojima Hasan Bosnevi opisuje neke od osobina Ebu Bekra. U ovom slučaju, svaki bejt uvodi se veznikom *wa* i upitnom partikulom *man* (ko):

و من وقر الايمان وسط جنانه ...

و من حسب الفاروق من حسناته ...

و من هو للقرآن اول جامع ...<sup>214</sup>

*Onaj koji je u duši svojoj Vjeru pravu uznosio (...)*

*Onaj što mu je razlikovanje istine od laži u dobra djela upisano (...)*

*Onaj koji je Kur'an prvi sabrao (...)*

Na temelju svih navedenih primjera uočavamo da ponavljeni motiv, pored toga što se uvijek nanovo kontekstualizira, svaki put biva obogaćen nekim novim detaljem. Na taj način, kako kaže Duraković, “elementi ponavljanja kompozicije diferenciraju se poziciono i nikada nisu isti, čak i kada su leksički ili sintaksički istovjetni: pozicionim diferenciranjem, oni stalno povećavaju svoju semantičku aktivnost. Istovremeno, ponavljajući se na ovakav način, ti elementi ne djeluju samo estetski, već preko toga stvaraju naročitu koncentraciju misli ili istrajno markiraju ideju zastupljenu u motivu koji se, s obzirom na učestalo ponavljanje, postavlja kao provodni motiv”.<sup>215</sup> U skladu s navedenim definiranjem “provodnog motiva”, u kasidi Hasana Bosnevija posvećenoj Poslaniku, a. s., razumijevamo i njegovo kontinuirano ponavljanje na kraju svakog bejta koje sačinjava izvedenica iz konsonantskog korijena *sry* (putovati noću, prelaziti,

<sup>213</sup> Upor.: M. Katnić-Bakaršić, *Stilistika*, 314.

<sup>214</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 3b.

<sup>215</sup> E. Duraković, *Stil kao argument...*, 161.

raširiti se, itd.),<sup>216</sup> čime sasvim očito motiv Poslanikova Noćnog putovanja – ‘*Isrā*’ uvodi kao provodni motiv kaside. Također, ranije smo već spominjali refren u Nihadijevoj poemi u kojem pjesnik blagosilja Poslanika, a. s. Ponavljanje ovog refrena nakon svake strofe kroz cijelu poemu povezuje tekst ponavljanjem jezičkih jedinica, ali istovremeno obavlja i smisaono povezivanje, jer se pojavljuje kao retoričko obraćanje u vezi s pozivanjem na blagoslov i zahvalu Poslaniku, a. s. Slijedeći različite kuplete, refren sve vrijeme dobija različitu semantičko-emocionalnu obojenost u bezbroj nijansi, pokazujući nam sasvim jasno da postoji korelativnost i jedinstvena organska povezanost među dijelovima teksta.

Iz svega navedenog možemo zaključiti da su figure ponavljanja u kasidama izuzetno značajne kao konektori teksta, te da se javljaju kao osnovna sredstva rekurencije teksta, odnosno povezanosti teksta putem ponavljanja jezičkih jedinica. Ove figure nijednog trena ne gube na svojoj stilogenosti, već “one uvijek označavaju skretanje poruke na samu sebe u cilju stvaranja začudnosti, a time i realizacije estetske ili argumentativne funkcije”, kako to za figure ponavljanja u svojoj *Stilistici* kaže Katnić-Bakaršić.<sup>217</sup>

S ciljem stvaranja i naglašavanja određenog kontrasta u iskazu, pjesnici vrlo često koriste i **antitezu** (*tibāq*) u kojoj su antonimi iskazani kao dva glagola, dva imena, dvije partikule ili različite vrste riječi. Međutim, antiteza se ne može posmatrati samo u navedenim okvirima, već se prije svega mora povinovati “zahtjevu logičke suprotstavljenosti dvaju pojmova”.<sup>218</sup> U tom smislu, bliska nam je definicija antiteze kao figure navođenja suprotnih pojmova, a na susjednim pozicijama, kako je određuje Kovačević.<sup>219</sup> Riječ se postavlja uz drugu riječ suprotna značenja radi isticanja izražajnosti i kontrasta. Najčešće su to dvije lekseme i sintagme, ali se antitetičnost ostvaruje i na razini više rečenica, a moguća je i na širem, tekstovnom planu. Isticanje kontradiktornosti suprotstavljanjem antonima u polustihovima ili u cijelom bejtu, u kasidama možemo razlikovati na dvjema razinama, a to su: antiteza na razini riječi ili sintagme i antiteza na razini rečenice.

<sup>216</sup> Moguća značenja glagola i izvedenica iz ovog korijena vidjeti u: T. Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, 646.

<sup>217</sup> M. Katnić-Bakaršić, *Stilistika*, 275.

<sup>218</sup> M. Mujić, *Tropi i figure u arapskoj stilistici*, 142.

<sup>219</sup> M. Kovačević, *Gramatika i stilistika stilskih figura*, 24.

Prvi način kontrastiranja riječi ili sintagme podrazumijeva upotrebu dvaju ili više međusobno oprečnih, suprotnih pojmova, odnosno riječi ili izraza, bili oni imenske ili glagolske prirode. Iz obilja primjera s uvođenjem antonima izdvojili smo sljedeći primjer, koji nam se činio naročito zanimljivim, jer je korelativnost antitetičkih parova naglašena njihovom oblikovnom i ritmičkom bliskošću:

و كم نعمة كافي بها عنهم مانع و كم نعمة وافى بها منه مانع<sup>220</sup>

*Kol'ka li je kazna dostatna za onog ko uskraćuje!*

*Kol'kom li je blagodati opskrbljen onaj koji daruje!*

(Hasan Bosnevi)

Kada je riječ o antitezi koja se ostvaruje na razini rečeničnog iskaza, onda govorimo o “situaciji” u kojoj je semantika i struktura iskaza u jednom polustihu kontekstualno u suprotnosti s iskazom u drugom polustihu. U kasidama Bošnjaka na arapskom jeziku taj odnos se vrlo rijetko ostvaruje na razini dva bejta, što je sasvim i razumljivo uzmemo li u obzir naglašenu i uvijek potenciranu neovisnost i samostalnost bejta u orijentalno-islamskoj poetskoj tradiciji. Antiteza na sintaksičkoj razini ostvarena je, između ostalih, i u sljedećim bejtovima:

ما با لتنفّس مصباح النجوم طفت انفاص صبح تبدى با بتسام فم<sup>221</sup>

*Svjetlost zvijezda polahko gasne*

*Dok duše jutarnje bivaju nasmijane.*

(Hasan Bosnevi)

و يا ربح من دانو النفوس بهديه و يا خسر قوم جانبوا لنهجه خسر<sup>222</sup>

*Kolike li dobiti za onog ko Njegovu Uputu slijedi!*

*Kolike li propasti narodu koji se od nje okrene!*

(Hasan Bosnevi)

Pored antitetičnosti, drugi karakter korelacije koja se ostvaruje u tekstu jeste približavanje, poistovjećivanje ili spajanje elemenata u tekstu. Ova

<sup>220</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 4b.

<sup>221</sup> Ibid., fol. 22b.

<sup>222</sup> Ibid., fol. 2a.

vrsta odnosa korespondira s **figurom poredenja** (*tašbīh*), koja se ubraja u najraširenije i najomiljenije mikrostrukture pojačavanja afektivnosti izražaja. Poređenjem se spajaju pojmovi iz dvaju različitih svjetova. I dok jedan od tih pojmova odiše afektivnošću, “drugi mu se nadaje upravo zbog toga što je i za pjesnika i za čitaoca pun posve određene afektivnosti”.<sup>223</sup>

Figura poredenja dominirala je kasidama prijeislamskog razdoblja. Prijeislamski pjesnik u svojim kasidama kao konstituente poredenja uvođio je samo “najbolje segmente” svoga realnoga svijeta, one koji pojačavaju dojam o realističnosti usred koje se nalazi i njegov objekt poredenja – kao najbolji “predstavnik” te realnosti.<sup>224</sup> Međutim, promjene konteksta i perspektiva u kojima se ostvaruje književnost rezultirale su i različitim upotrebama stilskih sredstava. Kako sadržajnim svijetom islamske religijske/tesavvufske kaside ne vlada materijalističnost i realističnost, tako su manje prisutna i stilska sredstva koja iskazuju takva značenja, a potreba za nekim drugim sredstvima koja će biti u stanju iznijeti nova značenja sve je izražajnije. U tom kontekstu možemo zaključiti da i u kasidama Bošnjaka na arapskom jeziku figura poredenja gubi na značaju, a umjesto poredenja prostorom te poezije sve više ovladava metafora. Poređenje kakvo nalazimo u ovim kasidama prije svega ima spoznajni karakter, pri čemu značenje predmeta postaje određenije, konkretnije, jasnije, bez obzira da li se samo precizira ili intenzivira. Predmeti se u tom procesu mogu dovoditi u vezu bilo po sličnosti bilo po logičkoj zavisnosti, a što je slika iskazana poređenjem impresivnija to je snažnije i njegovo djelovanje na čitaoca.<sup>225</sup>

Prema pravilima klasičnog arapskog jezika i bošnjački autori tvore poređenje koje se sastoji od tri elementa: ono što se poredi, ono s čime se poredi i partikula *ka* (ك) ili *mitla* (مثل). Nekada poređenje nosi značenje smisla cijelog bejta, a nekad je to odnos samo dviju riječi ili, pak, dviju sintagmi, kao u sljedećim primjerima:

و عن يده الطولى سيجزى اياديا و ليس كمثل الله للخير جازح<sup>226</sup>

<sup>223</sup> Z. Škreb: “Mikrostrukture stila i književne forme”, u: Škreb – Stamać, *Uvod u književnost*, 259.

<sup>224</sup> Opširnije o figuri poredenja u arapskoj prijeislamskoj poeziji vidjeti: E. Duraković, *Orijentologija...*, 132-176.

<sup>225</sup> Upor.: Z. Lešić, *Jezik i književno djelo*, 296- 299.

<sup>226</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 3b.



*Darežljivost njegova ispunit će ruke mnoge*

*A nema nagrade kao Allahova što je za dobra činjenje.*

(Hasan Bosnevi)

و عمّ اخ يحنو اليه كوالد شفيق لديه يعدل الروح طفله<sup>227</sup>

*Tako ti amidže i brata mu kojega je štitio kao otac*

*Brižan i pravedan s djetetom svojim.*

(Hasan Bosnevi)

و جمع بدور في سماء رياسة كشمس بها الدنيا تنير باشراق<sup>228</sup>

*Svaki od njih pun je mjesec na nebu*

*Poput sunca čiji sjaj svijet obasjava.*

(Hasan Bosnevi)

و ادمع طلّ فوق ريحان عارض كما نضع الكافور في المسك ناضح<sup>229</sup>

*Suze rosne preko planinskog bosiljka se prosipaju*

*I kao kiša kamforovo drvo mirisom ga natapaju.*

(Hasan Bosnevi)

فجمع الخاتم جمعا حوى أذواق نبأ فأذواق النبوات له كانت كاركان<sup>230</sup>

*Pečat Poslanika obuhvatio je predokuse<sup>231</sup> vjerovjesništva*

*Pa kušanja vjerovjesništva davnih bijahu mu poput oslonaca.*

(Abdullah Bosnevi)

<sup>227</sup> SYEK, Sütüce Dergahi Elif Ef. 101, 18a.

<sup>228</sup> M. Handžić, *Teme iz književne historije*, Izabrana djela, knjiga I, 389.

<sup>229</sup> SYEK, Sütüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 6a.

<sup>230</sup> MGK, Carullah Efendi 1032, fol. 328a.

<sup>231</sup> Riječ “predokus” uvedena je ovdje s obzirom na arapski pojam *dawq* (okus, kušanje) koji sufi je često koristili da bi označili izravnost srčanog znanja nasuprot razumskom znanju. U sufijskoj terminologiji *dawq* označava plodove otkrovenja iznenadnih stanja duše koja zadese sufiju. Čistoća njegovog djelovanja nužno iziskuje “kušanje značenja”. Opširnije o ovome vidjeti: El-Kušejri, *Kušejrijeva poslanica o tesavvufskoj znanosti*, prijevod Sabahudin Skejić, Bookline, Sarajevo, 2006, 53-54.

Naročito izraženu upotrebu figure poređenja u načinskim ili poredbenim rečenicama nalazimo u kasidi Abdullaha Bosnevija. Naime, u dijelu kaside u kojem se govori o Božijim poslanicima i njihovim osobinama pjesnik koristeći figuru poređenja upućuje vjernike da se svojim ponašanjem i razvijanjem dobrih osobina nastoje približiti stepenu poslanikâ. Njegovo poređenje dodatno osnažuje navođenje ličnih imena poslanikâ, što neizostavno djeluje i na čitaoca, pojačavajući kod njega dojam istinitosti i neprikosновенosti pjesničkog iskaza. Kao primjer navest ćemo samo nekoliko stihova:

و طهر روحك عن ملبس الحس كادريس تكن قطبا لافلاك تكن شمسا لا مكان  
 كابر اهيم ان شئت لباس الخلة حقًا تكن في مظهر الرحمان ذا وجد و هيمان<sup>232</sup>

*Očisti dušu svoju od odjeće čulnosti poput Idrisa*

*Bit ćeš zvijezda na svodu nebeskome, bit ćeš sunce u sjaju žarkome.*

*Kao Ibrahim, ako želiš, odjeću ljubavi istinske*

*Bit ćeš pred pojavnošću Milostivoga u zanosu ljubavi duhovne.*

U prijeislamskoj i klasičnoj arapskoj kasidi, uz figuru poređenja pjesnik je intenzivno koristio i **figure opisa (wasf)** koje se, kao i poređenje, odlikuju realističnim predstavljanjem artefakta.<sup>233</sup> Opis (*wasf*) ne treba razumijevati isključivo kao pjesnikov pokušaj slikovitog izražavanja mimetičke slike objekta. On je, prema riječima Akiko Motoyoshi Sumi, mnogo više od toga jer na neki način, bilo to psihološki, duhovno ili simbolički, *wasf* konceptualno formira i “razmiče” prostor metafori. Namjera metaforičnosti opisnih odlomaka dolazi na vidjelo u strukturalnom i tekstualnom kontekstu cijele kaside. Stoga je uloga opisa u kasidama mnogo važnija i nadilazi puko opisivanje nekog predmeta, pojave ili događaja.<sup>234</sup>

Opisi, onako kako su upotrijebljeni u kasidama bošnjačkih pjesnika na arapskom jeziku, prvenstveno uvode stvarnost u poetski tekst i stvaraju osjećaj dokumentarnosti i referencije. Pri tome do izražaja snažno dolazi

<sup>232</sup> MGK, Carullah Efendi 1032, fol. 328a.

<sup>233</sup> Upor.: E. Duraković, *Orijentologija...*, 140.

<sup>234</sup> A. M. Sumi, *Description in Classical Arabic Poetry: Wasf, Ekphrasis, and Interarts Theory*, Brill Leiden, Boston, 2004, XII.

“segmentiranost opisa” kao njegova temeljna osobina prema kojoj se on “može bilo kada zaustaviti, a mogao bi se i dalje obogaćivati”.<sup>235</sup> Opisi su ovdje vrlo kratki, skoro kao natuknice koje se odnose na određeni događaj ili pojavu, ali uvijek u vrlo snažnoj vezi s osnovnom temom kaside, pridonoseći, između ostalog, i njenoj uvjerljivosti. Može se reći da se opisi u tekstu ovih kasida zadržavaju na razini topografije kao “prirodnog početnog oblika figuriranja misli”.<sup>236</sup> Ipak, oni se od uobičajene topografije razlikuju prema pjesnikovoj upotrebi različitih figura, poput poređenja, metafore, hiperbole i drugih, kojima se naglašava estetska vrijednost teksta.

Kao ilustraciju navest ćemo dio iz kaside Hasana Bosnevića, posvećene Hamzi, u kojem pjesnik kazuje o nekim Hamzinim postupcima prije i tokom Bitke na Bedru. Prema historijskim izvorima, ujutro uoči same bitke jedan od neprijateljskih vojnika pod imenom al-Aswad b. ‘Abd al-Aswad pokušao je doći do kanala s vodom koji je bio na prostoru na kom se utaborila muslimanska vojska. U toj nakani, na putu mu se ispriječio Hamza i tom prilikom mu nanio smrtonosne povrede. Taj događaj Hasan Bosnević opisao je sljedećom pjesničkom slikom:

و في يوم بدر جرّع الاسود الرّدى      بأبيض من زرق العدا طاب علّه

*Na dan Bedra Esveda u crno on je zavio*

*Bijelom sabljom dušmanina u modroplavo obojio!*

Dalje, Bitka na Bedru otpočela je dvobojem trojice muslimanskih vojnika s trojicom vojnika iz neprijateljskog tabora. Među tim prvim borcima s muslimanske strane bio je Hamza koji je u dvoboju s jednim od prvaka i uglednika plemena Qurayš, Šayba Ibn Hāšimom, svome protivniku nanio smrtnu povredu. Pjesnik opisuje i tu situaciju:

و شيبية رأس الكفر خضّب بالدّما      و زلّت بها في الحين للحين رجله<sup>237</sup>

*Šejba, poglavara nevjerničkog, krvlju obojio je*

*I u nju istog trenu i noge njegove posrnuše!*

<sup>235</sup> E. Duraković, *Orijentologija...*, 138.

<sup>236</sup> D. Duda, “Figure u opisu prostora”, u: *Tropi i figure*, 431.

<sup>237</sup> SYEK, *Sütüce Dergahi Elif Ef.* 101, fol. 17a-17b.

Izrazito frekventna upotreba stilskih figura u kasidama kreira jednu vrstu tekstnog prostora koji funkcionira na odnosima konotacija, izražajnosti i slikovitosti. Autori kasida iskoristili su slikoviti karakter pjesničkog jezika kako bi prenosili svoje emocionalno-misaone “slike”. Stoga, čitanje i razumijevanje kasida od čitaoca zahtijeva pomno prodiranje u sistem značenja i otkrivanje značenjskih obrazaca koji usmjeravaju čitanje. U tom slučaju stilske figure nemaju samo ulogu stilskog ukrasa u poetskom tekstu, ili odraz pjesnikove sposobnosti ovladavanja normama i pravilima orijentalno-islamske poetike, već su u funkciji saopćavanja autorovih emocija, znanja i razumijevanja svijeta koji ga okružuje, ali i duhovnog svijeta prema kojem stremi. Upotrebom različitih stilskih figura i njihovim inkorporiranjem u tekst pjesnik oblikuje svoj iskaz i čini ga uvjerljivijim, privlačnijim, elegantnijim, teško shvatljivo predočava razumljivom slikom, od konkretnog se prizora odmiče prema općoj ideji, prodire u prostor dvojbenog i neizrecivog, povezujući svoju i čitaočevu emocionalnost i misaonost.

### *Dominantnost metafore*

Jedan od načina prenošenja značenja s jedne riječi na drugu u književnosti jeste taj da se u procesu prenošenja predmeti dovode u vezu po sličnosti ili po logičkoj zavisnosti. Takav proces rezultira nastajanjem poređenja, o čemu smo već govorili, i metafore. Za razliku od poređenja koje se sastoji od više konstituenata, metafora se odlikuje izuzetnom kondenzacijom i zbijenošću zbog čega je ona “polovična i tajnovita kao sfinga, predstavljajući često jedan od razloga maglovitosti poezije, ali uvijek njen suštinski instrument”.<sup>238</sup> Također, poređenje se, za razliku od metafore, najčešće veže za realistične odnose u realnome svijetu. Iako to ni u kom slučaju ne znači da u figuri poređenja oba korelata moraju biti iz svijeta fizičke realnosti, kako ističe Duraković, uvođenje drugog korelata izvan realnoga svijeta pomjera značenje cijele figure i uspostavlja drugačiji odnos prema svijetu izvan pjesme, što samim tim zahtijeva i drugačije stilske figure u tekstu.<sup>239</sup>

---

<sup>238</sup> Z. Lešić, *Jezik i književno djelo*, 300.

<sup>239</sup> Upor.: E. Duraković, *Orijentologija...*, 161-168.

Iako se metafora često definira i kao skraćeno poređenje u kojem je jednostavno izostavljena poredbena čestica i predmet koji se poredi, zaključci poput ovoga umanjuju i relativiziraju svekoliko bogatstvo estetskih potencijala koje metafora okuplja u sebi. Uz uvažavanje značaja svih stilskih figura u historiji književnosti općenito, književna kritika potvrđuje da metafora sve njih natkriljuje ne samo po svojoj estetici već i svojom kontekstualnošću. Još je Aristotel u svojoj *Poetici* posvetio naročitu pažnju dvjema značajkama poetskog jezika: posebnom, biranom rječniku pjesničkoga jezika i slikovitosti njegova izražavanja, to jeste njegovoj metaforici. Slikovitost pjesničkoga jezika učinila se Aristotelu tako bitnom njegovom crtom da je od svih stilskih sredstava u *Poetici* napose obradio jedino metaforu.<sup>240</sup>

U klasičnoj arapskoj stilistici metafora (*isti‘āra*) smatrala se prvenstveno pjesničkim ukrasom u kojemu se podrazumijevala upotreba riječi u prenesenom, imaginarnom značenju na temelju neke veze među pojmovima te najvišim kvalitetom lijepog izražavanja (*al-bayān*).<sup>241</sup> Navodeći metaforu kao najrašireniji trop u arapskoj i perzijskoj tradicionalnoj poetici, Cvetan Todorov ističe kako se ona, uz poređenje, gramatički formira slično kao i u evropskim jezicima, ali s velikim semantičkim razlikama.<sup>242</sup> Shodno tome, možemo reći da su procesi metaforizacije povezani s vremenom i kulturom u kojima nastaju, kao posljedica specifičnih asocijacija i analogija u njima. U tom kontekstu su i razmatranja Ernsta R. Curtiusa kada govori o metaforičnosti srednjovjekovne evropske književnosti u kojoj, unatoč istom vremenskom i prostornom kontekstu, on markira razliku između upotrebe metafore u poeziji – koja se služi metaforama prvenstveno radi prikazivanja i uveseljavanja – i *Biblije*, odnosno religijskog teksta, gdje se metafora koristi “s ciljem zastiranja božanske istine, da bi je samo dostojni proučili, a za nedostojne da ostane zastrta koprenom”.<sup>243</sup>

<sup>240</sup> Opširnije vidjeti: Škreb – Stamać, *Uvod u književnost*, 528-535.

<sup>241</sup> O metafori u klasičnoj arapskoj stilistici vidjeti u djelu: ‘Abdullāh Ibn al-Mu‘tazz, *Kitāb al-badī‘*, ed. by. Ignatius Kratchovsky, E. J. W. Gibb Memorial Series, Vol X, London, 1953.

<sup>242</sup> Upor.: C. Todorov, *Poetika – teorija i istorija pojma*, 123.

<sup>243</sup> E. R. Curtius, *Evropska književnost i latinsko srednjovjekovlje*, 235.

U orijentalno-islamskoj književnoj tradiciji, zahvaljujući prije svega snažnom utjecaju *Kur'ana*, neprikosnovenog Uzora, a u kojem se metafora pojavljuje kao “stilska i kognitivna dominanta”<sup>244</sup>, metafora više nije samo pjesnički ukras, već ona stječe i potencijale kognitivnosti. Metafora u ovom slučaju nadilazi svoju dekorativnu funkciju, pri čemu se, najjednostavnije kazano, metafora javlja prvenstveno kao koncept, način preko kojega ljudi poimaju stvari, a nije vezana isključivo za funkciju i značenje riječi.<sup>245</sup> U tumačenju kur'anske metafore Duraković podvlači “kako se i vrlo kruti morfološki oblici daju uspješno ispuniti metafizičkom sadržinom najvišega reda, pri čemu, potpuno neočekivano, preuzimaju kognitivnu funkciju metafore”.<sup>246</sup> Kao takvu, metaforu zatičemo i u kasidama Bošnjaka na arapskom jeziku. Suštinu odnosa duhovnih i historijskih realiteta ovi pjesnici izražavaju vrlo često putem spoznajne metafore, te se u tom slučaju metafizika pojavljuje i egzistira kao stvarna realnost.

Metafora je u ovim kasidama bremenita metafizičkim i kognitivnim značenjima. Istovremeno, nerijetko je konceptualno povezana, na logičko-semantičkoj razini, s određenim nemetaforičnim izrazom, kao što je to slučaj u sljedećem bejtu:

و بدر تمام الدين قرّ بسعده      و غال العدا من راحم النحس ذابح<sup>247</sup>

*Pun Mjesec Vjere nastanio se u sazviježđe svoje*

*A neprijatelj napade i ozljedu na vratu mu nanese.*

(Hasan Bosnevi)

U ovim stihovima pjesnik govori o Bici na Uhudu, u kojoj je Poslanik, a. s., ranjen u vrat. Kada se to dogodilo, svi Poslanikovi drugovi koji su svjedočili tom događaju svojim tijelima nastojali su ga zaštititi od daljih napada. U ovom slučaju, konkretan historijski događaj, koji se uistinu dogodio, predstavljen je u prenesenom značenju, evokativnom, odnosno

<sup>244</sup> E. Duraković, *Orijentologija...*, 131.

<sup>245</sup> O kognitivnom pristupu u tumačenju metafore vidjeti: George Lakoff i Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago and London, University of Chicago Press, 2003; Muḥammad Miftāḥ, *Mağhūl al-bayān*, Dār Tubqal li al-našr, 1990.

<sup>246</sup> E. Duraković, *Stil kao argument...*, 102.

<sup>247</sup> SYEK, *Sütlüce Dergahi Elif Ef.* 101, fol. 4b.

emocionalnom metaforom u kojoj gotovo svaka riječ napušta svoje uobičajeno deskriptivno značenje i postaje izraz nečeg drugog. Premda se u stihovima spominju stvarni ljudi i događaj, rečenice u ovom slučaju ne funkcioniraju na isti način kao u nekom historijskom tekstu. Metafora izražena u prvom dijelu bejta stoji nasuprot doslovnog izraza, odnosno realne stvarnosti u drugom polustihu, u odnosu na kojeg ona pojačava svoj status, te kao oneobičen izraz privlači pažnju i svojom naročitom slikovitošću izaziva emotivnu reakciju, a onima koji poznaju kontekst dočarava odnos Poslanika, a. s., (*Pun Mjesec*) i njegovih drugova (*sazviježđe*). U drugom dijelu bejta metafora se konkretizira, odnosno pridruživanjem faktografske činjenice, postavljanjem konkretnog domena u opozitan odnos spram apstraktnog domena metafore, naglašava se njena konceptualnost, što opet podsjeća da je krajnji cilj naših kasida na arapskom jeziku argumentacija i spoznaja, a ne podastiranje estetskih dostignuća i vrijednosti.

U orijentalno-islamskoj tradiciji poetskog izražavanja vrlo su česte metafore vezane za nebeska tijela, koja u umjetničkim djelima najčešće simboliziraju moć, pamet, ljepotu, vjernost i sl.<sup>248</sup> Mjesec je u svakom smislu simbol posebne ljepote, a uporediti voljenoga sa svijetlim mjesecom u kasidi je najveća pohvala koja mu se može izreći. Bilo da se radi o *bedru* (uštap ili pun mjesec), ili *hilalu* (mlađak) – mjesec označava radost. U kasidama Bošnjaka metaforičkim slikama Sunca ili Mjeseca uglavnom se oslikava istaknut i uzvišen položaj Poslanika, a. s., u odnosu na sve druge ljude, dok zvijezde simboliziraju njegove drugove, prema riječima samoga Poslanika: *Moji ashabi su kao zvijezde*.<sup>249</sup>

Neki od stihova s metaforama nebeskih tijela u kasidama bošnjačkih pjesnika su:

بدر الدجى قد انار الكون طلعته عين الورى ابرزت من ظلمة العدم<sup>250</sup>

*Mjesec pojavom svojom osvijetli tminu sveg svemira*

*Prvak čovječanstva pojavi se iz tmine nepostojanja.*

(Salahi)

<sup>248</sup> Upor.: F. Nametak, *Divanska književnost*, 139-140.

<sup>249</sup> Navedeno prema: Annemarie Schimmel, *Geografija pjesnika*, prijevod s arapskog, bilješke i pogovor Enes Karić, Bemust, Sarajevo, 2004, 106.

<sup>250</sup> SYEK, Hacı Mahmut Efendi 2684, fol. 158b.

( ... ) شمس العما اشرفت من مشرق القدم<sup>251</sup>

(...) *Sunce zasja s istoka praiskona.*

(Salahi)

و صحب نجوم فى سماء هداية ( ... )<sup>252</sup>

[*Blagoslov*] *drugovima, na nebesima zvijezde upute* (...)

(Hasan Bosnevi)

(... ) و صحب نجوم فى العلا جاوزوا النسرى<sup>253</sup>

[*Blagoslov*] (...) *drugovima što su iznad sazviježđa Orla*<sup>254</sup> *izdignuti.*

(Hasan Bosnevi)

Sugerirajući u prvom planu identičnost svojih konstituenata, metafora dokida bilo kakav oblik distance između pojmova. Njeno zasnivanje na redukciji – koju Dževad Karahasan na vrlo zanimljiv način opisuje kao pothvat “koji čitavo biće jednog predmeta svodi na jednu svoju karakteristiku i to na onu koja ga povezuje s drugim bićem”<sup>255</sup> – metafori omogućava da uspostavi svijet u njegovu jedinstvu. Svjetovi koji su nepredstavljeni bilo kojim drugim jezikom mogu se predočiti samo metaforom, koja se “javlja kao jedino kognitivno sredstvo koje svoj predmet predstavlja nejasnim obrisima, ali u nesumnjivo velikim vrijednosnim potencijalima koji su također egzaktno nemjerljivi”.<sup>256</sup> Pretakanje naizgled različitih svjetova u jedinstvenu estetsku dimenziju imamo u sljedećoj metafori:

<sup>251</sup> SYEK, Hacı Mahmut Efendi 2684, fol. 158b.

<sup>252</sup> MGK, Ali Emiri Arabi 2462, fol. 16a.

<sup>253</sup> SYEK, Sütluçe Dergahi Elif Ef. 101. fol. 2b.

<sup>254</sup> U astrološkoj terminologiji sazviježđe Orla služi kao osnovni putokaz u orijentaciji. Preneseno u svijet metafizičkih dimenzija, drugovi Poslanika, a. s., više su nego dobar putokaz i primjer svim drugim ljudima.

<sup>255</sup> Dževad Karahasan, *O jeziku i strahu*, Connectum, Sarajevo, 2007, 191.

<sup>256</sup> E. Duraković, *Orijentologija...*, 204.



مودته في بحر خطب و برّه نجاة تفوت الريح منها السوانح<sup>257</sup>

*Ljubav njegova u moru nedaća obala je,  
Spas pored kojeg brzi vjetrovi samo prolaze.*

(Hasan Bosnevi)

Oba distiha kontekstualno se odnose na Poslanika, a. s., i njegovu obećanu zaštitu vjernicima. Metaforom je u ovim stihovima intenzivirana težnja da se izrazi stanje želje i potrebe, neizrecive uobičajenim jezikom ili upotrebom poredbenih korelata. Sublimirajući nekoliko emocija ili stanja (sigurnost, zaštita, potreba, ljubav), koji se nalaze u recipročnom odnosu jednih spram drugih i čiji su nosioci različiti (Poslanik, a. s., pjesnik zajedno s drugim ljudima), metafora na sebi svojstven način u okrilju svojih širokih mogućnosti predstavljalivosti prenosi i tumači iskaz u domenu epistemologije, djelujući istovremeno i semantički.

Metafora se javlja i kao jedan od temeljnih načina za izražavanje te-savvufskih, odnosno ezoterijskih tumačenja i različitih stanja unutar svijeta duhovnosti. “Drugi” svijet, kao i sve ono što vežemo za njega, pa i duhovno putovanje u krajnjoj instanci, nisu predstavljeni sredstvima poređenja, ali ni drugim stilskim figurama, s obzirom na to da je sve ono što taj svijet sadrži s onu stranu ljudskih čula i iskustava. U ovom slučaju metafora vrši vrlo složene funkcije u domenu religijskog i kognitivnog. Za razliku od svih drugih tropa i stilskih mikrodiskursa, jedino metafora sadrži različite mogućnosti da izrazi vrlo složenu ideju, granajući se u nedogled, pri čemu ni u kom slučaju ne podsjeća na onu vrstu kumulativnosti kakvu zatičemo u poređenju.<sup>258</sup> Jedna od takvih metafora sadržana je u stihovima:

ابدادنا من مداد النون و القلم حروفنا قد جرت في اللوح للكلم<sup>259</sup>

*Naše postojanje iz Pera i Mastionice proistječe  
Mi slova smo u Ploči pomno čuvanoj.*

(Salahi)

<sup>257</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101. fol. 4b.

<sup>258</sup> Upor.: E. Duraković, *Orijentologija...*, 182.

<sup>259</sup> SYEK, Hacı Mahmut Efendi 2684, fol. 158b.

U islamskoj tradiciji *Levhi-mahfuz* (*Lawḥ Maḥfūz*) označava Ploču koja se čuva na Nebu “i u kojoj su od strane Boga zapisani svi realiteti stvari prije negoli što ih je Bog stvorio izvanjski i postavio ih u objektivnu stvarnost,”<sup>260</sup> a odluke Božanske volje zapisane su Perom (*Qalam*). Poimanje Ploče i jezika kojim se ona ispisuje apsolutno je nezamislivo i nepredstavljivo razumnim, realnim, ograničenim ljudskim mogućnostima. Ono se može obujmiti samo znanjem metafore “jer je to jezik Savršenstva, Savršene Beskonačnosti, jezik kojim se božanski komunicira sa svim svjetovima. (...) Jezik (na Ploči) u ovom slučaju je, zapravo, metafora; Ploča (za ispisivanje jezikom) također je metafora; ‘ispisivanje’ je metafora – i sve zajedno one čine ekstremno veliko semantičko polje Metafore”.<sup>261</sup>

Predstavljivost duhovnog svijeta i cijelog tog razumom i čulima nepoznatljivog konteksta moguća je jedino upotrebama metafora i simbola. Brojna su tesavvufska učenja i ezoterijska tumačenja islama koja su spoznatljiva isključivo prenesenim značenjima, baš kao što se i u *Kur'anu* pojavuje koje se odnose na Ahiret – drugi svijet, prenose metaforama. Ta vrsta odnosa prenijela se i u orijentalno-islamsku književnu tradiciju u kojoj zatičemo snažno ispreplitanje religijskog i kognitivnog, ali i umjetničkog i stilskog čijom se sinkrazijom ostvaruje kohezivnost književnog djela i uređenost poetske forme.

## Latentna značenja vremena i prostora

Poimanje vremena u orijentalno-islamskoj kulturi znatno je drugačije od onog u zapadnom kulturno-civilizacijskom krugu. Dok se u orijentalno-islamskoj kulturi “vrijeme” poima kao ciklično ili kružno, zapadnu kulturu odlikuje linearno razumijevanje vremena, koje teče “od nekog početka ka izvjesnome kraju *in continuo*, upravo linearno”.<sup>262</sup> Arapska, a potom i orijentalno-islamska recepcija vremena u neraskidivoj je vezi sa shvaćanjem čovjekova položaja u svijetu, a samim tim i shvaćanjem umjetnosti u toj

<sup>260</sup> Enes Karić, *Tefsir – Uvod u tefsirske znanosti*, Bosanska knjiga, Sarajevo, 1995, 352.

<sup>261</sup> E. Duraković, *Orijentologija...*, 185.

<sup>262</sup> *Ibid.*, 18.

tradiciji. Duraković ukazuje na to kako u orijentalno-islamskoj kulturi i tradiciji “svijet se shvaća kao emanacija Boga koja je, kao takva, savršena i čovjekov jedini zadatak je da otkriva to savršenstvo, te da se svime usklađuje s Njim. (...) Unutrašnjost orijentalno-islamskoga čovjeka, kao i arapskoga prije njega, nasuprot zapadnjačkom realiziranju u spoljašnjem svijetu, otkriva se u punome skladu sa spoljašnjim svijetom”.<sup>263</sup> U ovoj kulturi pojavni i transcendentni svijet postoje kao cjelina, što znači da se “stvarni” život čovjeka proteže u vječnosti onoga svijeta, a smrt je samo “preseljenje” iz jednog dijela u drugi dio unutar te cjeline neprekinutog toka postajanja. Stoga je sasvim razumljivo da razumijevanje vremena u društveno-historijskom smislu orijentalno-islamske kulture gubi svaki značaj. Kada orijentalno-islamski čovjek uzima vrijeme za predmet svoga interesiranja, “onda je to u jednom kozmičkom, gotovo magmatičnom pojmu neodređenosti, beskrajnosti i fluidnosti...”.<sup>264</sup>

Upravo takvo, beskrajno i fluidno vrijeme označava se u arapskom jeziku terminom *dahr* (beskonačnost, vječnost, sudbina), koji je u tom značenju frekventan i u kasidama bošnjačkih pjesnika na arapskom jeziku. Njegova šira značenja variraju zavisno od konteksta, od jednostavnih eksklamativa do metafizičkog razumijevanja ovog pojma, ali njegova suština, njegovo temeljno značenje i određenje, uvijek se zadržava u smislu vremena kao sveobuhvatnog pojma svega na ovome svijetu, s čijim isticanjem su povezane sve pojavnosti ovog svijeta.

U tom kontekstu izdvojili smo način i upotrebu pojma *dahr* u kasidama Hasana Bosnevića koji u umjetničkom strukturiranju kaside, očito je, sasvim tendenciozno pojam *dahr* uvodi u završni dio kaside, poistovjećujući tako njen završetak s neumitnim protokom vremena, ali i njegovim istovremenim i kontinuiranim kružnim kretanjem u odnosu na beskonačnost, određenu i uvjetovanu voljom Uzvišenog Boga, što kazuje kontekst u koji pjesnik smješta pojam vremena, odnosno *dahr*:

<sup>263</sup> E. Duraković, *Orijentologija...*, 19-20.

<sup>264</sup> S. Grozdanić, *Na horizontima arapske književnosti*, 12.

مدى الدهر ما الأفواه طابت بذكرهم و ما جبرت ايدى القبول بهم كسر<sup>265</sup>

*I dok vrijeme protječe, spominjući ih usne se naslađuju*

*Nek se primi spominjanje, ruke moje podignute vječno ostaju.*

مدى الدهر ما تم الكتاب و انشدت بانظار طه سائر الخير صائر<sup>266</sup>

*Dode vrijeme da se knjiga završi i ispjeva!*

*Putnik na putu dobra Tahu vidjet će.*

و ما زال يلهو في ارجيح دهره الى ان رمته للقضاء المراجح<sup>267</sup>

*Ne prestaje se zabavljati u kolijevci vremena*

*I sve tako dok ga tu i smrt ne zatekne.*

U orijentalno-islamskoj književnoj tradiciji česte su aluzije na *dahr* – vrijeme koje su i predislamski Arapi i Iranci smatrali silom koja upravlja svemirom, silom kroz koju je sve određeno, slijepom sudbinom. U islamskoj tradiciji prenosi se *hadisi-kudsi* (*hadīt qudsī*)<sup>268</sup>: “Ne proklinjite *dahr* jer Ja sam *dahr*.”<sup>269</sup> Kada se ispravno pristupi razumijevanju ovoga Teksta, postaje jasno da je vrijeme u svojoj sveobuhvatnosti samo potčinjeno Uzvišenom Bogu.

*Dahr* je kasnije postao istoznačan s materijalnim svijetom, pa je tako pojam *dahriyye* u polemikama među islamskim učenjacima postao naziv za materijaliste i bezbožnike koji niječu postojanje Tvorca.<sup>270</sup> O tome govori i *Kur'an* u sljedećim ajetima:

وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِدَلٍّ مِنْ عِلْمٍ  
إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ.

<sup>265</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. fol. 4a.

<sup>266</sup> Ibid., fol. 18b.

<sup>267</sup> Ibid., fol. 7b.

<sup>268</sup> U nekim slučajevima vjeruje se da se u hadisu čula i zbiljska ”Božija riječ” koja se prenosila preko govora Poslanika, a. s. Takve predaje u islamskoj tradiciji nazivaju se *hadisi-kudsi*.

<sup>269</sup> Navedeno prema: Annemarie Schimmel, *Odgonetanje Božijih znakova*, s engleskog preveo Fikret Pašanović, el-Kalem, Sarajevo, 2001, 140.

<sup>270</sup> Ibid.

*Oni kažu: "To je samo život zemni – umiremo i živimo, i jedino će nas vrijeme uništiti!" Oni o tome ništa ne znaju, oni samo pretpostavljaju.*<sup>271</sup>

Tumačenje značenja pojma vremena u kasidama Bošnjaka na arapskom jeziku zahtijeva i eshatološke pristupe i tumačenja inicirana terminološkim odrednicama vremena u kasidama koje su i same bremenite eshatološkim značenjima. U tom kontekstu vrijeme je markirano i različitim nazivima za *Sudnji dan* – dan u kojem će svi ljudi polagati račun pred Uzvišenim Bogom, te nazivima za *Kijametski dan* – dan u kojem će nastupiti propast ovoga, našim osjetilima poznatog svijeta. Kao što vidimo, u ovom slučaju značenje vremena vezano je za Ahiret – drugi svijet, za zbivanja koja se tek trebaju dogoditi, a koja su po svojim vezama s višim duhovnim sferama gradacijski iznad vremenskih odrednica materijalnoga svijeta čiji bi označitelji bili jutro, podne, dan, noć i sl. Znanje o ovom vremenu i njegovim višeslojnim značenjima crpimo iz Svetih tekstova - *Kur'ana* i Hadisa. Na temelju njih također znamo da je Sudnji dan onaj dan u kojem će se ljudima predočiti njihova djela koja će se prema predajama "vagati", te će u tom danu svi ljudi biti sabrani na jednom mjestu – *Zborištu*. Neka od ovih značenja prenose se u sljedećim stihovima:

انكم خير الامم طوبى لكم دار السلام ان طلبتم منه الاستشفاع في يوم القيامة<sup>272</sup>

*Vi ste narod najodabraniji, obećana vam je Kuća mira*

*Ako od njegov' zauzimanje na **Danu sudnjem** tražili budete.*

(Nihadi)

اغثنا بفك من وثاق ذنوبنا اذا الذنب يوم الدين قد احكم الاسرى<sup>273</sup>

*Pomozi nam skidanjem okova naših grijeha*

*Kada grijesi na **Danu vjere** postanu preteški.*

(Hasan Bosnevi)

<sup>271</sup> *Kur'an*, 45:24.

<sup>272</sup> SYEK, Esad Efendi 3436-1, fol. 55b.

<sup>273</sup> SYEK, Sütüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 2b.

... و يوم العسر ارض لنا الخصيما<sup>274</sup>

... *A u Danu nevolje neprijatelje nam udobrovolji.*

(Hasan Bosnevi)

و منه بمخصوص الشفاعة عمنا و في الحشر صير كل امر لنا يسرى<sup>275</sup>

*Njegovim posebnim zauzimanjem za nas sve*

*Na Zborištu nam lahkim učini svako stanje.*

(Hasan Bosnevi)

Spominjanje određenih dijelova dana ili noći – jutro, podne, večer – u kasidama podrazumijeva vrijeme ovoga života i svijeta u kojem obitavamo, kojem svjedočimo, te je kao takvo potpuno spoznatljivo. Različiti dijelovi toga vremena podastrti su ljudima na korištenje kako bi se mogli duhovno pripremati za vrijeme koje nas čeka u eshatološkom smislu. Istovremeno, tačno naznačeno vrijeme ovog života kontekstualno je potčinjeno savršenoj koordinaciji sa sudbinom. U tom smislu su i sljedeći stihovi koji sadrže preporuke pjesnika o pravilnom iskorištavanju noći:

كم ذالمنام و هذا النجم قارب ان يغيب و الفجر يبدو ناشر العل<sup>276</sup>  
(...)

ما بالتنفس مصباح النجوم طفت انفاص صبح تبدى بابتسام فم  
و ما دعا قبله الداعي و قال دجا يا نائم الليل عن مولاك لا تنم<sup>277</sup>

*Koliko li ljudi spava dok zvijezde polahko gasnu*

*A zora počinje da širi zastavu svoju!*

(...)

*Svjetlost zvijezda polahko gasne*

*A jutarnje duše bivaju nasmijane.*

<sup>274</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 8a.

<sup>275</sup> Ibid., fol. 2b.

<sup>276</sup> Ibid., fol. 21a.

<sup>277</sup> Ibid., fol. 22b.

*Ono što pjesnik u mraku zazivao je ranije*

*O, ti što noću spavaš, ne zanemarij svoga Gospodara!*

(Hasan Bosnevi)

Pored vremena, istaknutu poziciju u tematskom strukturiranju kaside ima semiotika prostora i to još od prijeislamske kaside u kojoj se fenomen prostora može posmatrati na više razina. Neki od mogućih pristupa u analizi i razumijevanju fenomena prostora u kasidama prema Durakoviću su: prostor kao dio umjetničkog svijeta, odnosno kao prostor teksta; kao tekst u prostoru kroz prostorne metafore u terminologiji arapske metrike, pa čak, kako navodi, i grafički ispis arapskih distiha sugerira prostor.<sup>278</sup>

Pojam prostora u kasidama u sebi nosi snažna obilježja svetosti, te se najčešće javlja u značenju “svetog prostora”, odnosno imenovanja ili označavanja “dva sveta mjesta” (*al-ḥaramayn*) – gradova Meke i Medine. Generalno, u pohvalnicama Poslaniku, a. s., od kraja 13. stoljeća postaje sve istaknutiji segment spominjanja Medine, Svetog grada, te pjesnikova čežnja za njim kao posljednjim Poslanikovim počivalištem. S obzirom na to da se radi o gradu u kojem je sahranjen Poslanik, a. s., zajedno s povećanim poštovanjem prema Poslaniku, istinskim osjećanjima ljubavi i poštovanja prema njemu i vjerovanjem u njegovu misiju, i Medina je dobijala na značaju, tako da Svjetlosti Puna Medina, zajedno s mjestom gdje je ukopan Poslanik, a. s., (*rawḍa*) kao tema u orijentalno-islamskoj poeziji zauzima po važnosti značajnije mjesto od Meke.<sup>279</sup>

Među kasidama bošnjačkih pjesnika “sveti prostor” Medine naročito je prisutan u kasidama Hasana Bosnevija, što je sasvim i očekivano ukoliko uzmemo u obzir činjenicu da je to grad u kojem je i živio. Međutim, njegovi stihovi daleko prevazilaze opjevavanje mjesta na kojem pjesnik provodi svoj život. On u svojim stihovima okuplja emocije čežnje, želje i ljubavi onako kako ih izražavaju i oni pjesnici kojima je Medina geografski

<sup>278</sup> O semiotici prostora u prijeislamskoj kasidi opširnije vidjeti: Esad Duraković, “Arapska metrika u semiotici prostora i prostor u arapskoj metrici”, *Novi Izraz*, br. 55-56, Sarajevo, januar-juni 2012, 31-40; E. Duraković, “Prostor kao junak u staroj arapskoj kasidi”, *Novi Izraz*, br. 49-50, Sarajevo, juli-decembar 2010, 133-142.

<sup>279</sup> Upor.: Annemarie Schimmel, *Geografija pjesnika*, prijevod s arapskog, bilješke i pogovor Enes Karić, Bemust, Sarajevo, 2004, 76.

ski daleko. Stoga možemo kazati da su njegovi stihovi u kojima spominje “sveti prostor” Medine, džamije Poslanika, a. s., i mjesta gdje je ukopan nakon smrti, bremeniti pjesnikovim snažno uzbudljivim emocijama koje pred čitaocem iznosi najčešće u završnom dijelu kaside.

وَمَنْ بَحَسَنَ الْخْتَمَ فِي دَارِ طَيْبٍ      بِهِ الْحَرَمِ الْأَسْمَا تَسَامَىٰ وَ حَلَّهٗ<sup>280</sup>

*Neka se izrekne lijep završetak u kući blagostanja  
U kojoj je harem što mu je Poslanik gost.*

وَ خَاتَمَةٌ تَزْكُو بِطَيْبَةِ طَيْبٍ      وَ رَحْمًا مَتَابٍ وَ بِلَهَا الذَّنْبِ مَاسِحِ<sup>281</sup>

*Završetak Tajjibi<sup>282</sup> Časnoj dolikuje  
Pljusak njegov nek' milost oprosta i ubici donese.*

Pasliku duhovne domovine Medine Hasan Bosnevi prenosi i na Bosnu – svoju domovinu u materijalnom/realnom svijetu. Svoju kasidu o Bosni započinje hvalospjevom Bosni, dok njen završni dio sadrži hvalospjev Medini u kojem se pjesnik određuje ipak kao *Hasan što korijen mu je pušten u mirišljivoj Bosni*. Na taj način on povezuje ova dva za njega vrlo važna prostora te iskazuje svoj odnos prema njima – kao stvarnoj i kao duhovnoj domovini.

U orijentalno-islamskoj semiotici prostora značajnu ulogu ima poimanje prostora “desne” i “lijeve” strane. U islamskoj tradiciji a na temelju kur'anskih ajeta, desno, ili desna strana, uvijek upućuje na sreću i uspjeh vjernicima, dok je lijevo, ili lijeva strana, uglavnom simbol nesreće i neuspjeha. Tako se u *Kur'anu* kaže:

يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَٰئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ  
فَتِيلًا.

*Onoga Dana kada pozovemo ljude s vođama njihovim, pa oni kojima će se Knjiga u desnicu dati – takvi će svoju Knjigu čitati i ni trun nepravde neće im se učiniti.*<sup>283</sup>

<sup>280</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 18b.

<sup>281</sup> Ibid., fol. 6b.

<sup>282</sup> Jedan od naziva za Medinu je i *Tayyiba* – Čista.

<sup>283</sup> *Kur'an*, 17:71.



وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ.

*A oni na lijevoj strani – ko su ti na lijevoj strani? – U oganj i vodu ključalu bit će stavljani.*<sup>284</sup>

Brojne su predaje u islamskoj tradiciji koje govore o odnosu *desno* – *lijevo* i kada se govori o položaju Poslanika, a. s., i njegovih sljedbenika u materijalnom ali i u transcendentalnom svijetu. Tako prema islamskim predajama *Džennet* stoji desno od Božijeg Prijestolja, dok je *Džehennem* na lijevoj strani, ili djela koja su meleki zapisivali u knjige bit će data sva-kome u lijevu ili desnu ruku – u lijevu grješnicima, u desnu pobožnima.<sup>285</sup> Sve navedene predaje, kao i mnoge druge u islamskoj tradiciji, snagom svoga autoriteta reflektirale su se i u kasidama Bošnjaka na arapskom jeziku kao vrlo frekventan motiv. U kasidi kao duhovnom putovanju pjesnika i njegovih pratilaca – čitalaca sve etape puta odvijaju se u njihovom neprekidnom kretanju između desne i lijeve strane, između dobrog i lošeg. Stoga pjesnik nastoji, balansirajući između ovoga dvoga, uvijek pred sobom imati cilj u kojem će prevagnuti desna strana, odnosno dobro, kao u sljedećim stihovima Hasana Bosnevića:

لمغناه في سنج حوى اليمنى لفظه      و صحّ له ذكر بمعناه سانح  
(...)

فشمه بطرف منه سانح يمنه      يزول به برح من الضيم بارح<sup>286</sup>

*Boravište njegovo na desnoj je strani*

*A i ono što misli i govori s desna mu dolazi.*

(...)

*Pogledaj ga s lijeve strane njegove okrenuvši mu desnu svoju*

*Onaj ko s desna mu priđe njeg' nesreća zaobiće.*

<sup>284</sup> *Kur'an*, 56:41-42.

<sup>285</sup> Navedeno u: A. Schimmel, *Odgonetanje Božijih znakova*, 117.

<sup>286</sup> SYEK, *Sütlüce Dergahi Elif Ef.* 101, fol. 6b.

## 2. TEMATSKO VIŠEGLASJE

Razvojni put kaside kroz književnu povijest, od arapske “realistične poezije” do poetskih prostranstava orijentalno-islamske književnosti, neminovno je bio praćen promjenama i kada je riječ o tematskim odrednicama kaside. Od prijeislamske arapske kaside, orijentirane prvenstveno na ovosvjetske doživljaje i čulne emocije pjesnika na njegovom putu, kasida se u divanskoj književnosti vinula do visokih sfera duhovnosti i mističko-religijskih učenja i tumačenja. U tom smislu mogu se razlikovati četiri osnovne vrste kaside u kojima se teme ponekad preklapaju, a ponekad se u određenim dijelovima konfrontiraju. To su: stara ili prijeislamska kasida usko povezana s antičkim arapskim plemenskim kodom, panegirička kasida s idealnom vizijom pravde islamske vladavine i religijska kasida koje se vezuju za klasično razdoblje arapsko-islamske književnosti, kasida u divanskoj književnosti i, na kraju, savremena kasida.

U prijeislamskoj arapskoj poeziji dominantan poetički postulat nije bio primarni pjesnički cilj da se uvode nove teme, već je cilj bilo drukčije poetsko predstavljanje uobičajenih tema iz tradicijskog rezervoara.<sup>287</sup> Iako sve *Muallake* – koje uzimamo kao predstavne za prijeislamsku arapsku književnost – uglavnom sadrže iste teme, moguće je, iako vrlo uvjetno, govoriti o tematskoj osobitosti svake od njih. U svakoj od kasida zapaža se izvjesno akcentiranje neke teme kakvo ne zatičemo, naprimjer, u drugim poemama. Tako su u svim kasidama nezaobilazne teme žal za napuštenim zgarštem, opis puta, opis pustinje, veličanje hrabrosti i časti vlastitog plemena, ali ipak može se reći da se u svakoj od njih može izdvojiti jedna centralna tema kojom se odlikuje u odnosu na druge *Muallake*. Izdvajajući upravo tu centralnu temu, Duraković je u svom prijevodu i prepjevu

---

<sup>287</sup> Esad Duraković, “Figura poređenja u staroj arapskoj poeziji: svijet na distanci”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 55/2005, Sarajevo, 2006, 121.

*Muallaka* kasidama dao naslove kojih nema u izvorniku. Tako bi glavna tema kaside Imruu-l-Kajsa mogla biti ljubav; Tarafine – pustinjska lađa; Zuhejrove – mudrost i mir; Lebidove – divljina i plemenitost; Ibn Kusumove – samohvala i kraljeva gordost; Antarine – heroizam ili viteštvo; al-Harisove – pohvala.<sup>288</sup>

U klasično doba, doba procvata arapsko-islamske književnosti, kasida je prvenstveno podrazumijevala pohvalu (laskanje). Razvile su se dvije glavne vrste: *svjetovna* i *religijska* kasida. Poput poetske forme *gazela* s mističnim karakteristikama i često dvosmislenog značenja, religijska kasida je po vrlo sličnom principu posvećena Uzvišenom Bogu, Poslaniku, a. s., ili četverici prvih halifa. Svjetovne kaside obično su bile upućene sultanima, vezirima, pašama ili nekom od dvorskih uglednika. Već sami pjesnički uvod odavao je kojoj vrsti kasida pripada. U svjetovnim kasidama “pjesnički uvod” najčešće je sadržavao opis prirode, vrta, proljeća ili općenito neki opis vezan za ovosvjetske blagodati i ljepote, dok su u religijskim kasidama u uvodu prevladavale moralne i filozofske teme. Nakon uvoda slijedio je panegirik u kojem se imenovao i hvalio onaj kome je kasida posvećena.

Krajem 13. stoljeća arapska kasida prelazi u sljedeću fazu normativnih promjena. Ono što se tada događa s kasidom može se opisati kao potpuna “islamizacija” arapske kaside. Iako je ovaj proces započeo još u 7. stoljeću s pohvalnicama upućenim Poslaniku, a. s., u ovom razdoblju sve više se promiču religijske teme, a naročito hvalospjev Poslaniku, pobožni savjeti, moralno-didaktičke smjernice i sl. Premda su sve te forme postojale i ranije, one su bivale u sjeni drugih žanrova, posebno dvorskog panegirika.

Kasida kao sastavni dio religijske poezije snažnije se vezala za tesavvuf i njeno izvođenje/recitiranje postaje moguće i u vjerskom ambijentalnom prostoru. Kratka usporedba kasida koje su napisali Muḥjiddīn Ibn ‘Arabī (1165–1240) i ‘Umar Ibn al-Fāriḍ (1182–1235) s kasidom Muḥammada Ibn Sa‘īd al-Būṣīrīja (1211–1294) posvećenih Poslaniku, a. s., pokazuje kako je struktura kaside adaptirana te se na različite načine prikazuju ista religijska pitanja, između ostalog: potreba duše za iskupljenjem i ujedinjenje s Uzvišenim Bogom. Osnovni motiv u ovim kasidama je “modificira-

<sup>288</sup> Upor.: E. Duraković, *Muallage...*, 38.

ni” motiv puta i putovanja iz prijeislamske književnosti, s tim da je to sada duhovno putovanje, a sve etape tog putovanja u funkciji su opisa stanja zaljubljenog ili pohvale Voljenog.<sup>289</sup> Tradicionalne pjesničke slike poput žalbi za nestalom dragom, opisa pustinje i okolice i drugih slika, Ibn ‘Arabī i Ibn al-Fāriḍ u svojim kasidama, svaki na svoj način, koriste kao “pjesnički dekor u funkciji iskazivanja najsuptilnijih duhovnih stanja pjesnika”.<sup>290</sup>

U književnosti koja se razvijala u Osmanskom carstvu djela koja su tretirala religijske teme bila su dominantna, zanimljiva i uvijek aktualna. Teme koje ulaze u korpus religijske poezije u orijentalno-islamskoj književnosti moguće je klasificirati na sljedeći način:

1. Tematiziranje Uzvišenog Boga: poeme o Allahovim lijepim imenima, *tevhidi* (pjesme o Božijem Jedinstvu), *tahlili* (pjesme koja izriču da je samo Allah Bog), *munadžati* (ode), *tahmidi* (pjesme zahvale).
2. Teme koje govore o Poslaniku, a. s.: *mevludi* (spjevovi o rođenju Poslanika), *hilye* (spjevovi o fizičkom izgledu Poslanika), spjevovi o ponašanju Poslanika, spjevovi o moralu, spjevovi o Noćnom putovanju, spjevovi o nadnaravnim moćima Poslanika, spjevovi o bitkama koje je vodio Poslanik, *salavatname* (pjesme kojima se izriče salavat na Poslanika i na njegove drugove), *munadžat an-nabiyy* (ode Poslaniku), *šefa‘atname* (pjesme kojima se traži zagovorništvo Poslanika na Sudnjem danu), stihovani prijevod i komentari 40 hadisa, stihovani prijevodi i komentari 100 hadisa, itd.
3. Kombinirane teme u kojima dominiraju vjerski motivi: spjevovi o drugim Božijim poslanicima i vjerovjesnicima, spjevovi o četverici halifa, o bogougodnicima, stihovane misli i mitovi o životu Alija Ibn Abi Taliba.
4. Tesavvuf i moralno-didaktički sadržaji.<sup>291</sup>

<sup>289</sup> Više o ovome vidjeti: *Diwān Ibn al-Fāriḍ*, uredio ‘Abd al-Ḥālīq Maḥmūd, Maktabat adāb, al-Qāhira, 2008.

<sup>290</sup> M. Sarajkić, *Gazeli Ahmeda Hatema Bjelopoljaka na arapskom jeziku*, 31.

<sup>291</sup> Navedeno prema: Amina Šiljak-Jesenković, ”Spjevovi o Poslaniku u divanskoj poeziji: Primjer *Mevluda/Miradžije* Salahuddina Uššākija Salāhîja”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 61/2011, Sarajevo, 2012, 152-154.

U kasidama na arapskom jeziku bošnjački autori strukturom, formom i odabirom različitih stilskih sredstava oblikuju svoje ideje i poruke, angažiraju se u sferi pravovjerja, te tematski obrađuju ono što pripada sferi pravovjerja i okončavaju to u panegiričkom pjesništvu Uzvišenom Bogu, Poslaniku, a. s., i islamu. U skladu s tim u njihovim kasidama može se prepoznati skoro svaka od navedenih tematskih cjelina.

S obzirom na to da kasida u tematskom smislu nema jedinstvenu kompoziciju, odnosno ona ne opstoji kao jednotematski, već kao višetematski oblik, podjela kasida koju smo načinili u ovome radu i koja slijedi samo je uvjetna, jer se u kasidi teme isprepliću, uvezuju i rasprostiru arabesknim strukturiranjem karakterističnim za arapsku i orijentalno-islamsku umjetnost. Ipak, prema određenoj temi koja se u kasidi postavlja kao dominantna u odnosu na ostale, a što čitalac može osjetiti ili, pak, pjesnik to eksplicitno naznači, moguće je izvršiti jednu vrstu tematske podjele. Podtematske cjeline, iako nisu formalno odvojene, predstavljaju zasebne tematsko-motivske cjeline koje su u potpunosti subordinirane glavnoj temi i zajedno s njom učestvuju u konstituiranju poeme kao cjelovitog umjetničkog teksta.

## Pohvala Poslaniku, a. s.

Pod kasidama pohvalnicama, odnosno panegiricima Poslaniku, a. s., podrazumijevaju se kaside u kojima je pohvala Poslaniku centralna tema i u odnosu na nju sve su druge podtematske cjeline subordinirajuće. Ova vrsta kaside u orijentalno-islamskoj književnosti naziva se *na't* ili *madħ al-nabiyy*, a nastanak ove vrste poezije vezuje se za arapsku poeziju i prve islamske pjesnike – Hassana Ibn Sabita i Ka'ba Ibn Zuhayra. Na't se ubraja u zajedničke teme svih kasida zajedno s odom Uzvišenom Bogu (*tawhīd*) i asketskim motivima prenesenim iz prijeislamske kaside, koji recipijente te poezije stalno podsjećaju da je sve na zemlji prolazno te da je smrt sasvim dovoljna opomena da potakne ljude da ne troše svoje vrijeme uzalud.<sup>292</sup>

<sup>292</sup> A. Schimmel, "Epilogue" u: *Qasida Poetry...*, vol. I, 484.

Razdoblje sazrijevanja pohvalnice Poslaniku, a. s., proteže se sve do 13. stoljeća, kada ova vrsta poezije doživljava procvat i prelaskom iz formativnog razdoblja u fazu postepenog razvijanja dostiže svoju zrelost. Inače, razdoblje od 13. do početka 15. stoljeća, kada je vlast bila u rukama Mameluka (1250–1517), u historiji arapsko-islamske kulture i umjetnosti smatra se razdobljem u kojem je došlo do cvjetanja islamske umjetnosti. Može se reći da je u razvoju pohvalnice Poslaniku, a. s., sve ono što je prethodilo ovom razdoblju bilo samo priprava za ovaj stadij, a sve što se dogodilo poslije samo je imitiranje najboljih pjesnika ovog žanra iz tog razdoblja. Maḥmūd Salīm ističe da je za razvoj kaside pohvalnice Poslaniku, a. s., zaslužno nekoliko vrlo značajnih faktora. Između ostalog, on navodi da razdoblje mamelučke vladavine karakterizira velika doza netolerancije prema islamu, što je rezultiralo ratovima muslimana s križarima i Tatarima. S obzirom na takve historijske okolnosti, narod je bio pod snažnom presijom stalnih ratova, što je nagnalo pjesnike da se poetskim izrazom na najljepši mogući način obraćaju Uzvišenom Bogu i Njegovu Poslaniku, a. s., tražeći utjehu i spas.<sup>293</sup>

Iz tog razdoblja potječe i ranije spomenuta *Qaṣīda al-Burda*, najpoznatija kasida pohvalnica Poslaniku, a. s., egipatskog pjesnika Abū ‘Abdullāha Muḥammada Ibn Sa‘īda al-Būṣīrīja (1211–1294), koja je, kako smo već navodili, imala nemjerljiv utjecaj na kasidu kao žanr u cjelini te se ubraja u najdragocjeniji dio pjesništva kojim se slavi Poslanik, a. s.<sup>294</sup> Al-Busirijeva *Qaṣīda al-Burda* uživala je poseban status “svetosti”, te se recitirala i čuvala u prijepisima posvuda, od Sjeverne Afrike do Južne Indije. Suzanne Pinckney Stetkevych u knjizi *The Mantle Odes* sve književne oblike koji su u bilo kakvoj vezi sa al-Busirijevom kasidom – komentare, prijepise, prijevode, čak i izdanja – karakterizira kao “liturgijske tekstove” preko kojih muslimani nastoje zadobiti zagovor Poslanika, a. s. Uspostavljanjem ovakvog odnosa i poređenjem kaside s liturgijskim tekstovima Stetkevych

<sup>293</sup> Maḥmūd Rizq Salīm, *al-Adab al-‘arabī wa tāriḥ fi ‘aṣr al-Mamālīk wa al-‘uṭmānī wa al-‘aṣr al-ḥadīth*, Dār al-kitāb al-‘arabiyy, al-Qāhira, 1957, 69.

<sup>294</sup> Vrlo često se al-Busirijevoj kasidi u orijentalno-islamskoj tradiciji pripisuju i neke nadnaravne i iscjeliteljske moći. Tako su se u muslimanskim kućama često čuvali prijepisi ove kaside, jer se vjerovalo da ona čuva i štiti kuću i ukućane od zla i nepogoda, a u slučaju bolesti doprinosi izlječenju.

donekle pobija stav većine arapskih istraživača sklonih tvrdnji da u islamskome dobu nije postojao nikakav utjecaj *Kur'ana* na poeziju. Iako se kaside s dominantno religijskom tematikom ne mogu smatrati religijskom poezijom u kontekstu u kojem se razumijeva religijska poezija u evropskoj književnosti, možemo reći da se pod utjecajem *Kur'ana* u orijentalno-islamskoj književnosti kao religijska razvijala poezija koja upućuje na pravovjerje i afirmira vrijednosti vjerskih učenja islama.<sup>295</sup>

Pohvalnica Poslaniku, a. s., sa zaokruženom glavnom temom i motivima u koje su ulazile sekvence iz života Poslanika, njegove mudžize, Noćno putovanje (*'Isrā' i Mi'rāğ*), traženje Poslanikova zagovora (*šefā'at*) i blagosiljanje Poslanika, kao takva se prenijela i u kaside bošnjačkih pjesnika. Treba reći da u kasidama posvećenim Poslaniku, a. s., susrećemo motive slične onima u drugim spjevovima orijentalno-islamske književnosti, a naročito u divanskoj književnosti u kojoj se naročito njegovala jedna vrsta "poetskog odnosa spram Poslanika". Annemarie Schimmel ističe da je kasida posvećena Poslaniku, a. s., bila naročito popularna u perifernim dijelovima Osmanskog carstva, zasnivajući to na svojim iscrpnim analizama razvoja kaside od Sjeverne Afrike do Balkana, i šire. Dok su se arapski pjesnici takmičili da lijepa svojstva Poslanika, a. s., predstavljaju što bogatijim izborom riječi i kitnjastim stilom, dotle je, kako ističe Schimmelova, pjesništvo koje je nastajalo na "nearapskom" području bivalo vrlo često jednostavnijeg jezika, ali dirljivije i ljepše.<sup>296</sup>

Dok pjeva Poslaniku, a. s, pjesnik, pored pohvale i opisa njegovih mudžiza, najčešće hvali one Poslanikove osobine po kojima se on ističe u odnosu na druge ljude. Tako Hasan Bosnevi u svojim stihovima "veličinu" Poslanika, a. s., kontrastira nemoći običnih ljudi pa kaže:

و اتى على الاطلاق للناس مثله      و كلهم فى قيد عجزهم اسرى  
معال قصارى الفهم فيها قصوره      و عنها امانى الوهم راجعة حسرى<sup>297</sup>

<sup>295</sup> S. P. Stetkevych, *The Mantle Odes: Arabic Praise Poems to the Prophet Muhammad*, Indiana University Press, Indiana, 2010, 148.

<sup>296</sup> A. Schimmel, *Muhammed alejhi š-selam kao divan uzor*, 114.

<sup>297</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 2a.

*Kako može međ' ljudima neko njemu da nalikuje*

*Kad svi su oni zarobljenici nemoći vlastite.*

*Njegova čast tolika je da i najumniji spoznati je ne mogu.*

*A i oni što maštu najrazvijeniju imaju poraženi se vraćaju.*

U kasidama pohvalnicama Poslaniku, a. s., pjesnik nerijetko spominje i nekog od ranijih poslanika o kojima govori *Kur'an* i islamska tradicija, i to opet s ciljem isticanja neke od osobina poslanika Muhammeda, a. s., te njegova odabranog položaja kao "Pečatnog" Poslanika, koji je osobinama i nadnaravnim sposobnostima (mudžiza) koje su mu date istaknut u odnosu na sve ranije poslanike.

## Pohvala drugovima Poslanika, a. s.

Kada je riječ o kasidama pohvalnicama nekom od drugova – *ashaba* Poslanika, a. s. – one su najčešće bile upućene jednom od četverice prvih i najpoznatijih halifa (*ḥulafā' al-rāšidīn*) – Ebu Bekru (Abū Bakr), Omeru ('Umar), Osmanu ('Uṭmān) ili Aliji ('Alī), a ponekad ih pjesnik spominje svu četvericu u jednom bejtu. Takav je slučaj s kasidom Hasana Bosnevlja o Ebu Bekru, u kojoj on u svojim stihovima četvericu halifa poredi s laticama cvijeta:

و مع اصله و الفرع كالزهر اربع      صحاب سناهم بالفضائل لائح<sup>298</sup>

*S osnovom i laticom kao cvjetovi*

*Četverica drugova vrlinama su obasuti.*

Pohvalni stihovi ili cijele kaside pohvalnice izricale su se i ashabima koji su se u historiji islama istaknuli i dali važan doprinos u očuvanju i širenju islama. Pjesnici su nastojali poetskim jezikom, bremenitim najljepšim stilskim sredstvima, u stihove pretočiti najistaknutije osobine ashaba. U kasidama su bivali opjevani događaji u kojima bi se onaj kome je kasida

<sup>298</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 3b.



upućena isticao hrabrošću, čašću ili nekom drugom osobinom junaka, te se prikazivao njegov odnos prema Poslaniku, a. s., i obratno.

Hvalospjevi ashabima, naročito onima koji su učestvovali i poginuli u Bici na Bedru, u mnogobrojnim tesavvufskim predajama ima i unutar-nja, duhovna značenja. Svojim hvalospjevom pjesnik nastoji na duhovnoj razini približiti se ashabu i obitavati u njegovoj blizini, a preko njega približiti se Poslaniku, a. s., i Božijoj Prisutnosti. Ovaj segment duhovnosti u tesavvufu naziva se *tevessul*, što bi u prenesenom smislu značilo – nastojanje za dostizanjem blizine ashaba i Poslanika, a. s., i *visalet*, u značenju – zadržavanje na dostignutom stepenu. Motiv *tevessula* kao sastavni dio hvalospjevâ Hasana Bosnevija upućenih ashabima Poslanika, a. s., Abbasu, Hamzi i Aliji nalazimo u sljedećim stihovima:

و بالقدر الجسيم له توسل      تنل قدرا من المولى جسيما<sup>299</sup>

*Svom snagom nastoj mu se primaknuti*

*Priskrbit ćeš od Gospodara snagu veliku. [Abbas]*

توسّل به ما عشت في كلّ شدّة      ففي الحال عقد الكرب يأتيك حلّه<sup>300</sup>

*Dok god živiš, usrdno se za blizinu njegovu moli*

*A on će te svake brige rasteretiti. [Hamza]*

و من يتوسل للمنا يتوصل      و صحب نجوم في سماء هداية<sup>301</sup>

*Ko god mu se želi približiti Milost zadobit će*

*Ashabi su zvijezde na nebesima Upute. [Alija]*

U korpusu kasida koje smo obrađivali u ovoj studiji, pored pohvalnica Abbasu, Hamzi i Aliji, nalazi se i kasida o Ebu Bekru Hasana Bosnevija, Nihadijeva poema, pohvalnica Ejubu Ensariji, ashabu koji je bio među prvim muslimanima koji su osvajali Istanbul i koji se u islamskim preda-

<sup>299</sup> SYEK, Sütluçe Dergahi Elif Ef. 101, fol. 7b.

<sup>300</sup> Ibid., fol. 17b.

<sup>301</sup> MGK, Ali Emiri Arabi 2462, fol. 16a.

jama spominje po vrlinama koje su ga krasile. Nihadijeva poema čak ima i istaknut naslov:<sup>302</sup>

در مدح شریف لطیف حضرت ابی ایوب انصاری  
 علیه رحمة الباری لقائل نهادی رحمه الله الملك الهادي<sup>303</sup>

*Časni i lijepi hvalospjev hazreti Ejubu Ensariji*

– neka je Milost Stvoritelja na njega, od pjesnika Nihadije – smilovao mu se Allah, Vladar i Uputitelj.

U kasidama su najčešće pohvalno opjevani Ebu Bekr, koji je poznat kao najbliži i najodaniji prijatelj Poslanika, a. s., i Alija, Poslanikov prijatelj, amidžić i zet. Formalno gledano, uloga i značaj koji su imali Ebu Bekr i Alija u životu i misiji Poslanika, a. s., ali i njihov sveukupan doprinos u širenju i razvoju islama i muslimanske zajednice ogromni su i, možemo reći, neusporedivi s bilo čijim drugim. Sama ta činjenica dovoljna je da se obrazloži zašto su upravo ova dvojica ashaba bili omiljena tema islamskog pohvalnog pjesništva.

Međutim, isticanje ove dvojice ashaba u odnosu na drugu dvojicu halifa, pa i na sve ostale ashabe, treba tražiti i u snažnim utjecajima islamskog misticizma – tesavvufa – na orijentalno-islamsku književnost. Naime, prema tumačenjima tesavvufskih učenjaka, Ibn ‘Arabija prije svih, Ebu Bekr i Alija smatraju se najvećim prethodnicima sufija, odnosno najvećim bogougodnicima. Prema Ibn ‘Arabijevom učenju, “bogougodništvo” se smatra važnijim od “vjerovjesništva” budući da je ono vječno, dok je vjerovjesništvo uloga koja ima početak i kraj. Pri tome, ističe Ibn ‘Arabi, “bogougodništvo vjerovjesnika” nesporno je veće od svih drugih. Prema takvom shvatanju, Ebu Bekr i Alija dosegli su jedan posrednički stupanj “bogougodništva” između vjerovjesnika i “nevjerovjesnika”.<sup>304</sup> Stoga, motive i potrebu pjesnika za hvaljenjem upravo ove dvojice ashaba ne tre-

<sup>302</sup> Nismo mogli utvrditi da li je naslov djelo autora ili se, pak, radi o intervenciji prepisivača.

<sup>303</sup> SYEK, Esad Efendi 3436-1, fol. 55b.

<sup>304</sup> Navedeno prema: M. Lings, *Šta je sufizam*, 84.

ba tražiti samo u poetskoj tradiciji, već ih treba sagledavati ponajprije kao odraz pjesnikovih duhovnih usmjerenja i “primjene” tesavvufskih učenja.

Hasan Bosnevi u kasidi o Ebu Bekru,<sup>305</sup> pored opisa karakternih osobina Ebu Bekra te njegovog izrazito blagonaklonog i poštujućeg odnosa prema Poslaniku, a. s., i obratno, kazuje i o njihovoj snažnoj duhovnoj povezanosti te metafizičkim aspektima ovog odnosa, što se da vidjeti iz sljedećih stihova:

له عظمت للمؤمنين النصائح	خليفة خير الرسل اعظم ناصح
	(...)
و للصدر منه النور بالحق شارح	و من وقر الايمان وسط جناته
	(...)
و ما مثله فى الفضل غاد و رائح	على الخلق بعد الانبياء مفضل
<sup>306</sup> فلامح الصديق من بعد لامح	و ان رسم اسم فى السماء لاحمد

*Halifa Poslanika najboljeg i savjetnik najuzvišeniji*

*Od njega su vjernicima brojni savjeti potekli.*

(...)

*Onaj što u duši svojoj Pravu Vjeru je uznosio*

*Čija prsa svjetlom Istine su obasjana.*

(...)

*Nakon Poslanikâ međ' ljudima on prvenstvo ima*

*Nema dobročinitelja kao što je on – ni prije ni poslije njega.*

*Kad bi na nebesima ime Ahmedovo pisalo*

*Poslije bi Siddik<sup>307</sup> isijavalo.*

Svoj poetski iskaz Hasan Bosnevi potkrijepio je historijskim činjenicama o životu Ebu Bekra, od toga da je on bio otac Poslanikove supruge Aiše,

<sup>305</sup> Ova kasida ujedno je i najduža u korpusu kasida Hasana Bosnevija koji posjedujemo. Ona sadrži 130 bejtova.

<sup>306</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 3b.

<sup>307</sup> Ebu Bekr je bio poznat po svojoj iskrenosti, koja se može tumačiti u više dimenzija, od one u svakodnevnom životu i komunikaciji, do njegovog iskrenog prihvatanja i potvrđivanja Vjere i Poslanika, a. s. Zbog toga je prozvan *Şiddiq* (*Iskreni*).

prvi halifa i najbolji prijatelj Poslanika, a. s., prvi koji je sabrao *Kur'an*, do aluzija na određene značajne događaje u historiji islama u kojima je sudjelovao i imao vrlo važnu ulogu i Ebu Bekr. Tako pjesnik stihovima aludira na Ebu Bekrovo učešće u potpisivanju ugovora na Hudejbiji, na događaj iz pećine kada se on zajedno s Poslanikom, a. s., skrio od neprijatelja prilikom preseljenja iz Meke u Medinu, te na Ebu Bekrovo aktivno učešće u Bici na Uhudu i dr.

Posebni pasaži stihova u ovoj kasidi Hasana Bosnevija govore o Ebu Bekrovoj iskrenosti po kojoj je bio naročito poznat, te mu je Poslanik, a. s., i nadjenulo ime *al-Šiddīq*, i o njegovoj darežljivosti i širokogrudosti. Naime, Ebu Bekr je bio izuzetno bogat čovjek koji je nakon prihvatanja islama kompletnu svoju imovinu stavio u službu i za potrebe muslimanske zajednice. U islamskoj tradiciji Ebu Bekr je postao simbolom bezuvjetnog dješenja i odricanja od imetka za potrebe islama i muslimana, što se prenijelo i u poetsku tradiciju:

و لم ينتفع طه بمال كماله      مصارف فيما تقتضيه المصالح  
(...)

و عن يده الطولى سيجزى اياديا      و ليس كمثل الله للخير جازح  
و نجل رباح من يمين يساره      بتحرير عتق من يد الرق رباح<sup>308</sup>

*Nije se Taha nijednim imetkom kao njegovim okoristio*

*Kad god je to za opće dobro potrebno bilo.*

(...)

*Njegova darežljivost ispunit će ruke mnoge*

*A nema nagrade do Allahove za dobro činjenje.*

*Plodove zarade i desnom i lijevom rukom*

*za oslobađanje iz ruku ropstva je koristio.*

Između ostalih vrlina Ebu Bekra, Hasan Bosnevi opjevao je i njegovu veliku hrabrost koju je pokazivao u svim bitkama muslimanske vojske, kontekstualizirajući je konkretno u prostor Bitke na Uhudu, koja se ubraja

<sup>308</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 3b-4a.

među najznačajnije bitke muslimanske zajednice, naročito kada je riječ o duhovnim poukama koje kasnije generacije nose iz ove bitke. Naime, iz događaja koji su se zbili tokom Bitke na Uhudu, od kojih su najznačajniji odbijanje poslušnosti jedne grupe muslimanskih vojnika spram naredbe Poslanika, a. s., što se pokazalo kao katastrofalna pogreška koja je rezultirala slabljenjem vojnog položaja muslimanske vojske i, na koncu, ranjavanjem samog Poslanika, a. s., sve generacije muslimana izvlače univerzalne pouke kada je riječ o njihovu odnosu spram Poslanika, a. s., i njegovih odredbi. Prisebnost i odvažnost svih onih koji su ostali oko Poslanika tokom nemilih događaja u Bici na Uhudu, među kojima je bio i Ebu Bekr, bila je od ključne važnosti u tome trenutku. O tome i o Ebu Bekrovoj hrabrosti Hasan Bosnevi kaže:

حكى احدا فى الصبر للأمن و الحجى      ثباتا و قد خفت عقول رواجح  
 (...)

وقائع صح النصر فيها لمعشر      بأسيافهم للشرك طارت جوارح

بأبيض من صبح و اسمر من دجى      له سائف جمعا لزمان و رامج<sup>309</sup>

*Zborio je na Uhudu o povjerenju ustrajnom i odanosti čvrstoj*

*Kada razboritost bijaše popustila*

(...)

*U bitkama je pobjedu za zajednicu ostvarivao*

*Kad bi se nevjernici zvijeri sa sabljama primakli*

*Od jutra ranog do mrkle noći*

*Naoružan sabljom i kopljem sve vrijeme je bivao.*

Opjevavanje heroja, junaka i herojskih podviga pojedinaca omiljena je tema u književnostima svih naroda, te su kroz književnu historiju nastala brojna djela posvećena junacima i njihovim podvizima. Poimanje ideje herojstva u srednjovjekovnoj evropskoj književnosti prenosi Ernst R. Curtius riječima: "Ideja heroja odnosi se na vitalnu vrednotu plemenštine. Heroj je onaj idealni tip ličnosti koji je samom srži svoga bića usmjeren na plemenštinu i njeno ostvarenje, dakle na 'čiste', a ne na tehničke vrednote

<sup>309</sup> SYEK, Sütüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 4a.

života, kojega je temeljna krepost prirodna plemenitost tijela i duše.”<sup>310</sup> I dok veličanje herojskih podviga neke ličnosti, ili čak nacije, u zapadnoj književnosti uglavnom pripada epskoj književnosti, u orijentalno-islamskoj književnosti, usljed nedostatka epske poezije, kao najpodesnija poetska forma za veličanje ličnosti koje su ostavile dubok trag u historiji islamske kulture i civilizacije nametnula se kasida.

Arapi su još od prijeislamskog doba voljeli opjevavati herojske podvige svojih junaka, a ta njihova predanja poprimaju islamski karakter u pričama i poemama koje govore najčešće o velikom junaštvu Hamze i Alije, što se kasnije prenijelo i u orijentalno-islamsku književnost. U ovom slučaju, u kasidi je posebno izražena afektivnost i uzvišenost izraza, a emocije koje pjesnik unosi u svoju kasidu teško se mogu nazvati subjektivnim, što inače jeste karakteristika lirske poezije. Emotivni izražaj određen je prvenstveno njegovom sviješću o pripadnosti muslimanskoj zajednici, te je snažno povezan s pjesnikovim religijskim osjećanjima, koja su, zapravo, njegova lična intonacija kolektivnih osjećanja.

U korpusu kojim smo se služili nalaze se dvije kaside Hasana Bosnevia za koje možemo reći da tematiziraju herojstvo, a posvećene su Hamzi i Aliji. Hrabrost i junaštvo Alije prikazano je u sekvencama, u nekoliko stihova, kao naprimjer u bejtu:

شديد ضروب في الحروب و رأيه      سديد له غلق و فتح المقفل<sup>311</sup>

*Kada je u ratu, on žestoko bori se, a misao mu  
razborita, zatvara i rastvara sve zaključano.*

Za razliku od načina na koji je veličao Alijino junaštvo – kao jednu od podtema pjesme – kasida Hasana Bosnevia posvećena Hamzi u cijelosti je spjevana s ciljem veličanja Hamzine hrabrosti i junaštva. Svaki bejt kaside sadrži neki od motiva hrabrosti, junaštva, pravičnosti, borbenosti, srčanosti i dr. U tom smislu i odabir stilskih sredstva, prije svih hiperbole i metafore, u funkciji je intenziviranja Hamzine hrabrosti i junaštva. Kao primjer navest ćemo sljedeće stihove:

<sup>310</sup> E. R. Curtius, *Europska književnost i latinsko srednjovjekovlje*, 184.

<sup>311</sup> MGK, Ali Emiri Arabi 2462, fol. 15a.

اعزّ فتى ترهوا قریش بمثله      و أنّى لها قاسي الشكيمة مثله  
(...)

و كم معرك بالعزم هدّ جباله      فأعمى عيوننا للمعادين رمله  
و هو اسد المولى و اكمل مرسل      له بكمال الفضل تشهد رسله<sup>312</sup>

*Slavnijeg mladića od njegov Kurejševiči ne vidješe*

*A po hrabrosti mu niko ravan ne bijaše.*

(...)

*Na koliko je samo bojišta svojom snagom brda mrvio*

*Pa pijeskom njihovim oči neprijatelja zaslijepio.*

*On lav je Gospodara i Vjesnika najsavršenijega*

*Što mu o savršenoj dobroti Poslanstvo njegovo svjedoči.*

Upotreba hiperbole (*svojom snagom brda mrvio*) u navedenim stihovima značajno doprinosi pojačanoj afektivnosti i dinamičnosti u opisu Hamzine snage, te na čitaoca ili slušaoca ostavlja znatno snažniji dojam nego što bi to bilo upotrebom uobičajenog pridjeva *snažan*. Metafora (*lav Gospodara*) ne izražava samo sličnost dva pojma, odnosno sličnost Hamze i lava, već se u ovom slučaju javlja kao sasvim novi pojam – *lav Gospodara*, koji je iskaziv samo ovom metaforom i koji, s druge strane, nosi značenje prijenosa snage lava na Hamzu. Lav koji je posvuda u književnosti i tradiciji simbol hrabrosti, u istoj ulozi pojavljuje se i u muslimanskoj tradiciji, s tim što se nadimak *Lav Božiji* najčešće odnosi upravo na Hamzu, jer ga je, prema predajama, tako nazivao upravo Poslanik, a. s., zbog Hamzine izuzetne i dokazane hrabrosti i požrtvovanosti na Božijem putu. U ovom slučaju sličnost lava i Hamze omogućila je da se konstruira metaforički izraz koji nadilazi riječ, obuhvaća sintagmu i kao takav potpuno samostalno egzistira u bilo kom diskursu.

Različiti oblici pohvalnog govora o drugovima Poslanika, a. s., u orijentalno-islamskoj književnoj tradiciji sveprisutni su u raznovrsnim oblicima literarnog stvaralaštva, od poezije do znanstvenih djela. Autori su nastojali, barem u vidu nekih natuknica, “dotaći” se nekog od Poslaniko-

<sup>312</sup>SYEK, Sütllüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 17a.

vih, a. s., drugova nastojeći tako, pored iskazivanja pohvale, na određeni način povezati svoje djelo i vlastiti doprinos islamu s nekima od onih koji posjeduju osvjedočenu vrijednost i čija su djela potvrđena kao vrijedna i bogougodna. Naravno, kasida se i u tom kontekstu pokazala kao izuzetno zahvalan način za ostvarivanje takvih ciljeva.

## Pohvala vladarima

Kao jedan od najfrekventnijih hvalospjeva u orijentalno-islamskoj književnosti javlja se panegirik vladaru, naročito prisutan u osmanskoj divanskoj poeziji na vrhuncu moći Osmanskog carstva. U njemu pjesnik hvali sultana ili nekog drugog velikodostojnika, moleći za njegovu milost, zaštitu, položaj ili materijalnu nagradu.

U korpusu na kojem se temelji ova studija nismo naišli na kasidu u kojoj bi osnovna tema bila panegirik vladaru. Razloge za izostanak ove vrste kaside možemo tražiti u činjenici da su kaside iz korpusa koji posjedujemo prvenstveno religijskog i didaktičkog karaktera. Bošnjački pjesnici u svojim kasidama obraćaju se za pomoć, milost i zaštitu isključivo Najvećem Zaštitniku – Uzvišenom Bogu, i Njegovom Poslaniku, a. s.

Jedino kod Hasana Bosnevija nailazimo na dvije kaside u kojima, u svega nekoliko stihova, navodi ime i hvali mudrost i pravičnost vladara svoga vremena, sultana Mahmuda.<sup>313</sup> Potpuno su izostale u orijentalno-islamskoj tradiciji uobičajene prenaglašene pohvale na račun vladara, inače karakteristične za panegiričku poeziju, što nam jasno govori da Hasan Bosnevi ovim svojim spominjanjem vladara nije imao za cilj pohvalu niti nadu za ispunjenjem bilo kakve potrebe kod vladara. Spominjanje imena sultana na ovakav način prije bismo mogli usporediti s tradicijom obaveznog spominjanja imena halife tog vremena u vjerskom izlaganju (*hutba*) tokom džuma-namaza. Na ovakav zaključak navodi nas činjenica da je cijela kasida zapravo koncipirana kao jedna vrsta korisnog govora vjerni-

---

<sup>313</sup> U 18. stoljeću, u kojem je živio Hasan Bosnevi, na vlasti je bio sultan Mahmud I (1730–1754).



cima, koji sadrži pouku, savjet, molbu Uzivšenom Bogu i blagoslov Poslaniku, a. s., što su temeljni elementi vjerskih izlaganja.

Posebnu zanimljivost u ovim stihovima u kojima Hasan Bosnevi spominje vladara predstavljaju prepisivačeve intervencije u izvornom tekstu. Naime, dok Hasan Bosnevi u stihovima navodi ime sultana Mahmuda, za vrijeme čije vladavine je i živio, prepisivač intervenira direktno u samom tekstu koji prepisuje i svojevóljno umjesto imena sultana Mahmuda stavlja ime sultana Abdulaziza (1861–1876) koji je vladao u vrijeme kada je nastajao prijepis kaside.<sup>314</sup> Nakon što je svojim riječima izmijenio tekst u kasidi, prepisivač u bilješci na margini navodi izvorni tekst Hasana Bosnevia. Tako stih u prijepisu kaside glasi:

و سلطاننا عبد العزيز خليفة  
ادمه بحكم العدل ناه و أمره<sup>315</sup>

*Sultana našeg i halifu Abdulaziza*

*Učini mudrim i pravednim zapovjednikom.*

Prepisivač je, ukazujući na izvorni tekst, na margini rukopisa napisao sljedeće:

الاصل و سلطاننا المحمود خير خليفة<sup>316</sup>

*Izvorno: Sultana našeg Mahmuda, halifu najboljega.*

Kada je riječ o drugoj kasidi u kojoj Hasan Bosnevi spominje sultana, prepisivač nije intervenirao samo u imenu sultana/halife, već je izmijenio i ostale elemente bejta. Zapravo, umjesto Hasanovog bejta stavio je vlastiti, što potvrđuje bilješka na margini rukopisa u kojoj prepisivač donosi tekst izvornog, Hasanovog bejta. Na temelju rime zadnje riječi, koja je na harf *mim*, kao i ostali stihovi u kasidi, možemo zaključiti da je prepisivač, poštujući pravila forme i strukturu kaside, nastojao demonstrirati i djelić vlastitoga pjesničkog umijeća.

<sup>314</sup> Na kraju rukopisa naveden je datum prijepisa 10. muharrem 1293, što odgovara 6. 2. 1876. Sultan Abdulaziz je vladao do maja navedene godine.

<sup>315</sup> SYEK, Sütüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 16b.

<sup>316</sup> Ibid.

Stihovi druge kaside u kojima se spominje ime vladara u prijepisu Osmana Ibn Muhammada Surura, glase:

و جد بتوفيق عدل فى الامور على      عبد العزيز مليك (!) العرب و العجم  
و انصره نصرًا تبديد الكفر وقعته      بجيش حقّ عزيز غير منهزم<sup>317</sup>

*Podari pravednost u svemu*

*Abdulazizu, Arapa i nearapa vladaru.*

*Podari mu pobjedu s kojom će nevjerništvo nestati*

*I u bitkama vojsku snažnu koja za poraze neće znati.*

U napomeni prepisivača na margini rukopisa stoji:

الاصل السلطان محمود على القدر و الهمم<sup>318</sup>

*Sultanu Mahmudu, moćnom i odlučnom.*

Sasvim je jasno da je kratka pohvala vladaru u kasidi Hasana Bosnevi-ja samo jedna od podtematskih cjelina u kasidi, koja čak više sličijednoj vrsti digresije. Osnovne teme i ciljevi postavljeni u ovim kasidama daleko nadmašuju ovozemaljske vladare i njihove blagodeti i streme višim svjetovima i ciljevima. Ipak, ovi stihovi mogu poslužiti kao putokaz u situiranju pjesnika i njegova djela u odgovarajući društveno-historijski kontekst, što se može pokazati izuzetno korisnim za šira tumačenja odnosa pjesnika i njegove sredine, kao i složenih pitanja recepcije djela.

## Moralno-didaktička kasida

Moralno-didaktičke teme u kasidama vraćaju nas na definiciju književnosti u arapskom jeziku, navedenu na početku ovoga rada, a izvedenu iz arapskog termina za književnost – *adab* (moral, odgoj), te osnovnom cilju knji-

<sup>317</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 22a.

<sup>318</sup> Ibid.

ževnosti u arapskoj srednjovjekovnoj tradiciji kao sredstvu kojim se poučava i odgaja čovjek. Višeznačna semantika termina *adab* odražava se i u njegovom označavanju skupa pravila ponašanja, kao što su lijepo vladanje, učtivost, prefinjen govor, ispravni etički stavovi, itd. U skladu s ovim, za tradicionalnog muslimana *adab* obuhvata skoro sve aspekte života, od pozdravljanja ljudi, preko načina jela i sjedenja u društvu, do ulaska u džamiju, te postaje saobrazan islamskom poimanju ahlaka (*ahlāq* – etika, morala, čudoređe)<sup>319</sup> kao jednog od temeljnih segmenata Vjere, kulture i tradicije.

Nemjerljiv značaj koji se pridaje ahlaku u islamskoj tradiciji svoje korijene ima prije svega u Svetim tekstovima *Kur'ana* i Hadisa. Na mnogo mjesta u *Kur'anu* Uzvišeni Allah govori o načinima ljudskog ponašanja kao važnom segmentu ispravnog vjerovanja, obuhvatajući tako, između ostalog, iskrenost u govoru, pravedno vaganje, strpljivost i zahvalnost, pravednost, način oporučivanja, pravedno svjedočenje, održavanje rodbinskih veza, učenje *Kur'ana*, itd. Također, od Poslanika, a. s., među brojnim predajama prenosi se i sljedeće: *Poslan sam da usavršim ahlak kod ljudi. (...) Odgojio me je moj Gopodar koji je učinio da moj ahlak bude najbolji.*

Razumijevanje pojma *adab* u skladu s tesavvufskim učenjem poistovjećuje se s djelima i riječima Poslanika, a. s., te je usko povezan s duhovnom disciplinom i od velike je važnosti u činjenju dobrih djela. *Adab* saobrazan ahlaku jeste sredstvo kontroliranja strasti koje utječu na ljudsko ponašanje i djelovanje i koje ih često potiču. Ahlak je čak taj koji disciplinira tijelo i ističe njegovo unutrašnje dostojanstvo, te nas uči kako da se ponašamo na način dostojan čovjeka. Njegov cilj je, kako to ističe Seyyed Hossein Nasr, “da kontroliše ego i strasti i ulije vrline poniznosti i milosrđa u ljudsku dušu, kao i da istakne veličanstveni aspekt naše egzistencije”.<sup>320</sup>

Ispravno ljudsko ponašanje, odnosno *adab* i ahlak, sastavni su dio skoro svih kasida, a nerijetko i drugih pjesničkih vrsta orijentalno-islamske

<sup>319</sup> Ovaj termin predstavlja ukupnost nekoliko značenja o kojima ćemo govoriti u ovome izlaganju, te zbog neadekvatnog ekvivalenta u našem jeziku koji bi jednom riječju prenio sva ta značenja, u nastavku ćemo riječ *ahlaq* prenositi pojednostavljenom transkripcijom – ahlak, pri čemu će riječ biti podložna padežnim promjenama u bosanskom jeziku.

<sup>320</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Bašča Istine - vizija i obećanje sufizma, mistične tradicije islama*, prijevod Ismar Škrijelj i Enes Kahrović, Udruženje za duhovnu, kulturnu i naučnu afirmaciju Bošnjaka “AŠIK JUNUS”, Novi Pazar, 2010, 134.

književnosti, i izraženi su kroz moralno-didaktičke poruke. Pjesnici često koriste priliku da barem u nekoliko stihova uvedu u svoje kaside motive morala, ćudoređa, lijepog ponašanja itd., pri tome “oživljavajući” taj motiv primjerom neke istaknute ličnosti u historiji. Na taj način čitaocima nude uzor i poučavaju ih kako da “oživotvore” te osobine kod samih sebe. Tako, Abdullah Bosnevi ističe ahlak kao vrlinu koju su posjedovali svi poslanici i kao neizostavnu stepenicu ka duhovnom uzdizanju svakog vjernika:

فكن منهم على حظ من اخلاق و ادواق      فتدرج في مقام الاقدم من غير فرقان<sup>321</sup>

*Budi poput njih u ahlaku i duhovnosti*

*Uspet ćeš se na postaju najprvu što izmiče svakoj razlici.*

Pretočene u poetski jezik i formu, moralno-didaktičke poruke mogu ostvariti mnogo snažniji efekat kod čitaoca nego što bi to bio slučaj u proznom tekstu. Imajući na umu recepciju tih poruka, pjesnik je vodio računa o njihovoj poziciji u kasidi, pa je moralno-didaktične napatke iznosio uglavnom u uvodnom i završnom dijelu kaside, kada se, kako smo već govorili, pretpostavlja da je pažnja čitaoca najizraženija. Ono što je kazano u tim dijelovima poeme, a naročito u završnom dijelu, naj snažnije i najduže ostaje u sjećanju čitaoca. Kao primjer navest ćemo neke moralno-didaktičke poruke koje nalazimo u kasidama Hasana Bosnevija:

و ذا حالنا و الحال ما زال غيِّها      و للرشد ما للنفس منها زواجر<sup>322</sup>

*To je naše stanje, još uvijek u zabludi obitavamo*

*Za spoznaj, do ukora šta je duši potrebno.*

و عند شفيع الخلق كن شافع له      فاخلاقه الغرّ سوامى السوامح<sup>323</sup>

*Budi od onih koji su uz zagovornika svih stvorenja*

*Ćudoređe njegovo nad njime se nadvisuje.*

<sup>321</sup> MGK, Carullah Efendi 1032, fol. 328a.

<sup>322</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 16a.

<sup>323</sup> Ibid., fol. 6b.

لهم حسن الاخلاق علت فتواضعوا      لنفع رعاياهم رضاء لخالق<sup>324</sup>

*Njihov lijep moral visoko je uzdignut, pa otud i skromnost njihova  
Da bi narodu koristili radi zadovoljstva Stvoritelja.*

Ahmed Hatem Bjelopoljak ahlaklu je posvetio cijeli spjev, tematizirajući skoro sve segmente ljudskog života i djelovanja, od usrdnog ispunjavanja dužnosti koje propisuje islam, uvijek i posvuda, što vodi duhovnom uzdizanju i njegovom upotpunjenju kao muslimana, do svega onoga čega se musliman mora kloniti jer vodi moralnom i duhovnom sunovratu. Među temama o kojima Hatem govori u svojoj poemi su, između ostalog, pozdravljanje među ljudima, pravilno ophođenje prema rodbini i prijateljima, ispravno učenje *Kur'ana*, ponašanje čovjeka u različitim životnim situacijama, itd.<sup>325</sup> Glavna tema Hatemove poeme o ahlaklu obuhvata devet podtematskih cjelina, u kojima autor poetskim jezikom upozorava na iskušenja na koja musliman nailazi u očuvanju svoga morala i bogobožnosti (*taqwā*), a koja u njega ulaze preko sljedećih devet organa: srca, jezika, uha, oka, ruke, utrobe, spolnog organa, noge i trupa. Isto tako, Hatem ukazuje na ispravan način ponašanja koji je ustanovljen islamskim propisima i koji vjerniku donosi dobro. Čak je i stilska uređenost ove poeme podređena pjesnikovoj namjeri da lijepim izražavanjem poučava i djeluje na lijep odgoj čitaoca. Uz snažno izraženu argumentativnost teksta, stil kojim se odlikuje ova Hatemova poema mogli bismo okarakterizirati funkcionalnim, jer estetska forma izražena u ovoj poemi nije toliko u ukrasnoj koliko u argumentativnoj funkciji.<sup>326</sup> Radi ilustracije Hatemove dosljednosti u pretakanju moralnih poruka u poetski tekst, kada je riječ o rimu i metru, ali i poštivanju poetičkih normi koliko god je to bilo moguće, navest ćemo neke primjere u kojima se sasvim jasno uočava pjesnikova izražena sposobnost za stilogeno izražavanje:

<sup>324</sup> Citirano prema: M. Handžić, *Teme iz književne historije*, 389.

<sup>325</sup> Koliki značaj Hatem pridaje temi o kojoj pjeva i koliko je tema zapravo široka, svjedoči nam, između ostalog, i izrazito veliki broj stihova u ovoj poemi koja ima 235 bejtova.

<sup>326</sup> O funkcionalnim stilovima i njihovim odlikama u književnosti vidjeti: M. Katnić-Bakaršić, *Stilistika*, 341-347.

و امن و يأس و اتّباعك للهوى	فكفر و جهل و اعتقادك بدعة
	(...)
المرأ الجدال الغيبة الفحش و الرضى	نفاق و طعن لعن افشأ سرّ
	(...)
تلاوة قران بلحن و بالخطا	نياحة ايضا طبل الا لحاجة
	(...)
الوجه صن عينيك عن نظرة الخفا <sup>327</sup>	الى شقّ بيت الاجنبيّين لا توجّه

*Nevjerstvo i neznanje osnažit će krivovjerje*

*A sigurnost i beznađe sljedbenikom strasti učiniti te*

(...)

*Licemjerje, vrijeđanje, proklinjanje i tajni razotkrivanje*

*Prepirke s ljudima, neuljudnost i ogovaranje*

(...)

*Naricanje bez potrebe i u bubanj udaranje*

*Učenje Kur'ana uz nepravilnosti i pogreške*

(...)

*Kroz prozor kuće nepoznatih ne pomaljjaj lice*

*Sačuvaj svoja oka dva od pogleda prikrivenih.*

Navedeni primjeri svjedoče o Hatemovom dosljednom poštivanju osnovnih normi arapske poetike – metra, rime i ritma, te njegovu naročitu pažnju posvećenu odabiru određenih leksema arapskog jezika koje su međusobno usklađene po svom morfološkom obliku i fonetskom sazvučju. Pri tome dolaze do izražaja nesamjerljive mogućnosti i bogatstvo izraza u arapskome jeziku, što je vrlo teško prenijeti u prijevodu na bosanski jezik.

Podtematske cjeline u svojoj poemi Hatem je odijelio istaknutim naslovima, pa tako potpoglavlja nose naslove: *Āfāt al-qalb* – Stradanja srca; *Āfāt al-lisān* – Stradanja jezika; *Āfāt al-'udun* – Stradanja uha; *Āfāt al-'ayn* – Stradanja oka; *Āfāt al-yad* – Stradanja ruke; *Āfāt al-baṭn* – Stradanja utrobe; *Āfāt al-farġ* – Stradanja spolnog organa; *Āfāt al-riġl* – Stradanja noge; *Āfāt al-badan* – Stradanja trupa.

<sup>327</sup> SYEK, Aṣīr Efendi 305, fol. 109b-110a.

U islamskoj apologetici najčešće se spominje sedam, a na nekim mjestima pet ljudskih organa kao “sredstava” preko kojih čovjek može griješiti, ali i činiti dobra djela. Upravo je ahlak jedna vrsta prijelomne tačke koja određuje koje od ovoga dvoga će prevagnuti, odnosno da li će čovjek kao nemoralan griješiti ili će kao moralan nastojati zadobiti preko svojih organa Božije zadovoljstvo i milost. Abū Ḥāmid Muḥammad al-Gazālī u djelu *Staze sljedbenika islama (Minhāğ al-‘ābidīn)* također spominje organe: oko, uho, jezik, srce i utrobu, te upozorava da onaj ko se boji Uzvišenog Boga treba čuvati ovih pet organa i zaštititi ih poštujući Njegove propise. Vjernik treba voditi računa da se zaštititi od svega onoga što bi moglo nauditi njegovom ispravnom vjerovanju, kao što je griješenje, činjjenje zabranjenih stvari (*ḥarām*), ali i pretjerivanje u dozvoljenim stvarima. Al-Gazālī kaže: “Ako se ostvari zaštita ovih organa, nadati se da će se otkloniti šteta i od ostalih organa, te će se postići potpuni *takvaluk* čitavim svojim tijelom.”<sup>328</sup>

Na temelju analize ove Hatemove kaside i obimnog komentara uz kasidu, možemo zaključiti da je za pisanje ove vrste poezije prije svega bilo nužno poznavanje Svetih tekstova *Kur’ana* i Hadisa, islamske apologetike i islamske tradicije, a onda i pjesničko umijeće pretakanja vjerskih propisa i moralno-didaktičkih poruka izvedenih iz Vjere u stihove jedinstvenog metra i rime. Hatem kao vrlo obrazovan čovjek, ali i vrstan pjesnik, na sva tri orijentalna jezika, bio je u stanju u potpunosti odgovoriti ovim zahtjevima.<sup>329</sup>

Druga poema iz korpusa poetskog stvaralaštva Bošnjaka kojim smo se koristili u ovome radu, a za koju možemo reći da se ubraja u poeziju koja je prvenstveno obrazovnog karaktera, jeste poema Ahmeda Bejazića. Zapravo, u ovom slučaju prije možemo reći da se radi o “poetskom traktatu” u kojem je autor, uz snažno izraženu lapidarnost poetskog izraza, iznio tumačenja dvadeset različitih tema, uglavnom iz oblasti islamske dogmatike i logike, među kojima su: nastanak i egzistencija Božijeg Imena, stvo-

<sup>328</sup> Opširnije o povezanosti ljudskih organa i bogobožnosti vidjeti: Muhammed el-Gazali, *Staze sljedbenika Islama*, Sarajevo, 1999, 84.

<sup>329</sup> Vidjeti: Dželila Babović, “Prilog vrednovanju poetskog stvaralaštva Bošnjaka na arapskom jeziku: Poema o ahlaku Ahmeda Hatema Bjelopoljača”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 62/2012, Sarajevo, 2013, 63-74.

renost *Kur'ana*, ali i neka pitanja iz oblasti stilistike kao što je upotreba simbola itd. Sam Bejazić o tematici ove poeme u posljednjem bejtu kaže:

هذه عشرون بحثا في علوم عشر بحث صده حال احتفال<sup>330</sup>

*Ovo je dvadeset pitanja iz nauka raznih*

*Među njima deset je uistinu prekrasnih.*

Ovu poemu skoro je nemoguće razumjeti bez poznavanja konteksta u kojem je nastajala, te je Ahmed Bejazić napisao i kraći komentar izuzetno apstraktnog jezičkog izraza, s osvrtom na filozofski i kognitivno-semantički aspekt stihova te je kao takav prilično “neproziran” čitaocima koji nisu upoznati s “nijansama” arapskoga jezika i klasičnom arapskom književnom tradicijom. Kako je sam Bejazić u uvodu naveo, ovo djelo napisao je da bi odagnao i razriješio neke vlastite dileme, te prevazišao vlastito intelektualno stagniranje kojem je bio izložen tokom obavljanja funkcije vrhovnog vojnog sudije.<sup>331</sup> Stoga je, da bi se barem na neko vrijeme udaljio od svakodnevnih problema, Bejazić pribježište pronalazio u pisanju ovoga djela, što je za njega predstavljalo svojevrsnu “čaroliju”, kako to kaže u sljedećim stihovima:

رامزا في بدء بحث للكتاب ملغزا في البحث تنشيطا لبال  
طالبيا تبيان ارباب الكمال ضمن نظم فيه كا لسحر الحلال<sup>332</sup>

*Navodeći simbole na početku rasprave u knjizi*

*Kao što zagonetka u raspravi je za um podsticaj*

*Tražeci objašnjenje od ljudi savršenstva*

*Ono što poezijom satkano poput dozvoljene je čarolije.*

<sup>330</sup> SYEK, Kılıç Ali Paşa, 569-1, fol. 106a.

<sup>331</sup> Ibid., fol. 109b.

<sup>332</sup> SYEK, Kılıç Ali Paşa, 569-1, fol. 105b.



## Mističko-religijska kasida

Nakon razdoblja dekadence u orijentalno-islamskoj književnosti, kada se činilo da su sve teme opjevane i sve tehnike pjevanja iskorištene, mistička i druga religijska poezija postavile su se kao “izbavitelji” orijentalno-islamske poezije iz nekreativnosti. Sa svojim kompleksnim značenjima i univerzalnim proglasima mističko-religijska poezija predstavljala je jedini žanr koji je mogao orijentalno-islamskoj poeziji obezbijediti očuvanje njenih emocionalnih i duhovnih aspekata. Iskazivanje osjećanja i zanosa moglo se prepoznati samo u sufijskoj poeziji i poeziji spjevanoj u pohvalu Poslanika, a. s.

Dok u prvom dobu “rane islamske književnosti”, u doba Hassana Ibn Sabita, poezija nije trpjela nikakve filozofske ili mističke utjecaje, u kasnijem razdoblju, usljed stagnacije profane poezije sputane tradicionalizmom, u “religijskoj poeziji” bilo je moguće strastvenije i intenzivnije iskazivanje emocija. Poezija tako postaje najpodesniji književni oblik za izražavanje tesavvufskih istina, stanja i stupnjeva, previše istančanih da bi bili izrečeni uobičajenom prozom ili jezikom svakodnevnoga govora. Premda, kako smo već vidjeli, tesavvufska poezija na arapskom jeziku nije dostigla svoju punu ljepotu sve do 13. stoljeća, odnosno do ‘Umara Ibn al-Fāriḍa i Ibn ‘Arabija, kada možemo reći da s ovom dvojicom velikana i učenjaka forma arapske poezije postaje savršen prenosilac najprofinjenijih i najsuptilnijih učenja sufizma.<sup>333</sup>

Orijentalno-islamska lijepa književnost i umjetnost, izgrađujući svoju viziju svijeta, susreću se s problemom suštine i forme, pojavnosti i transcendentnosti. Stoga su one i po svom prosedeu i po svom viđenju svijeta ostale pod dubokim pečatom islamskog pogleda na svijet. S mističko-religijskom poezijom dolazi i do “fundamentalne dihotomije u jedinstvu suštine i pojave, odnosno u jedinstvu esencije i egzistencije”.<sup>334</sup>

<sup>333</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Živi sufizam: Ogleđi o sufizmu*, s engleskog preveli Edin Kukačević i dr. Enes Karić, Naučnoistraživački institut “Ibn Sina”, Sarajevo, 2004, 261.

<sup>334</sup> Nedim Filipović, “Utjecaj islama na bosanskohercegovačko tlo”, u: *Bošnjačka književnost u književnoj kritici*, knjiga I, 152.

Među kasidama bošnjačkih autora na arapskom jeziku u izrazito mističko-religijske, odnosno tesavvufske ubrajaju se kasida Abdullaha Bosneviya i kasida Abdullaha Salahija Uššakija. Iako se i u svim ostalim kasidama iz našeg korpusa osjeća snažan utjecaj tesavvufskog učenja iskazan upotrebom različitih motiva, simbola i tesavvufske terminologije, u Salahijevoj kasidi i kasidi Abdullaha Bosneviya ti elementi izraženi su u tolikoj mjeri da se nameću kao osnovna tema s nizom subordinirajućih tema iste mističko-religijske koncepcije.

Kasida Abdullaha Bosneviya neizostavno se mora tumačiti uobzirujući kontekst u kojem je nastala, a to je da je ona napisana kao sastavni dio komentara Abdullaha Bosneviya na Ibn ‘Arabijevo djelo *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Kasida je na neki način jedna vrsta sažetka ovoga djela i učenja Ibn ‘Arabija, iskazanog poetskim jezikom u stotinu stihova. Ona je pohvalnica Ibn ‘Arabiju i njegovu učenju, pri čemu je i njena tematska i strukturalna organizacija u skladu s organizacijom Ibn ‘Arabijevog teksta. Tematske cjeline ove kaside sačinjavaju: teorija o stvaranju svih svjetova, Božiji poslanici i njihova svojstva, duhovna stanja sufija na putu njihovoga usavršavanja, Božije Jedinstvo, Svjetlost Poslanika, a. s., i, na kraju, dova Uzvišenom Bogu i blagoslov Poslaniku, a. s.

Upravo onako kako je svaki pojedini dio djela *Fuṣūṣ al-ḥikam* posvećen jednom aspektu Božije mudrosti, čije se oličenje manifestira u nekom od poslanika, tako i Abdullah Bosnevi u svojoj kasidi dio o poslanicima započinje prema historijskom slijedu s prvim čovjekom i prvim Božijim odabranikom, Ademom, kojega inače divanski pjesnici – naslanjajući se na Sveti tekst – često spominju kao oca ljudskog roda. Dio o Božijim poslanicima završava se spominjanjem Halida Ibn Sinana, prema kojem se tesavvufske predaje vrlo često ophode kao prema poslaniku.<sup>335</sup> Islamska tradicija, naslonjena prvenstveno na Sveti tekst i njegova tumačenja, iz

<sup>335</sup> Halid Ibn Sinan živio je u Hidžazu u vrijeme prije rođenja Poslanika, a. s. O njemu se prenosi da je vjerovao u jednoga Boga i da je posjedovao određene mu‘džize. Također se prenosi predaja, da je jednom prilikom kod Poslanika, a. s., došla neka žena koja je porijeklom bila iz plemena Halid Ibn Sinana, te nakon što mu se predstavila, Poslanik je kazao: “Merhaba, kćerko pejgambera kojeg je njegov narod upropastio”. Navedeno u: Fejzulah Hadžibajrić, “Tesavvufsko-tarikatska poema Abdullaha Bošnjaka”, *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, knjiga II-III, Sarajevo, 1974, 31.

čega su se kasnije razvijale i brojne predaje, čuva spomen na neprekinuti niz donosilaca Božije riječi čovjeku kao najsavršenijem stvorenju. Iako su poslanici i vjerovjesnici o kojima *Kur'an* govori svoju misiju vršili u vremenu i prostoru u kojem su živjeli, kazivanja o njima svjedoče o kontinuitetu Božije poruke ljudima, a njihova tumačenja zanimljiva su i aktualna sve dok se iz njih može crpiti nadahnuće i pouka. U tom kontekstu, kao ekspresiji tog nadahnuća treba pristupati i kasidi Abdullaha Bosnevija.

Kontekstualno se s kasidom Abdullaha Bosnevija može povezati Salahijeva kasida koju pjesnik započinje rađanjem Poslanikova Svjetla, a samu kasidu snažno protkiva simbolima i motivima tesavvufskog učenja i književnosti te tekst čini izuzetno hermetičnim. Za razumijevanje ovih simbola potrebno je upustiti se u ezoterijski beskraj islamskih učenja te biti "opremljen" poznavanjem Svetih tekstova i njihovih tumačenja i tesavvufskog pojmovlja i terminologije. "Unutarnja" značenja kasida, za razliku od "spoljašnjih", svima vidljivih, namijenjena su samo onima koji su svojim moralnim i duhovnim uzdizanjem spremni i osposobljeni da ih razumiju. Tako Abdullah Bosnevi u svojevrsnom uvodu u kasidu jasno kaže ko može razumjeti njegovu poeziju:

و أما النفوس المتعفة بالعفات الاعانية و الاخلاق البشريّة التي كانت فى طلب  
المراتب السفلية الكونية و الامتعة الدنيوية الدنية فليس لها ان تطالع هذا الكتاب و  
تنشر اليه لا يمسه الا المطهرون<sup>336</sup>

*One duše koje se odlikuju sposobnošću ograničenom i običnim moralom, koje traže niske plate ovozemaljske i bezvrijedna uživanja, ne smiju ovu knjigu da čitaju, niti da je gledaju. Nju samo Čisti dotiču.*

Navedeni iskaz Abdullaha Bosnevija izvrsno korespondira s poimanjem "implicitnog čitaoca", o kojem raspravlja savremena teorija recepcije, a prema kojoj je model idealnog ili implicitnog čitaoca već predviđen tekstom. Takav čitalac prepoznavanjem tekstovnih signala bolje razumije književni tekst od onoga koji te signale/znakove ne poznaje. Wolfgang Iser govori o cijelim repertoarima tema, motiva, aluzija, postupaka koje odre-

<sup>336</sup> MGK, Carullah Efendi 1032, fol. 327b.

đeni tekstovi sadrže a koje može prepoznati te ispravno razumjeti samo onaj čitalac koji ima stanovita “predznanja”.<sup>337</sup> U tako postavljenom odnosu autor – tekst – čitalac razumijevanje teksta postaje produktivna aktivnost u smislu da izaziva reakcije kod čitaoca, odnosno djeluje na njegov intelekt, vjerovanja i uvjerenje, te u slučaju mističko-religijskih kasida i na njegovo duhovno nadahnuće. Recepcija djela postaje sukus estetskog i intelektualnog što se implicira oblikovanjem iskustva u kojem se oni integriraju u jednu cjelinu i sveobuhvatni smisao.

---

<sup>337</sup> Z. Lešić, H. Kapidžić-Osmanagić, M. Katnić-Bakaršić, T. Kulenović, *Suvremena tumačenja književnosti i književnokritičko naslijeđe XX stoljeća*, Sarajevo Publishing, Sarajevo, 2006, 484.

### 3. OSNOVNI MOTIVI I SIMBOLI

U orijentalno-islamskoj književnosti možemo prepoznati cijelo obilje općih mjesta u književnosti, takozvanih toposa, odnosno stalnih stilskih sredstava, tipiziranih motiva, slika, poređenja, misaonih i izražajnih shema, koje je kao takve “ovjekovječila” poetska tradicija. Tako se tradicija kao rezervoar motiva odredila, kako to kaže Duraković, kao svojevrsni reljef toposa, jer “granajući se u povijesti i u prostoru, motivi su, na jednoj strani, jačali kao opća mjesta, a budući da su prelazili čak u književnosti na drugim jezicima obilježene najširim znamenjima islama, oni su postajali toposi najvišega reda. Na drugoj strani, pokazalo se da su toposi istovremeno bili najsnažniji kohezioni element koji je osiguravao izvjesno poetičko zajedništvo književnosti kao jednoga golemog sistema”.<sup>338</sup> Stoga možemo kazati da orijentalno-islamsku književnost kao sistem ne čini jedan jezik, jer je stvarana na više jezika, već među ostalim faktorima njeno poetičko jedinstvo ostvaruje i sistem motiva – toposa.

U tom smislu možemo povući paralelu između orijentalno-islamske i književnosti latinskog srednjovjekovlja u Evropi, koja također u tom razdoblju obiluje toposima i čiji je autoritet čvrsto počivao na tradiciji, većinom na predaji izvedenoj iz antičkih književnih djela i teoretskih spisa. “Skup neprijepornih zakona izvodio se iz konvencija o književnim vrstama. Tragedija, komedija, junački ep, idila, satira, elegija, oda – svima tim oblicima pripisivale su se neke stalne značajke, pa je stil pojedinog djela bio u načelu unaprijed određen i shemom i izborom prikladnih, tj. tradicijom posvećenih jezičnih sredstava”.<sup>339</sup> Vremenom, pojam toposa prešao je s formalnoga područja na sadržajno, a upravo na ovom značenju izgradio je historiju toposa E. R. Curtius, proučavajući kontinuitet i funkcionalnost

<sup>338</sup> Upor.: E. Duraković, *Orijentologija...*, 288.

<sup>339</sup> Škreb–Stamać, *Uvod u književnost*, 502.

toposa kao stalnog stilskog i strukturalnog elementa u evropskoj književnoj tradiciji od antike preko srednjeg vijeka do 18. stoljeća.

Toposi u orijentalno-islamskoj književnosti gotovo su neodvojivi od još jednog podjednako važnog aspekta u poetici orijentalno-islamske književnosti, a to su simboli – koji omogućavaju sagledavanje dublje prirode pojmova, pa i našeg vlastitog postojanja. Simboli u poetici orijentalno-islamske književnosti okupljaju mistička i sva polisemantička značenja koja određeni motiv sa svim svojim transformacijama sadrži u sebi. Utkivanje simbola u ukupnost konteksta izaziva neslućene predstave značenja te asocijacijama nadomješta ono što je propušteno. Stoga se mora imati na umu da u ovom kontekstu simbol ne predstavlja samo konvencionalni znak, već on nadasve manifestira vlastiti arhetip zahvaljujući utvrđenim ontološkim zakonitostima. Upravo zato tradicionalni simbolizam nikada nije bez ljepote. Potpuno u skladu sa simbolističkim svjetonazorom, ljepota predmeta nije ništa drugo doli transparentnost njegovog egzistencijalnog okvira.<sup>340</sup>

Orijentalno-islamska umjetnost nastala je na nasadima Svetog teksta *Kur'ana* i Hadisa, te je ona u svojoj pojavnosti umjetnost kroz koju njen kreator, služeći se tradicionalnim sredstvima, nastoji putem simbola iznijeti određene ideje koje su nadindividualne. U takvoj vrsti artefakta oblici, simboli, forme i boje nemaju izvorište u psihi samog umjetnika, nego ishode iz transcendentnog, duhovnog svijeta s kojim umjetnik ostvaruje vezu. Da bi tekst iz prošlosti mogao u potpunosti zadovoljiti “horizont očekivanja” savremenog čitaoca, ali i čitalaca u širem vremenskom dijapazonu, on mora posjedovati snažan vlastiti unutarnji potencijal i moć da se resemantizira i restrukturira. Takva resemantizacija u orijentalno-islamskoj književnosti često se ostvaruje učitavanjem simboličko-mističkih kodova u već zadati tekst.<sup>341</sup>

Iako su kaside Bošnjaka na arapskom jeziku po svojoj strukturi i po svom funkcionalnom okviru dio religijske, odnosno tesavvufske poezije,

<sup>340</sup> Više o ovome vidjeti: Titus Burckhardt, *Sveta umjetnost na Istoku i na Zapadu*, sa engleskog preveo Edin Kukavica, Tugra, Sarajevo, 2007, 15-16.

<sup>341</sup> Adnan Kadrić, “O onomasiološko-mističkoj konceptualizaciji poezije Bošnjaka na orijentalnim jezicima”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 59/2009, Sarajevo, 2010, 109-135.

one se svojom osnovnom simbolikom i motivikom razlikuju od tesavvufske divanske književnosti. Naime, tesavvufska poezija divanske književnosti svojim najvećim dijelom je bremenita prvenstveno motivima i simbolima *opijenosti*. U prilog tome govori i veliki broj simbola u ovoj poeziji, poput vina, opijanja, krčme, krčmara, koji neizostavno nose mnogo dublja i polisemantička značenja. S druge strane, u kasidama Bošnjaka jasno se odslikava tip “trezvenog vjernika” s vrlo malo ili nimalo “simboličke opijenosti”, te s te strane kaside možemo okarakterizirati kao “trezvenu mističko-religijsku poeziju”. Kao temeljni motiv u kasidama na arapskom jeziku možemo odrediti *svjesnost* koja predstavlja stalno bdijenje pjesnika-pokajnika nad vlastitom dušom i grijehom, te njegovu neprestanu potrebu za očitovanjem te svjesnosti, trezvenosti i budnosti. Veživo tkivo između *opijene* i *trezvene* religijske poezije jesu Sveti tekstovi i islamska tradicija, čija je osvjedočena istinitost kao takva prenošena u poeziju, bilo kao inspiracija ili kao prototekst iskazan različitim oblicima intertekstualnosti. Annemarie Schimmel navodi da su u tesavvufskom pristupu vjerovanju i njegovoj simbolici često suprotstavljena dva tipa sufija: trezveni i opijeni. Prvi su oni koji ispunjavaju svoje obaveze Zakona i Puta i u potpunosti se kontroliraju, dok opijene sufije više vole stanje ekstaze i često izgovaraju riječi koje mogu biti opasne u trijeznom stanju. Granice, međutim, nisu uvijek jasno povučene.<sup>342</sup>

Dosadašnjom analizom utvrdili smo da su kaside bošnjačkih pjesnika na arapskom jeziku strukturalno i tematski zamišljene prije svega kao bogogodno djelo, kao jedna vrsta molitve i obraćanja Uzvišenom Bogu i Poslaniku, a. s., te su u skladu s tim i motivi i prateći simboli koji dominiraju u ovim kasidama – prije svega očitovanje Božijeg Jedinstva (*tawhīd*) iskazano potvrdom Jedinstva i veličanjem Uzvišenog Boga, Njegovih Imena te molba vjernika grješnika-pokajnika za Njegov Oprost. Nakon obraćanja Uzvišenom Bogu vjernik se obraća Poslaniku, a. s., tražeći njegov blagoslov, zagovor i zaštitu, a onda i njegovoj porodici i drugovima. Dominantne motivske sekvence koje susrećemo u ovoj poeziji – molba Uzvišenom Bogu, zagovor i blagoslov Njegovog Poslanika, a. s., Poslanikovo Noćno putovanje i Uzdignuće u Nebo, Poslanikovo Svjetlo, te “unutarnja” zna-

<sup>342</sup> A. Schimmel, *Odgonetanje Božijih znakova*, 190.

čenja pojmova Ljubavi, Oprostaj i Pokajanja – kazuju nam da su pjesnici kasida bili pod snažnim utjecajem učenja i tumačenja Ibn ‘Arabija. Pored kaside Abdullaha Bosnevića, za koju je, s obzirom na kontekst u kojem je nastala, sasvim jasno da je pod njegovim direktnim utjecajem, i poetski izražaj, motivi i simboli koje koriste i ostali pjesnici, u većoj ili manjoj mjeri raskriljuju pred nama Ibn ‘Arabijevo tumačenje navedenih motiva tesavvufskim pojmovljem.

## Molba Uzvišenom Bogu

Molitveno obraćanje Bogu sastavni je dio svakog književnog djela koje nosi obilježje religijskoga, odnosno Svetog. To je zapravo suština te vrste književnog stvaralaštva koje, bez obzira na religiju u kojoj se ostvaruje – bilo da je to islam, kršćanstvo, budizam ili neka druga – iskazuje njegov smisao, svrhu, odnosno ono bez čega ne bi postojalo niti bi se javljala potreba za njim. Produbljena meditacija i usrdno ispunjavanje svih dužnosti propisanih vjerom predstavljaju osnov svake molitve Bogu, a različiti oblici umjetničkog stvaralaštva predstavljaju izraze ljudske duhovnosti.<sup>343</sup>

Uzročno-posljedična veza između islamske Objave i Uzvišenog Boga, s jedne, te umjetnosti, s druge strane, prenošena je – kako navodi Nasr – “organskom vezom između te umjetnosti i islamskog bogoslužnja, između kontemplacije Boga kako je preporučeno u *Kur’anu* i kontemplativne naravi te umjetnosti, između spominjanja Boga koje je krajnji cilj svekolikog islamskog bogoslužja i uloge koju igra islamska umjetnost plastične i zvukovne naravi u životu pojedinačnih muslimana i zajednice ili *umme* kao cjeline”.<sup>344</sup> Književnost ponajbolje od svih vrsta umjetnosti nudi mogućnosti za razumijevanje odnosa i veza između orijentalno-islamske umjetnosti i duhovnosti, a tako izraženu duhovnu funkciju ne bi mogla vršiti da nije najintimnije povezana s formom i sa sadržajem islamske Objave.

<sup>343</sup> O univerzalnim elementima religijske umjetnosti u orijentalno-islamskoj i evropskoj kulturi vidjeti: Titus Burckhardt, *Mirror of the Intellect: Essays on Traditional Science & Sacred Art*, Quinta Essentia, Cambridge, 1987.

<sup>344</sup> Seyyed Hossein Nasr, “Odnos između islamske umjetnosti i islamske duhovnosti”, *Znakovi vremena*, vol. 7, dvobroj 22/23, zima - proljeće 2004, Sarajevo, 119.



U pravilu, svaka molitva započinje pohvalom u kojoj se čovjek udaljava od samoga sebe i upravlja svoje srce Onome kome pohvala pripada. Prema normama ponašanja u skladu s islamskom tradicijom, musliman će vrlo često, kada se divi nekom djelu, predmetu ili pojavi, uskliknuti “neka je Slava Allahu!” (*Subhanallah*), umjesto da se divi umjetniku. On je duboko svjestan da je Uzvišeni Bog istinski izvor ljudske umjetnosti i da pohvala prije svega treba biti upućena Njemu, pa tek onda, i na drugom mjestu, “instrumentu” kroz koji On djeluje.<sup>345</sup>

U kasidama Bošnjaka na arapskom jeziku pjesnik svoje molbe Uzvišenom Bogu najčešće počinje govoreći o Njemu u trećem licu jednine, da bi postepeno prešao na obraćanje u drugom licu, sa Ti:

فسبحان من اسدى اليه اياديا      حوى جمعها يمنى الفضائل و اليسرى  
و يا ربح من دانوا النفوس بهديه      و يا خسر قوم جانبو انهجه خسرا  
الهى به ندعوك يا سامع الدعا      و تعلم قبل الجهر فى الانفس السرا<sup>346</sup>

*Hvaljen neka je Onaj koji mu je pružio ruke*

*U kojima su sve blagodati slijeva i zdesna sjedinjene.*

*Kolike li dobiti za onog ko za Uputom Njegovom ide!*

*Kolike li propasti narodu koji se od nje okrene!*

*Bože moj, njime Te dozivamo! O, Ti, koji čuješ molbe!*

*Koji znaš tajne prije nego se one u dušama objelodane.*

(Hasan Bosnevi)

Ovakav način obraćanja ili molbe Bogu nalazimo i u slučajevima velikih epova u orijentalno-islamskoj književnosti općenito, što je – kako kaže A. Schimmel – u suglasju s obrascem kur'anskog poglavlja *al-Fātiha*. Prvi dio *Fatihe* je u trećem licu, a promjenom obraćanja na drugo lice jednine označava se približavanje Bogu.<sup>347</sup> U domenu stilistike ovaj postupak odnosno način obraćanja označava se stilskom figurom *'iltifāt* koju Duraković vrlo zanimljivo tumači, između ostalih njezinih odlika, i kao figuru

<sup>345</sup> Upor.: A. Schimmel, *Odgonetanje Božijih znakova*, 245.

<sup>346</sup> SYEK, *Sütlüce Dergahi Elif Ef.* 101, fol. 2a.

<sup>347</sup> A. Schimmel, *Odgonetanje Božijih znakova*, 247.

koja izražava iznenadnu i neočekivanu promjenu govorničke perspektive. Kao najprimjereniji naziv za ovu stilsku figuru u bosanskom jeziku, a imajući na umu funkciju i rezultate njezine upotrebe u tekstu, Duraković koristi termin “retorički obrat” kojemu je uvjet ne samo promjena gramatičkih lica već prije svega “iznenadnost” kojom se mijenja cjelokupna govornička perspektiva.<sup>348</sup>

Tematska koncepcija kasida u orijentalno-islamskoj književnosti uglavnom određuje i koje će ime – iz registra od 99 Allahovih imena – pjesnik odabrati za obraćanje u svojoj kasidi. Ukoliko piše ljubavnu kasidu, pjesnik će odabrati imena koja naglašavaju Njegove atribute ljepote, dok će u herojskim poemama biti upotrijebljeni atributi Veličanstva i sl. Svetim tekstovima *Kur’ana* i Hadisa vjernicima je dat jasan naputak da Allaha dozivaju Njegovim lijepim imenima, o čemu govore sljedeći ajeti:

وَاللَّهُ الْأَسْمَاءَ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.

*Najljepša imena Allah posjeduje i zato Ga njima zazivajte, a onih što ne vjeruju u Njegova imena vi se klonite – oni će biti “nagrađeni” za svoje postupke!*<sup>349</sup>

U svojim kasidama na arapskom jeziku bošnjački autori uglavnom navode ona Božija imena kojima se označavaju Njegova Moć i Milost, i to: *Allāh, al-Rahmān, al-Rahīm, al-Karīm* i *al-Rabb*. Između ovih, najfrekventnija je upotreba imena *Allah*, koje je inače poznato kao ime koje objedinjuje sva druga Njegova lijepa imena. Posmatrano na jezičkoj ravni, zapravo je samo *Allah* vlastito ime, a sva druga Imena su atributi te imenice u leksičkom i semantičkom smislu.<sup>350</sup> Prema tesavvufskim tumačenjima,

<sup>348</sup> Vidjeti: Esad Duraković, “Retorički obrat u Kur’anu”, *Ostrvo*, Univerzitet u Tuzli, br. 2, Tuzla, 2004, 12-19.

<sup>349</sup> *Kur’an*, 7:180.

<sup>350</sup> O neadekvatnoj zamjeni imenice Allah imenicom Bog u prijevodima na bosanskom jeziku, te o oblaganju imenice Allah atributima vidjeti više u: E. Duraković, *Stil kao argument...*, 15-24. i E. Duraković, “Zašto je pogrešno vlastitu imenicu *Allah* zamjenjivati općom imenicom b/Bog”, *Preporod*, broj 16/1122-15. august 2018, Sarajevo, 2018, 36-37.

ime *Allah* zamjenjuje svako drugo Njegovo ime kojim je imenovan i kojim vrši određeni utjecaj na svijet. Ukoliko neko Boga doziva imenom *Allah*, iz njegovog stanja ili potrebe može se razumjeti koje bi Ime odgovaralo datom kontekstu, a u imenu *Allah* sadržano je svako drugo Njegovo ime.<sup>351</sup> Stoga možemo kazati da kaside bošnjačkih autora na arapskom jeziku spadaju u onu poeziju koja je protkana i svojevrsnim toposom samozatajne, *unutarsubjektivne* poetizirane molitve, u kojoj pjesnik relativizira sebe i svoja djela obraćajući se Uzvišenom Bogu za pomoć i zaštitu dozivanjem Njegovih Lijepih imena.

Spominjanje Uzvišenog Boga (*dikr*) ne podrazumijeva samo spominjanje Njegovih imena izgovaranjem, već stalnim i neprestanim sjećanjem u nutrini čovjeka, što je praksa koja seže od vremena Poslanika, a. s. Upravo *Kur'an*, u kome je upotreba korijena *dkr* (sjetiti se) izrazito frekventna, govori o spominjanju Allaha radi upotpunjenja vjerovanja i vjerskih propisa, radi smiraja vjernikova srca, olakšanja teškoća itd., kao u sljedećim ajetima:

فَاذْكُرُونِي أَذْكَرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونَ ...

*Zato Me se sjetite, pa ću i Ja vas sjetiti se ...*<sup>352</sup>

فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ ...

*Kada namaz obavite, Allaha se sjećajte ...*<sup>353</sup>

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ.

*One koji vjeruju i čija se srca smire kada se Allah spomene – zaista, srca se smiruju kada se Allah spomene.*<sup>354</sup>

<sup>351</sup> Muhjiddin Ibn Arebi, *Izbor tekstova iz djela Mekanska otkrovenja III*, prijevod Salih Ibrišević i Ismail Ahmetagić, IBN ARABI, Sarajevo, 2009, 194.

<sup>352</sup> *Kur'an*, 2:152.

<sup>353</sup> *Kur'an*, 4:103.

<sup>354</sup> *Kur'an*, 13:28.

Veliki značaj svih mogućih semantičkih značenja koja okuplja korijen *dkr* potvrđuje i to što se od ovog korijena tvori jedno od Allahovih lijepih imena *Al-Dākir*, kao i jedan od naziva za *Kur'an* – *al-Dīkr* (*Opomena*), kao u ajetu:

ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ.

*Ovo što kazujemo tebi jesu ajeti i Opomena – Kur'an Mudri.*<sup>355</sup>

Značenja različitih morfoloških oblika izvedenih iz korijena *dkr*; upotrijebljenih u kasidama Bošnjaka na arapskom jeziku, uvjetovana su samim kontekstom kaside. Hasan Bosnevi u svojoj kasidi o Abbasu, koji je, kako smo već naveli, među ostalim ashabima poznat po svome znanju i mudrosti, naglašava upravo ovu osobinu, dovodeći je u korelaciju s *Kur'anom* koji, sjeđinjavajući njegova imena *Opomena* i *Mudri*, naziva *Opomenom Mudrom*:

ابوالفضل الجميل و خير حبر بعلم فسّر الذكر الحكيم<sup>356</sup>

*Ebu Fadl, lijepi i korisnim znanjem obdareni  
Što tajnu Opomene Mudre spoznao je.*

U kasidama kao svojevrsnoj materijalizaciji pjesnikovog kontinuiranog spominjanja i slavljenja Uzvišenog Boga (*dīkr*), korijen *dkr* u različitim morfološkim oblicima najčešće se koristi u značenju koje podrazumijeva sjećanje na Njega. Time pjesnik jasno markira svoj odnos prema svome Stvoritelju, ali i slijedi predaju koja se često navodi u tesavvufskoj literaturi, a prema kojoj nema društva, odnosno grupe ljudi, koji spominju Allaha a da ih meleki neće okružiti i Milost Njegova neće prekriti.

Jedan od oblika spominjanja i slavljenja Uzvišenog Boga (*dīkr*) jeste i ispunjavanje propisanih obaveza preko kojih vjernik potvrđuje svoju pripadnost “skupini onih koji se sjećaju”.<sup>357</sup> Namaz (*ṣalāt*), post (*ṣawm*), obavljanje hadža (*hağğ*), kao i drugi obredni postupci kojima se potvrđuje

<sup>355</sup> *Kur'an*, 3:58.

<sup>356</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 7b.

<sup>357</sup> Muhjiddin Ibn Arebi, *Izbor tekstova iz djela Mekanska otkrovenja II*, prijevod Salih Ibrišević i Ismail Ahmetagić, IBN ARABI, Sarajevo, 2004, 79.

pripadnost islamu, poput pokajanja (*tawba*) i traženja oprosta (*istigfār*), uvedeni kao motivi u kasidama, na neki način predstavljaju “pečat” pjesnikove molbe. Očekujući ispunjenje svojih molbi, pjesnik poziva i sebe i druge vjernike na ispunjavanje propisanih obaveza i činjenje dobrih djela:

عَجَّلُوا فِي كُلِّ وَقْتٍ قَبْلَ فَوْتِ بِالصَّلَاةِ عَجَّلُوا بِالتَّوْبَةِ فَاسْتَغْفِرْهُ قَبْلَ الْوَفَاتِ<sup>358</sup>

*Požurite na namaz u svakome trenu prije nego izmakne!*

*Požurite s pokajanjem i molbom za oprost prije nego li vas smrt zatekne!*

(Nihadi)

يَا نَائِمَ اللَّيْلِ عَنْ مَوْلَاكَ لَا تَتَمَّ وِ قَمِّ لَذِكْرَاهِ فِي الْإِسْحَارِ وَ اغْتَنَمِ<sup>359</sup>

*O, ti što noću spavaš, ne zanemarij svoga Gospodara!*

*Ustani, koristi priliku, pa spominji Ga sve do osvita!*

(Hasan Bosnevi)

نَبِيِّ عَلَيْهِ اللَّهُ أَنْزَلَ فِكْرَهُ وِ يَا حَبْدًا ذَكَرَ بِهِ الْعَبْدُ ذَاكَرَ<sup>360</sup>

*Vjerovjesnik, kojem je Allah Svoju Misao spustio*

*Uznosita li je molitva roba koji njime Boga spominje!*

(Hasan Bosnevi)

Utkivanje molbe upućene Uzvišenom Bogu u strukture kasida bošnjačkih pjesnika na arapskom jeziku prevazilazi književno-estetske dimenzije teksta. Kao jedno od općih mjesta, ne samo u kasidama već u cjelokupnoj orijentalno-islamskoj književnosti, molba i obraćanje Uzvišenom Bogu predstavlja dodatno markiranje nekih od osnovnih ciljeva pisanja i nastajanja ove poezije, a to je, još jednom potcrtavamo, stremljenje duhovnom uzdignuću i iskazivanje religijskih osjećanja pjesnika.

<sup>358</sup> SYEK, Esad Efendi 3436-1, fol. 55b.

<sup>359</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 21a.

<sup>360</sup> Ibid., fol. 15b.

## Blagosiljanje Poslanika, a. s.

Topos blagosiljanja Poslanika, a. s., (*ṣalawāt*) neodvojiv je od traženja njegova zagovora kod Uzvišenog Boga na Sudnjem danu (*ṣafāʿat*). Pored toga što je opće mjesto u orijentalno-islamskoj književnosti, ovaj motiv jedan je od najvažnijih segmenata u manifestaciji vjere kod muslimana, snažno prisutan u svim sferama života vjernika, od obavljanja propisanih obreda do umjetničkog izražavanja. Motiv blagoslova i zagovora, možemo reći, sveprisutan je u islamskoj kulturi i tradiciji, a kao takav propisan je samim Svetim tekstom *Kurʿana*:

إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا.

*Vjerovjesnika blagosiljaju Allah i meleki Njegovi; o vi koji vjerujete, blagosiljajte ga i vi i upućujte mu pozdrav srdačni!*<sup>361</sup>

Također se prenose i brojne hadiske predaje koje govore i podstiču muslimane na stalno blagosiljanje Poslanika, a. s., a od samog Poslanika se, između ostalog, prenose riječi:

*Melek mi je došao i rekao: Uzvišeni Allah kaže: “Niko iz tvog naroda ne prizove blagoslov na te, a da Ja ne prizovem deseterostruke blagoslove na njega.”*<sup>362</sup>

Motiv blagoslova u orijentalno-islamskoj književnosti predstavlja transformaciju motiva milodarja, kao jednog od dominantnih motiva prijeislamske kaside, i to u jednom od njenih glavnih tematskih dijelova. Među osnovnim ciljevima kaside često je bila želja za milodarjem nekog uglednika koji bi kao mecena darivao pjesnika.<sup>363</sup> Transformaciju motiva milodarja u motiv blagoslova Duraković prepoznaje kao još jedan

<sup>361</sup> *Kurʿan*, 33:56.

<sup>362</sup> Navedeno prema: M. Lings, *Šta je sufizam*, 39.

<sup>363</sup> E. Duraković, *Orijentologija...*, 272.

dokaz visprenosti prijeislamske poetske tradicije i njenog prilagođavanja novonastalim okolnostima nakon dolaska islama i pohoda Svetog teksta *Kur'ana* u svijet kojim je do tada suvereno vladala prijeislamska poezija.<sup>364</sup> Uzimajući u obzir prijeislamsku poetsku tradiciju i motiv blagoslova u njoj, s jedne strane, te značaj i ulogu blagoslova i zagovora Poslanika, a. s., u islamskoj tradiciji, na drugoj strani, možemo reći da su se u ovom motivu na najljepši način približile dvije poetike – arapska prijeislamska i orijentalno-islamska.

Činjenica da je Poslanik, a. s., s pohvalom spomenut u *Kur'anu* i da ga Uzvišeni Bog blagosilja čini da je ljudima, pa čak i najrječitijim pjesnicima, vrlo teško iskazati savršen blagoslov, što ovaj topos, zajedno s pohvalom upućenom samom Bogu, svrstava u *topose svetog i neizrecivog*, koji su sastavni dio tzv. *sakralnoga ekspresivnog podstila* u književnosti. Kroz poetiziranu molitvu *lirski subjekt* relativizira sebe i svoja djela obraćajući se Uzvišenom Bogu i Njegovom Poslaniku, a. s., hvaleći ih i moleći za njihovu pomoć.<sup>365</sup> I u evropskoj književnosti topos neizrecivosti poznat je još iz antičkog razdoblja i prisutan je u svim književnostima u smislu pjesnikova naglašavanja “vlastite neposobnosti da se gradivo savlada”.<sup>366</sup> Najčešće se taj topos u srednjovjekovnoj evropskoj književnosti susreće u životopisima svetaca u kojima se pokazuje prekomjerna upotreba panegiričke frazeologije.<sup>367</sup>

Kasida Poslaniku, a. s., tematski je strukturirana kao ritual molitve za Poslanikov zagovor na Sudnjem danu. Pjesnik smatra da će uvodna zahvala Bogu te blagosiljanje Poslanika, a. s., značajno doprinijeti povećanju vrijednosti njegove molitve ili “olakšati” put ka milosti i oprostima grijeha. U tom kontekstu, i u strukturi kasida bošnjačkih autora na arapskom jeziku blagoslovu Poslanika, a. s., uvijek prethodi molba Uzvišenom Bogu. Kao primjer navest ćemo stihove Hasana Bosnevlja:

<sup>364</sup> O utjecaju kur'anskog teksta na prijeislamsku arapsku poeziju vidjeti: E. Duraković, *Orijentologija...*, 48-131.

<sup>365</sup> Više o toposu neizrecivosti u divanskoj književnosti Bošnjaka vidjeti: A. Kadrić, *Muradnama Derviš-paše Bajezidagića...*, 124-128.

<sup>366</sup> E. R. Curtius, *Evropska književnost i latinsko srednjovjekovlje*, 176.

<sup>367</sup> Ibid.

و شم حسن الرجوى بأنوار نظرة      يزول بها ليل على عين عاكر  
و عَجَلٌ بحلّ العسر عَجَلٌ مبادرا      فانّ خيار البرّ قيل المبادر  
و صلّ على طه و آل و صحبه      صلاة بتسليم لها النش عاطر<sup>368</sup>

*Pogledaj na lijepe molbe Svjetlom Samilosti Svoje*

*Kojom će se rastjerati tama što je poput noći mrkle.*

*Požuri da riješiš nevolje nam, požuri i iznenadi nas*

*Zaista je pravo dobročinstvo, kako kažu, da brzo i iznenada spasiš nas.*

*Blagoslovi Tahu, porodicu i drugove njegovu*

*Blagoslovom što se poput najljepšeg mirisa rasprostire.*

تفضّل بغفران الذنوب جميعها      فأنت كريم ليس يحصر فضله  
و ان لم نكن اهلا لعفو نرومه      فمعروفك المعروف لا شكّ اهله  
و حلّ انعقاد الخطب عن امة الهدى      فقد غال خير الخصب بالشر محله  
(...)

نبي تبدى ا خاتما و هو فاتح      به باب دار الرشد يفتح قفله  
عليه صلاة منك تتلى يحفها      سلام جزيل يجمع الفضل جزله<sup>369</sup>

*Počasti nas oprostom svih grijeha*

*Jer ti si Plemeniti čija se dobrota obuhvatiti ne može.*

*Zar da ne budemo od ljudi koji za oprostom žude*

*Pa tvoja dobrota je dobrota u koju nema sumnje.*

*Razveži okove teškog stanja naroda Upute*

*I zamijeni dobrom blagostanja zlo neimaštine.*

(...)

*Vjerovjesnik se kao pečat pojavio! On ključ je*

*kojim se otvara katanac na vratima spoznaje.*

*Neka je na njega Tvoj blagoslov kojim si ga darivao i okružio*

*Mir na onoga u kojem su sve blagodati okupljene.*

<sup>368</sup> SYEK, Sütluçe Dergahi Elif Ef. 101, fol. 16b.

<sup>369</sup> Ibid., fol. 18a-18b.



Nakon upućivanja molbe Uzvišenom Bogu, segment blagoslova gradacijski se razvija od Poslanika, a. s., na članove njegove porodice i na njegove drugove, a u većini slučajeva i na sve pripadnike muslimanske zajednice. Ovakvim gradiranjem motiv blagoslova intenzivira se i dobija jednu posebnu notu *pobožnog blagosiljanja*. Naročito je zanimljivo blagosiljanje u Nihadijevoj poemi u kojoj se, kako smo već ranije naveli, refren ostvaruje kao snažan gradacijski konektor s funkcijom ekspresivnosti u cijeloj kasidi. Refren u kojem je sadržan poziv vjernicima na blagosiljanje Poslanika, a. s., i simbolički se javlja kao provodni motiv kroz cijelu kasidu, a njegova semantička značenja uvijek iznova zabljesnu novim sjajem na kraju svake strofe. Ponekad je taj refren izljev pjesnikovih osjećanja, a ponekad poziv vjernicima na blagosiljanje Poslanika i sl. Pojačavanje vrijednosti blagoslova u Nihadijevoj poemi, ali i općenito kada je riječ o ovome motivu, naročito se postiže napominjanjem, pozivanjem da svi sudjeluju u veličanju i donošenju blagoslova, pa tako i Nihadi u refrenu poziva: *Stalno blagosiljajte Poslanika svih stvorenja!*

Da bi se istaknula sva izvrsnost i posebnost blagosiljanja Poslanika, a. s., u njegovoj neizrecivosti, pjesnik nerijetko poseže za poetskim sredstvima kojima osnažuje estetsku dimenziju blagoslova, kao i za figurama preko kojih se blagoslov kontekstualno povezuje s pojavama i pojmovima opipljivim ljudskim čulima. Poetska sredstva i figure, kojima se predstavljaju ljepota i ugodnost u materijalnom svijetu, čine blagoslov dostupnim i predstavljivim i u ljudskoj sferi razumijevanja. Na taj način blagoslov se dovodi u vezu s lijepim mirisima, s kišom koja oživljava prirodu, s lijekom za bolesnika, a ponekad se ističe samom prekomjernom brojnošću kao, naprimjer, u sljedećim bejtovima:

و صلّ على طه و آل صحبه صلاة بتسليم لها النشر عاطر<sup>370</sup>

*Blagoslovi Tahu, porodicu i drugove njegove*

*Blagoslovom što se poput mirisa rasprostire!*

(Hasan Bosnevi)

<sup>370</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 16b.

و صلّ عليه مع آل و صحب صلاة وردها يشفى في الكليما<sup>371</sup>

*Blagoslovi njega, porodicu i drugove mu*

*Blagoslovom čije izgovaranje govornika liječi!*

(Hasan Bosnevi)

يا رسول الله عليك الف الصلوة و السلام و على آل و ازواج و اصحاب الكرام<sup>372</sup>

*O, Allahov Poslaniče, hiljadu blagoslova i pozdrava tebi*

*Porodici, suprugama i najplemenitijim drugovima!*

(Nihadi)

Nastajanje i razvoj kaside pohvalnice Poslaniku, a. s., (*na 't*) povezano je s neprekidnom potrebom i željom vjernika za blagosiljanjem Poslanika. U svijetu orijentalno-islamske poezije *na 't* predstavlja sredstvo preko kojega pjesnik nastoji "otvoriti mogućnost" za dobijanjem Poslanikovog zagovora i zaštite na Sudnjem danu, što nas ponovo upućuje na krajnju intenciju kaside – postizanje određenog cilja. U pohvalnici Poslaniku, a. s., pjesnikova namjera nije samo da blagosilja i hvali Poslanika, već i da kroz pjesmu zasluži njegov zagovor na Sudnjem danu. Vjernik, u našem slučaju pjesnik, iskazujući blagoslov Poslaniku, a. s., zapravo iskazuje i svoju težnju i nastojanje da se približi Uzvišenom Bogu i Njegovom Poslaniku, što nas, opet, dovodi do tradicije darivanja i prihvaćanja dara, te iščekivanja nečega zauzvrat. S tim u skladu su i sljedeći Salahijevi stihovi:

باب الرضى جنّت بالعصيان و الندم      دمعى طما سال عينى ما زجا بدم  
من ذى الهدى انما ترجى شفاعته      ممّا جرى من قصور النفس بالسدم  
ارحم لنا شافعا باللفظ و الهمم      و انصر بنا رافعا من ذلّة القدم<sup>373</sup>

*Pred Vrata Zadovoljstva grješan došao sam, pokajnički*

*Suze su tekle iz očiju mojih s krvlju se miješajući.*

<sup>371</sup> SYEK, Sütlice Dergahi Elif Ef. 101, fol. 8a.

<sup>372</sup> SYEK, Esad Efendi 3436-1, fol. 55b.

<sup>373</sup> SYEK, Hacı Mahmut Efendi 2684, fol. 158b.

*Od onog što uputu dobio je šefaluk zamolih*

*Kajući se zbog sveg onog što mi duša zgriješi.*

*Smiluj nam se šefalukom s blagošću i sigurnošću*

*Pomozi nam izdizanjem da u propast ne koračamo.*

Molba za zagovor Poslanika, a. s., kod Uzvišenog Boga (*šefā'at*), kao direktna posljedica onog što mu strukturom kaside prethodi, a to je očitovanje Božijeg Jedinstva i blagosiljanje Poslanika, zajedno sa sekvencama eshatoloških događaja o kojima se govori u islamskim predajama, preovlađuje i u kasidama bošnjačkih autora na arapskom jeziku. Kako kroz formalna obilježja – leksiku i jezik poetskog teksta – tako i kroz razumijevanje sadržaja kaside, čitaoca neprestano zapljuskuje pjesnikova čežnja za Poslanikovim zagovorom.

Za *šefā'at* na Sudnjem danu u islamskoj tradiciji često se veže koncept *liwā' al-ḥamd* – zastave zahvalnosti, koju će na Sudnjem danu nositi Poslanik, a. s., ispod koje će se, prema tekstu Hadisa, okupljati pripadnici njegovog *ummata* (*'umma*).<sup>374</sup> Upravo o tim događanjima govore i sljedeći stihovi Hasana Bosnevija:

عليه لوآء الحمد يخفق نشره      و في ظلّه الممدود تمشى الأ كابر  
اوان ينادى امتى ربّ امتى      و كلّ بما يعنى من الامر حائر<sup>375</sup>

*Nad njim se zastava zahvalnosti raširena njiše*

*A kroz njezin golemi hlad velikodostojnici prolaze.*

*Kad dođe Čas, dozivat će: Gospodaru, ummet moj, ummet moj!*

*Sve drugo tad uniženo bit će!*

يقال اليه اشفع تشفع و سل تنل      و قل ما تشا فالله ذو الطول غافر  
فيشفع حقًا عن اهالى كباير      و ينجو به من اوثقتة الكباير<sup>376</sup>

<sup>374</sup> Navedeno prema: A. Schimmel, *Odgonetanje Božijih znakova*, 337.

<sup>375</sup> SYEK, *Sütlüce Dergahi Elif Ef.* 101, fol. 15b.

<sup>376</sup> *Ibid.*

*Reći će mu se: Zauzimaj se, posreduj, moli i darivaj*

*Reci šta želiš, Allah je uistinu onaj koji daruje i grijehe prašta!*

*Zauzet će se uistinu za grijehe sljedbenika*

*I spasiti svakog onog kog su veliki grijesi sputavali.*

## Simbolika svjetla i svjetlosti

Simbolika svjetla i svjetlosti igra centralnu ulogu u svim religijskim tradicijama, od antičkih kultova,<sup>377</sup> preko *Biblije* u kojoj je svjetlost tema koja je prožima od prve do zadnje stranice,<sup>378</sup> do *Kur'ana* u kojem na mnogo mjesta Uzvišeni Bog kazuje o svjetlosti koja je sama po sebi evidentna, ali i onoj koja je spoznatljiva kroz svoju refleksiju:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ...

*Allah je svjetlost Nebesa i Zemlje ...*<sup>379</sup>

... قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ.

*... Svjetlost i Knjiga Jasna od Allaha vam stiže.*<sup>380</sup>

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ...

*Mi smo Tevrat spustili, u kome se uputa i svjetlost nalazi;*<sup>381</sup>

... وَأَنْبِيَآءَهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ.

*... te smo mu Indžil dali, u kome je uputa i svjetlost, i pouka za one koji su bogobojazni.*<sup>382</sup>

<sup>377</sup> Vatra koju su čuvale vestalke kao simbol Vječne svjetlosti.

<sup>378</sup> Na prvoj stranici u *Bibliji* govori se o svjetlosti kao prvom činu stvaranja, prvom daru od Boga čovjeku (Knjiga Postanka 1-5).

<sup>379</sup> *Kur'an*, 24:35.

<sup>380</sup> *Kur'an*, 5:15.

<sup>381</sup> *Kur'an*, 5:44.

<sup>382</sup> *Kur'an*, 5:46.

وَأَشْرَقَتْ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا...

*I Zemlja će u svjetlosti Gospodara svoga bljesnuti ...*<sup>383</sup>

Pored navedenih, ali i mnogih drugih ajeta u *Kur'anu*, brojne su i pre-daje u kojima Poslanik, a. s., govori o značaju i tumačenju svjetlosti u isla-mu, a među najpoznatijima, koja se prenosi i u tesavvufskoj literaturi, jeste:

*Bog ima sedamdeset zastora od svjetlosti i tame. Doista, kad bi ih Bog otkrio, sjaj Njegova Lica sažegao bi svakoga čiji bi pogled do Njega do-segao.*<sup>384</sup>

U orijentalno-islamskoj književnosti svjetlost uglavnom ima ontološ-ko utemeljenje, ona prosvjetljava i obasjava ontološku ravan svijeta. Ona ne poznaje granice, dimenzije joj nadilaze beskrajni svemir, i nema mje-sto, već ona svemu daje mjesto. Ibn 'Arabi i Imam Gazali to porede s kur'anskim ajetima o svjetlosti "koji su gotovo bez reda (kao i zvijezde na nebeskom svodu) nanizani a ipak jedno drugo osvjetljavaju".<sup>385</sup>

Motiv svjetlosti poslanika Muhammeda, a. s., u kasidu je uveo Has-san Ibn Sabit, da bi u kasnijim vremenima motiv Poslanikove svjetlosti pjesnici razrađivali do neslućenih razina njegovih simboličkih značenja. Uvođenje Poslanikove svjetlosti kao jednog od dominantnih simbola u ori-jentalno-islamskoj književnosti utemeljeno je na kur'anskom ajetu:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ  
الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ  
رَيْبُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَضْرِبُ  
اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

<sup>383</sup> *Kur'an*, 39:69.

<sup>384</sup> Navedeno u: Ebū Hamid El-Gazali, *Niša svjetlosti*, prijevod i predgovor Enes Karić, Mešihat islamske zajednice u Hrvatskoj, Zagreb, 1995, 107.

<sup>385</sup> Upor.: Enes Karić, "Simboli svjetlosti u ezoteričkom komentaru Kur'āna", u: Ebū Hāmid El-Gazālī, *Niša svjetlosti*, 13.

*Allah je svjetlost Nebesa i Zemlje; kao primjer Njegove svjetlosti jeste udubina u kojoj se svjetiljka nalazi, svjetiljka je u staklenici, a staklenica – nalikuje blistavoj zvijezdi koja se od blagoslovljenog – ni istočnog ni zapadnog – maslinovog drvceta pali, čije ulje gotovo da sija premda ga vatra ne dohvati; to je jedna Svjetlost iznad svake svjetlosti; koga hoće Allah navodi ka Svojoj Svjetlosti, i primjere ljudima Allah navodi, a Allah je Sveznajući.<sup>386</sup>*

Prema svim ezoterijskim komentarima *Kur'ana*, kao i prema predajama tesavvufskih učenjaka, u ovom ajetu Uzvišeni Bog govori o poslaniku Muhammedu, a. s., označavajući ga kao “svjetiljku”. Tako Hassan Ibn Sabit o Poslaniku, a. s., govori kao o onome koji je “svjetlost i istinu donio u tami”; u opisu Bitke na Bedru tvrdi da je tada Poslanikova svjetlost sijala “kao pun Mjesec”; u tužbalici koju je napisao o Poslaniku spomenuo je i svjetlost koja je sijala prilikom njegova rođenja.

U kasidama bošnjačkih pjesnika na arapskom jeziku pojam svjetlosti vrlo često označava emanaciju iz stvari koje su vidljive same po sebi, ili posredstvom kojih su vidljive druge stvari, na fenomene gustih (tamnih) tijela, kao što je u sljedećim stihovima:

... تلح بسنا التقوى عليك اللوامح  
(...)

و بالنور يجلى العين من ليل مادح و للصبح معه لا تلوح الملامح<sup>387</sup>

... *Stremi ka tom da te svjetlost bogobožnosti obasja*  
(...)

*Hvalitelj će Svjetlom obasjati oči nakon tamne noći,*  
*Od jačine te svjetlosti ni jutro zasjati neće moći.*

(Hasan Bosnevi)

<sup>386</sup> *Kur'an*, 24:35.

<sup>387</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 6b.

و بالنور منه سائر الكون نائر  
 و لولاه رمح الفجر ما شقّ ليله  
 و اؤل ما قد ضاء منه و آخر<sup>388</sup>  
 و كيف تحاكي ذرّة من ضيائه

*Vjerovjesnik, što za oči svjetlo utjelovljeno je  
 Svjetlo njegovo cio svemir osvijetlilo je  
 Da nije njega, oštrica zore ne bi noć rascijepila  
 Niti bi se sa sunčeva lica koprena smaknula  
 Kako opjevati makar djelić svjetlosti njegove  
 Bilo je to prvo i posljednje što zasjalo je.*

(Hasan Bosnevi)

Svjetlost također ima moć oživljenja, a naročito kada se veže za Sunce, što je saglasno prirodi odgovarajućih fizičkih pojava. Sunce je često predstavljano, u raznim dobima i kulturama te na raznim mjestima, kao izravni izvor svjetlosti u našem svijetu s jedne, a s druge strane kao izvor toplote, što su dva nadopunjujuća pojma.<sup>389</sup> U kasidama Bošnjaka na arapskom jeziku Sunce je simbol Uzvišenog Boga i predstavlja veličanstvo i ljepotu, a sunčeva svjetlost, koja se prosipa na cijeli svijet i Njegove robove, simbolizira Njegovu Milost i Poslanika, a. s., kao najuzvišeniju manifestaciju te Milosti. Na taj način jezikom simbola prenosi se realnost transcendentnog svijeta, neprenosiva na bilo koji drugi način. O tome René Guénon kaže: “Najviše istine Vjere, registrirane u simbolima, bez sumnje će ostati skrivene za mnoge, ali će se manifestirati u punom sjaju u očima onih koji znaju kako da gledaju.”<sup>390</sup>

Sliku transcendentnog svijeta oslikanog simbolima svjetla i svjetlosti nalazimo u sljedećim stihovima:

<sup>388</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 15a.

<sup>389</sup> Upor.: René Guénon, *Osvrti na tesavufi tao*, prevodilac Rusmir Mahmutćehajić i Neira Baralić, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1998, 106-110.

<sup>390</sup> René Guénon, “Word and Symbol”, *Studies in Comparative Religion*, Vol. 16, No.1&2, 1984, www.studiesincomparativereligion.com (posljednja posjeta 21. 2. 2018).

نور السنا كان من انوار ذى الحكم	فيضا بنا ان نكن من نوره الحكم
شمس الهدى تظهر الذرات كالنجم	سرّ سراى تننشؤ الانوار نشأته
من ضوئها غاب ليل الظلم و النقم	اصوءها انجم الأفاق فى الظلم
نور الضحى لاح بالتوحيد فى الأمم <sup>391</sup>	من بيننا تذهب الشركين وحدته

*I nas preplavit će ako budemo u okrilju mudra svjetla Njegova  
Bljesak svjetlosni bijaše od svjetla Mudroga.  
Tajna razotkri se pojavom njegovom poput svjetla uzdignutom  
Sunce upute svoje čestice poput zvjezdica rasu.  
Svjetlost pojavi se na horizontu nakon pomrčine  
Pred svjetlošću tom nesta svih muka i noćne tmine.  
Njegova jednost od nas idolopoklonstvo odstranila je  
Sunčeva svjetlost obasja Jedinством narode sve.*

(Salahi)

U navedenim stihovima sublimirano je nekoliko simboličkih značenja koja svjetlo i svjetlost imaju u transcendentnim tumačenjima islama, od moći oživotvorenja do manifestacije Božije Milosti. Simbolika svjetlosti predstavljena je gradacijskim nizanjem metafora koje počinje *blijeskom svjetlosnim* u prvom bejtu, što je metafora koja se odnosi na poslanika Muhammeda, a. s., kao dijela Božanskog Svjetla. Dalje se nižu metafore u kojima svjetlost koja dolazi od Poslanika, a. s., obasipa sve stvoreno, rastjeruje tminu, muk i idolopoklonstvo i, u konačnici, sve obuhvata Božansko Svjetlo.

## Simboli i motivske sekvence Poslanikova Noćnog putovanja

Noćno putovanje Poslanika, a. s., (*Miradž*) može se okarakterizirati kao zasebna poetska tema u orijentalno-islamskoj književnosti, ali i motiv neodvojiv od pohvale Poslaniku, a. s., o čemu smo već govorili. Ne posto-

<sup>391</sup> SYEK, Hacı Mahmut Efendi 2684, fol. 158b.



ji nijedan aspekt poslaničke historije koji je tako interesirao orijentaliste, islamske učenjake, pa i umjetnike, kao što je Noćno putovanje.

Izvor kazivanja o Miradžu predstavlja ajet na početku sure *Noćno putovanje – al-’Isrā’*:

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا  
حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.

*Slava Onom Koji noću prenese Svoga roba od Mesdžidulharāma do Mesdžidulaksāa, a čije smo okruženje blagoslovili kako bismo mu izvjesno Svoje znamenje pokazali – On je Taj Koji sve čuje i Koji vidi sve.*<sup>392</sup>

Brojne su pjesničke verzije opisivanja Poslanikova Noćnog putovanja i one čine zasebnu književnu vrstu po imenu *miradžije*. Iako su detalji Noćnog putovanja podložni promjenama i različitim raspravama (posebno rasprave o tome da li je putovanje iz Meke u Jerusalem i odatle Uzdignuće Poslanika, a. s., bilo fizičke ili duhovne prirode), opći je konsenzus da je poslanik Muhammed, a. s., fizički prenesen po noći, na Buraqu, nadnaravnim stvorenju poput mazge s krilima, iz Meke u Jerusalem, gdje je upoznao poslanike Isaa (Isus) i Musaa (Mojsije) i predvodio ih je u molitvi. S tog mjesta doživio je tjelesno uznesenje, praćen melekom Džibrilom, kroz sedam razina nebesa, prošavši pored svih ostalih poslanika, sve do dolaska pred Prijestolje Uzvišenog.

Prema mišljenju arabiste Tobiasa Nünlista, Miradž je indirektan odgovor na Ademov *hubut* (silazak, pad) iz dženneta. Taj odgovor imaju sve monoteističke religije, a motiv nebeskog putovanja sadrže mnoge knjige, svete i profane: *Henokova knjiga*, *Baruhova apokalipsa*, *Abrahamova apokalipsa*. Noćno putovanje ili Uzdignuće u Nebo poslanika Muhammeda, a. s., ušlo je čak i u evropske filološke rasprave kao romaneskna tema dvadesetih godina 20. stoljeća. U diskusiju ga je uveo španski arabista Miguel Asin Palacios svojom knjigom *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, objavljenom 1919. u Madridu, u kojoj izlaže tezu o analogiji

<sup>392</sup> *Kur’an*, 17:1.

Danteove *Božanstvene komedije* i onoga dijela muslimanske književnosti koji tematizira zagrobni svijet.<sup>393</sup>

Miradž je svakako bio nezaobilazna tema i u kasidama pohvalnicama Poslaniku, a. s., a sekvence s ovog “putovanja” javljaju se kao provodni motiv i onih djela u kojima Miradž ili pohvala Poslaniku nije primarna tema, i to podjednako u laičkoj koliko i u religijskoj poeziji. Tako je Niha-di, naprimjer, refren u kasidi posvećenoj Ejubu Ensariji, o čemu smo već ranije govorili, protkao motivom Miradža (*Na Miradžu je bio te se Znanjem i mudžizama okrunio*), koji se ponavljanjem refrena ostvaruje kao jedan od osnovnih motiva u ovoj poemi.

Opjevavanje događaja i detalja Noćnog putovanja u tesavvufskoj poeziji najčešće predstavlja simboličko oslikavanje duhovnih etapa u razvoju i približavanju vjernika Uzvišenom Bogu. Jedan od najfrekventnijih simbola jeste *qāba qawsayn* (*koliko su dva luka ili još bliži*), čime je označena razina udaljenosti do koje Poslanik, a. s., uspio doći u odnosu na Stvoritelja. Termin je izveden iz teksta *Kur’ana* u kojem se kaže:

ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ.

*Zatim pride pa se nedaleko spusti, te bijaše blizu koliko su dva luka, ili još bliži.*<sup>394</sup>

Iz ovog ajeta izvedeni su stupnjevi (etape) duše u približavanju Uzvišenom Bogu. Četiri posljednje etape u tom približavanju sadržane su u navedenim ajetima, a one su: vidjeti postojanje Boga prije nego sebe (pride); vidjeti postojanje sebe pa onda Bog (spusti se); vidjeti postojanje i Boga i sebe zajedno (bijaše blizu koliko dva luka) i vidjeti postojanje Boga iza nastanka sebe (ili još bliži).<sup>395</sup>

<sup>393</sup> Navedeno prema: *Noćno putovanje Poslanika Muhammeda, Liber Scale Machometi*, s latinskog preveo, bilješke i pogovor napisao Sinan Gudžević, V.B.Z. studio, Zagreb, 2007, 153.

<sup>394</sup> *Kur’an*, 53:8-9.

<sup>395</sup> Upor.: Fejzulah Hadžibajrić, “Oda Bogu Abdullaha Bošnjaka”, *Anali GHB*, knjiga II-III, Sarajevo, 1974, 21-32.

Upotreba termina *qāba qawsayn* izuzetno je frekventna i u kasidama Bošnjaka na arapskom jeziku, i to upravo u značenju simbola blizine i približavanja Uzvišenom, a neki od stihova u kojima se o tome govori su i sljedeći:

و فى قاب قوسين اجتابه مقربا      و اعطاه من سرّ الرضا ما به سرا  
و شاهده حقا و كان مخاطبا      اليه و منه بالمنى حمد المسرى<sup>396</sup>

*Odlikovao ga blizinom kolik' dva luka*

*I otkrio mu tajnu zadovoljstva Božijega*

*I vidio Ga je, uistinu Ga je vidio dok su razgovarali*

*Potom Mu se iskreno za Noćno putovanje zahvali.*

(Salahi)

Miradž je također jedna od najpoznatijih mudžiza Poslanika, a. s., te su pjesnici isticali tu karakteristiku Noćnog putovanja, kontekstualno ga povezujući s nekim od njegovih drugih mudžiza, ili pak, s mudžizama drugih poslanika. Tako Hasan Bosnevi, želeći istaknuti izvrsnost i značaj Poslanikova Noćnog putovanja uvodi bejtove u kojima govori o mudžizama poslanika Junusa i Musaa:<sup>397</sup>

فقد سمع الرحمن فى النون يونسنا      و فى الطور موسى بالكلام له سرّا  
و اسرى الى اعلى العلا بحبيبه      و لله محبوب لأعلى العلا مسرى<sup>398</sup>

*Uistinu, čuo je Milostivi u kitu Junusa,*

*A na Sinaju Musaa svojim je govorom obradovao.*

*Prenio je na najviše položaje Miljenika svoga*

*Voljeni Allahov tako Njemu u pohode je došao.*

<sup>396</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 2a.

<sup>397</sup> Mudžiza poslanika Junusa je bila to što je bio zarobljen u utrobi velike ribe iz koje ga je Allah spasio, dok je poslanik Musa na Sinaju direktno razgovarao s Allahom.

<sup>398</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 2a.

## Ljubav, Osvjedočenje i Pokajanje

U orijentalno-islamskoj književnosti metafore mističke naravi postepeno su prerastale u prepoznatljive terminološke odrednice, pošto su se brojne aluzije i moguće referencije nekog pojma svodile tek na osnovnu “tesavvufom kontekstualiziranu i konvencionaliziranu interpretaciju, tačnije na jedno i osnovno referencijalno mističko značenje određenoga pojma”.<sup>399</sup> Usljed potrebe za tumačenjem takvih pojmova, nastao je u orijentalno-islamskoj književnosti veliki broj djela, terminoloških rječnika i traktata koji su značenja određenog pojma podastirali za potrebe daljeg proučavanja, razumijevanja i pisanja mističko-religijskih tekstova različite naravi i tematike. Takav terminološki sustav usvajali su brojni pjesnici u svim islamskim krajevima, a skoro svi pjesnici divanske poezije u Osmanskom carstvu pišu jezikom i terminološkim aparatom već modificirane sufijске poetske tradicije.

Među dominantnim motivima prenesenim iz tesavvufskog registra u orijentalno-islamsku religijsku književnost, a koje nalazimo i u kasidama na arapskom jeziku, jesu motivi ljubavi (*ḥubb*), osvjedočenja (*mušāhada*) i pokajanja (*tawba*). Ovi motivi unutar kaside ostvaruju snažnu međusobnu povezanost istovremeno stupajući s pohvalom, kao osnovnim motivom kaside, u jedan “uvjetan” odnos. Stoga, kada govorimo o ljubavi, osvjedočenju ili pokajanju neminovno pod tim podrazumijevamo i pohvalu i obratno.

Poetski artefakt, nastao u čast onoga prema kome pjesnik osjeća istinsku ljubav, odrazit će se na najljepši način i u njegovu djelu. Međutim, bez elementa ljubavi to poetsko djelo bit će skupina dosljednih rima i naslijeđenih slika. ”Tako će ono što je sa ljubavlju blještavilo savršenstva bez nje sigurno postati samo komad obrtništva.”<sup>400</sup> Motiv ljubavi potječe još iz prijeislamske kaside i to kao nezaobilazan element na poziciji njena prologa – kao ljubavni lirski preludij. U umajadskoj epohi motiv ljubavi transformiran je u gazel kao pjesničku vrstu, da bi se vremenom, zahvalju-

---

<sup>399</sup> A. Kadrić, *Muradnama Derviš-paše Bajezidagića...*, 23-24.

<sup>400</sup> A. Schimmel, “Epilogue” u: *Qasida poetry I...*, 484.

jući različitim utjecajima književnosti naroda koji su postajali dijelom orijentalno-islamske kulture i civilizacije, u poetici orijentalno-islamske književnosti ovaj motiv stalno transformirao i postupno obogaćivao. Ukoliko se analizira fenomen uzričke ljubavi u orijentalno-islamskoj književnosti, prvi zaključak bi bio da je ta ljubav, zapravo, razgovor koji gotovo da i ne podrazumijeva fizički kontakt. Stoga fenomen ljubavi u ovoj književnosti možemo shvatiti kao jedan sveobuhvatan pojam koji prvenstveno sadrži odnos Stvoritelja prema čovjeku i svim ostalim Njegovim stvorenjima te odnos čovjeka prema njegovom Stvoritelju.<sup>401</sup>

Poimanje ljubavi kao najčistijeg i najuzvišenijeg kvaliteta ljudskog roda u tesavvufskim tumačenjima stvaranja svijeta, a koja snažno isijavaju u orijentalno-islamskoj književnosti, poeziji naročito, svoj izvor ima u Božijoj ljubavi prema Poslaniku, a. s., koja se manifestirala time da je radi njega On sve stvorio, o čemu govori i hadis: *Da nije tebe, da nije tebe, Ja ne bih svjetove stvorio.*<sup>402</sup>

Kaside Bošnjaka na arapskom jeziku svojom tematskom strukturom i odsjajem ideja koje pjesnik prenosi poetskim jezikom simbol su ljubavi prema Uzvišenom Bogu, Njegovom Poslaniku, a. s., i odabranim Božijim robovima. U njima se jasno oslikava dvostrano poimanje ljubavi koje je Mevlana Dželaluddin Rumi nazvao “*istinska ljubav (‘ishq-i haqiqi)* ili ljubav prema Bogu i *izvedena ljubav (‘ishq-i medžāzī)* ili ljubav prema nečemu drugom”.<sup>403</sup> Dijahronijskim pristupom u analizi ovih pojmova može se uočiti kako je svaka ljubav, zapravo, ljubav prema samom Bogu, jer sve što postoji predstavlja Njegov odraz ili sjenu. Kao takve, sve pojave i stvari sudjeluju u ljubavi Uzvišenog Boga kao poticajnoj sili stvaranja. Iz toga proizlazi da su i sva osjećanja ljubavi kao općeg mjesta u orijentalno-islamskoj poeziji zapravo različite manifestacije jedinstvene emocije – ljubavi prema Bogu. Stoga ne čudi kada se Nihadi ili Abdullah Bosnevi sljedbenicima Poslanika, a. s., obraćaju kao “zaljubljenima”:

<sup>401</sup> O motivu ljubavi u arapskoj književnosti vidjeti: Šawqī Dayf, *al-Hubb al-‘udrī ‘inda al-‘Arab*, al-Dār al-miṣriyya al-lubnāniyya, al-Qāhira, 1999.

<sup>402</sup> Navedeno u: A. Schimmel, *Muhammed alejhi’s-selam kao divan uzor*, 89.

<sup>403</sup> William Chittick, *Sufijski put ljubavi: Rumijeva duhovna učenja*, s engleskog preveo Rešid Hafizović, Naučnoistraživački institut “Ibn Sina”, Sarajevo, 2005, 232.

أَيُّهَا الْعَشَّاقُ كُنْتُمْ لِلنَّبِيِّ أُمَّةٌ ...<sup>404</sup>

*O, zaljubljeni, vi ste narod Poslanika! ...*

(Nihadi)

و اهل الحبّ و الودّ و اهل المحو و القحو و اهل الذكر و الشكر له من غير نكران<sup>405</sup>

*Sljedbenici ljubavi i spoznaje te sljedbenici čežnje gorljive*

*Oni što se sjećaju i zahvaljuju, koji se Njega nikad ne odriču.*

(Abdullah Bosnevi)

Poimanje ljubavi u duhovnim sferama orijentalno-islamske tradicije neodvojivo je od osvjedočenja (*mušāhada*). Neraskidiva veza i međusobna uvjetovanost fenomena ljubavi i osvjedočenja, pod utjecajem tesavvufskih učenja, iskazane su i u brojnim djelima orijentalno-islamske književnosti, pa tako i u kasidama Bošnjaka na arapskom jeziku. Ibn ‘Arabi za pojam *mušāhada* kaže da je to osvjedočenje koje je Uzvišeni Bog dao u srcu svjedoka, a manifestira se viđenjem i posjedovanjem znanja o onome što se vidi, i to suštinskog znanja, a ne onog što je samo očito u svojoj pojavnosti, što je samo vanjska manifestacija. U tom kontekstu je *šāhid* (svjedok) zapravo onaj koji je “posvjedočio ljubav prema Bogu”.<sup>406</sup>

Termin *šāhid* – svjedok pojavljuje se kao jedan od čestih simbola u orijentalno-islamskoj poeziji usljed širokog spektra značenja koja taj pojam obuhvaća. Kur’anski pojam *šāhid* koji se pojavljuje u brojnim ajetima vrlo često označava jedno od Allahovih imena. To je također jedan od atributa Poslanika, a. s., kao, naprimjer, u ajetu: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا - *Vjerovjesniče, tebe smo kao svjedoka, radovjesnika i opomenitelja zaista poslali*<sup>407</sup> - to jest, kao svjedoka vjere i ljudskih djela, kao onoga koji

<sup>404</sup> SYEK, Esad Efendi 3436-1, fol. 56a.

<sup>405</sup> MGK, Carullah Efendi 1032, fol. 329b.

<sup>406</sup> O tumačenju *osvjedočenja* kod Ibn ‘Arabija vidjeti: Eš-šejhu-l-ekber, Muhjiddin Ibn Arebi, *Izbor tekstova iz djela Mekanska otkrovenja II*, prijevod Salih Ibrišević i Ismail Ahmetagić, IBN ARABI, Sarajevo, 2004, 462-467.

<sup>407</sup> *Kur’an*, 33:45.

će posvjedočiti u vezi s njima na Dan ponovnog proživljenja. U najširem kontekstu, *šāhid* je atribut svih poslanika i Božijih odabranih robova.<sup>408</sup>

Među frekventnim značenjima konsonantskog korijenja *šhd* jeste i *šahāda* – osvjedočenje vjere. U svim literarnim formama kroz koje su muslimani nastojali približiti se Božanskoj misteriji stoji očigledna dogma, prije svih očitovanje vjerovanja – *šahāda*. Svoju potvrdu Božije Jednosti (*tawhīd*) vjernik svjedoči izgovarajući *šahāda* (ispovijedanje vjere).<sup>409</sup> Također, iz istog korijenja – *šhd* – dolazi i arapski naziv za onoga koji je poginuo u borbi na Božijem putu – *šahīd*.

Ova dva značenja – osvjedočenje vjere i smrti na Božijem putu – nalazimo i u kasidama Hasana Bosnevlja koji simbole *šahāda* i *šahīd* upotrebljava u svojoj pohvali Ebu Bekru i Hamzi. Inače, prema tesavvufskim predajama, ova dvojica bliskih drugova Poslanika, a. s., dostigli su najviši stepen u svom “osvjedočenju” – Ebu Bekr očitujući istinitost poslanja poslanika Muhammeda, a. s., dok je Hamza “osvjedočenje” ostvario u svome fizičkom nestajanju u borbi na Božijem putu, kao *šahīd*. O tome kazuju sljedeći stihovi:<sup>410</sup>

شهيد له الهادى قضى بشهادة...

(...)

بأعلى شهود معه فى كل مشهد...<sup>411</sup>

*Svjedok, kojem je Onaj koji upućuje osvjedočenje odredio ...*

(...)

*Na najvećem stupnju osvjedočenja u svakom pogledu ...*

و سيّد من فازوا و حازوا شهادة...<sup>412</sup>

*Predvodnik onih koji su smrt šehida zadobili i izvojevali ...*

<sup>408</sup> W. Chittick, *Sufijski put ljubavi: Rumijeva duhovna učenja*, 331.

<sup>409</sup> U religiji *šahāda* je “islamska vjeroispovijed”: Nema drugog Boga osim Allaha i Muhammed je Božiji rob i Poslanik.

<sup>410</sup> Upor.: Eva de Vitray Meyerovitch, *Antologija sufijskih tekstova*, prevela s francuskog Mirjana Dobrović, Naprijed, Zagreb, 1988, 299-302.

<sup>411</sup> SYEK, *Sütlüce Dergahi Elif Ef.* 101, fol. 3a.

<sup>412</sup> *Ibid.*, fol. 17b.

Jedan od nezaobilaznih motiva u kasidama na arapskom jeziku, a koji je opet čvrsto vezan s ljubavlju, jeste i motiv pokajanja (*tawba*). Čisto lingvističko značenje pojma *tawba* jeste povratak, dok njegova dubinska značenja predstavljaju jednu od početnih etapa u duhovnom razvoju vjernika na kojima se traži Božije zadovoljstvo, kroz povratak od onoga što je islamskim vjerzakonom (*šarī'at*) pokuđeno i upravljanje prema onome što je njime pohvaljeno, odnosno vraćanje od neposlušnosti ka poslušnosti Njemu.<sup>413</sup> Pokajanje koje pjesnik izražava poetskim jezikom plod je njegove bezgranične ljubavi prema Uzvišenom Bogu i nastojanje zadobijanja Njegove ljubavi sukladno kur'anskom Tekstu: *إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ* ... - *Allah voli one koji izražavaju kajanje...*<sup>414</sup>, što bi značilo da one koji se pokaju, odnosno vrte Allahu, On zavoli kao povratnike Njemu, a Njegova ljubav im je nagrada.<sup>415</sup> Pjesnik/molitelj uvijek je u poziciji pokajnika, bez obzira na njegovu eventualnu krivnju ili nevinost, jer je pokajanje čin upućen prema onostranom, koje se samo naslućuje u svojoj nedokučivoj zagonetnosti.<sup>416</sup>

Evo nekoliko primjera s motivom pokajanja koje nalazimo u kasidama bošnjačkih autora na arapskom jeziku:

عفوا لمقترف بالذنب معترف للجود مغترف من ابحر الكرم<sup>417</sup>

*Oprosti počinitelju grijeha koji je grijeh priznao  
Velikodušno zahvati iz mora Plemenitosti.*

(Hasan Bosnevi)

باب الرضى جئت بالعصيان و الندم دمعى طما سال عيني ما زجا بدم<sup>418</sup>

<sup>413</sup> El-Kušejri, *Kušejrijeva poslanica o tesavvufskoj znanosti*, prijevod s arapskog hfz. Sabahudin Skejić, Bookline, Sarajevo, 2006, 76.

<sup>414</sup> *Kur'an*, 2:222.

<sup>415</sup> O tumačenju pojma *tawba* vidjeti: Eš-Šejhu-l-Ekber, Muhjiddin Ibn Arebi, *Izbor tekstova iz djela Mekanska otkrovenja II*, 257-286.

<sup>416</sup> Zanimljivo je da se motiv pokajanja javlja čak i u bosanskohercegovačkoj tzv. ispodjednoj lirici s početka 20. stoljeća u kojoj je skoro postao jedan od oblikotvornih principa. O tome više vidjeti u: Zilhad Ključanin, *Lice svjetlosti: pobožni i sinkretizirani elementi u bošnjačkoj poeziji XX vijeka*, Oko, Sarajevo, 2004, 114.

<sup>417</sup> SYEK, Sütlice Dergahi Elif Ef. 101, fol. 21b.

<sup>418</sup> SYEK, Hacı Mahmut Efendi 2684, fol. 158b.



*Pred vrata Zadovoljstva grješan došao sam, kajuci se  
Suze iz očiju potekoše, s krvlju se pomiješale.*

(Salahi)

اقلنا جميعا من عثار ذنوبنا      فبالذنب مآ الكلّ عاث و عاثر  
و ما زهر حسن العفو الا لمن جنا      و فيه اليه الفضل زاه و زاهر  
و ان كان لم يطلبك غير من اتقى      فمن يرتجى من صفقة الأجر خاسر<sup>419</sup>

*Sve nas uzdigni od posrtanja u grijeha naše*

*Svaki grijeh je slaba sreća naša.*

*Za grješnika šta je oprost do prelijepi cvijet u bašči*

*U kojoj raste samo cvijeće blagodati.*

*Ako te dozivaju samo bogobojazni,*

*Kako da se nagradi nadaju gubitnici.*

(Hasan Bosnevi)

Odnose u koje stupaju i u kojima egzistiraju fenomeni ljubavi, osvjeđenja i pokajanja u kasidama Bošnjaka na arapskom jeziku u širem smislu mogli bismo okarakterizirati i kao svojevrsnu sinesteziju nekoliko fenomena ili osjećaja koji se kroz vlastiti sklad i sintezu potpuno ostvaruju sjedinjavanjem u kolektivan, jedinstven dojam. U tom smislu, sinestezija se ne ostvaruje u klasičnom odnosu miješanja čula, pri čemu se različiti nadražaji stapaju u jedan kognitivni doživljaj, izazivajući pri tome raznovrsne asocijacije, već se ostvaruje na razini emocija koje kolaju unutarnjim dimenzijama pjesnikova svijeta.<sup>420</sup>

## Simbolička značenja vode

Svi motivi i simboli u kasidama Bošnjaka na arapskom jeziku mogu se predstaviti kao sastavni elementi Okeana Božije sveobuhvatnosti, na što upućuje i izuzetno frekventna simbolika vode u različitim stanjima, prisut-

<sup>419</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 16b.

<sup>420</sup> Više o sinesteziji u arapskoj književnosti vidjeti: Akiko Motoyoshi Sumi, *Description in Classical Arabic Poetry: Wasf, Ekphrasis, and Interarts Theory*, 122-154.

na u svim kasidama, od Milosti koja se poput kiše na zemlju spušta i Okeana Božije mudrosti do metafore mora kao hvalospjeva Poslaniku, a. s.

Okean kao simbol nepreglednog prostranstva u svojoj semantici predstavlja beskrajnost, iz čega proizlazi i njegov transcendentni značaj koji posjeduje u svakoj religiji i koji se kao takav prenosi i na umjetnost. Općeprisutna predodžba o Uzvišenom Bogu kao Okeanu prenesena je i u orijentalno-islamsku poeziju u kojoj se i Poslanik, a. s., naziva morem ili okeanom u kojem je *Kur'an* dragocjeni biser, a Poslanikovi drugovi i članovi porodice su, jezikom metafore, preneseni na lađe kojima se plovi po tom moru, kao u stihovima:

... درّ علا من بحار الذات بالعظم  
(...)

درّ الحجبى جوهر فرد حقيقته بحر الندى جامع الاخلاق و الكرم<sup>421</sup>

...Uzdiže se biser iz mora Bitka u punome sjaju.

(...)

*Biser mudrosti dragulj je jedinstveni*

*More darežljivosti lijep moral i plemenitost sažima.*<sup>422</sup>

(Salahi)

و آل هم فلك النجاة لمن لجا و من بحرهم سيب المراحم سافح<sup>423</sup>

*I članovi porodice njegove lađe su spasa onom ko utočište traži*

*U moru njihovu darovi se milosti prelijevaju.*

(Hasan Bosnevi)

Značaj koji se vodi pridaje u islamu, pa samim tim i u orijentalno-islamskoj kulturi i civilizaciji, daleko je iznad svega drugog, o čemu nam svjedoči i podatak da je voda u *Kur'anu* spomenuta čak 85 puta. Pored toga, velika važnost vode iskazana je samim činom stvaranja, kako Uzvišeni kaže u *Kur'anu*: ... وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ... - ... iz vode smo sve

<sup>421</sup> SYEK, Hacı Mahmut Efendi 2684, fol. 158b.

<sup>422</sup> Misli se na osobine Božijeg poslanika Muhammeda, a. s.

<sup>423</sup> SYEK, Sütluçe Dergahi Elif Ef. 101, fol. 7a.

*živo stvorili...*<sup>424</sup> Prema Ibn ‘Arabiju simbol života predstavljen je upravo u vodi jer je ona osnova svih prirodnih elemenata i ona prožima čak i najzabitije kutove svijeta. “Tajna života rasprostrta je u vodi” – kaže Ibn ‘Arabi u *Fuṣūṣ al-ḥikamu*.<sup>425</sup>

Životvorna osobina vode prenesena je i u književnost u kojoj je zatičemo kao simbol života. U tom smislu, voda u orijentalno-islamskoj književnosti svojom simbolikom postaje nerazdvojna od Objave koju, baš kao i vodu, kroz kišu, Uzvišeni Bog spušta s Neba.<sup>426</sup> Objava i voda u *Kur’anu* spominju se kao Milost i kao “ono što oživljava”, kao u ajetu:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْتَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ...

*Među dokazima Njegovim je i to što vidiš Zemlju kako se smiri, a kada spustimo vodu na nju, ustreperi i počne obrastati ...*<sup>427</sup>

Sinteza kiše i Božije Milosti kroz njihovu životvornost iskazana je i sljedećim Salahijevim bejtovima:

تحت الثرى و العلى نالت عنايته بحر السخا شامل الأطراف بالكرم  
(...)

فيض جرى بالهدى جادت هويته احي الورى من ذلال الفيض كالديم<sup>428</sup>

*Sa zemlje i nebesa On pažnju dariva*

*More darežljivosti sve strane plemenitošću obuhvata.*

(...)

*Darežljivost koja iz Objave proističe biti svojom sve nadmašuje*

*Oživljava čovječanstvo iz prezrenog obilja poput kiše dugotrajne.*

<sup>424</sup> *Kur’an*, 21:30.

<sup>425</sup> Navedeno prema: Toshihiko Izutsu, *Sufizam i taoizam: komparativna studija ključnih filozofijskih pojmova*, preveli Enes Karić i Rešid Hafizović, Sarajevo Publishing, Sarajevo, 1995, 151.

<sup>426</sup> Upor.: Martin Lings, “The Quranic Symbolism of Water,” *Studies in Comparative Religion*, Vol. 2, No. 3, 1968. [www.studiesincomparativereligion.com](http://www.studiesincomparativereligion.com) (posljednja posjeta 16. 2. 2018).

<sup>427</sup> *Kur’an*, 41:39.

<sup>428</sup> SYEK, Hacı Mahmut Efendi 2684, fol. 158b.

Milost i moć oživotvorenja prenose se s Objave i na Poslanika, a. s., za kojeg se i u samom *Kur'anu* ističe da je odraz Božije Milosti: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ - *I tebe smo svjetovima poslali samo kao izraz milosti.*<sup>429</sup>

Taj segment Poslanstva kao manifestacija Milosti koja poput vode oživljava svjetove, ali i napaja žedne, naročito je čest motiv u pohvalnoj poeziji upućenoj Poslaniku, a. s. Odnos i povezanost kiše i Poslanika, a. s., oboje kao manifestacija i simbol Božije Milosti, prenesenim značenjem iskazano je u bejtovima Hasana Bosnevića:

و للطيب رشح من فؤاد تحله  
فكل اناء بالذى فيه رشح<sup>430</sup>  
(...)

الهى بمن ارسلته محض رحمة لها وابل يروى الخلائق طله<sup>431</sup>

*Bože moj, tako Ti onoga što je poslat kao milost čista  
Koja poput pljuska ugodna prirodu navodnjava.*

(...)

*Dobrima je srce njegovo izvor iz kog samo dobro teče  
A svaka posuda koja se poturi tim se i napuni.*

Životodavni karakter vode kakav zatičemo u svim navedenim stihovima, javlja se kao refleksija, kratki odbлесак njegova značenja u stvarnom i tekstnom prostoru orijentalno-islamske kulture u cjelini – od ishodišnog kur'anskog Teksta preko niza praktično-higijenskih primjena vode do eshatoloških transfera u razvijanje vrlo složenih metafora.<sup>432</sup>

<sup>429</sup> *Kur'an*, 21:107.

<sup>430</sup> SYEK, Sütlice Dergahi Elif Ef. 101, fol. 4b.

<sup>431</sup> Ibid., fol. 16b.

<sup>432</sup> Vidjeti: Esad Duraković, "Voda" u: *Ajvatovica*, uredili Nusret Avdibegović, Mubera Maslić-Ždralović i Zoran Filipović, Naklada Zoro i Muftijstvo travničko, Sarajevo, 2010, 51-69.

## Kasida – putovanje u duhovni beskraj

Element kaside koji je ostao nepromijenjen unatoč raznovrsnim utjecajima koji su se javljali protokom vremena i društveno-historijskih mijena u orijentalno-islamskoj kulturi, jeste kontinuirano i dominantno prisustvo motiva puta. Ovaj motiv samo se prilagođavao, odnosno modificirao u skladu s novim potrebama i trendovima u razvoju orijentalno-islamske književne misli.

Motive i simbole koji se vežu za pojam puta i putovanja nalazimo u svim fazama razvoja kaside, počev od klasičnog putovanja u prijeislamskoj kasidi, preko Noćnog putovanja Poslanika, a. s., pa sve do duhovnih putopisa i putovanja vjernika o kojima se pjeva u kasidama s mističko-religijskom tematikom. Kada je riječ o religijskim kasidama – kojima pripadaju i kaside bošnjačkih autora na arapskom jeziku – one, prije svega, predstavljaju duhovne putopise pjesnikâ koji na svom imaginarnom putovanju prolaze svijetom islamske transcendencije i duhovnog uzdizanja, te svijetom Poslanika, a. s., bilježeći događaje koji su se zbili u njegovo vrijeme i, u konačnici, njegovim posredstvom nastoje zaslužiti Božiji oprost i milost. Kasida kroz svoju specifičnu formu, pjesničke slike, simbole i leksiku omogućavala je pjesniku da čitaocu podastire različite etape duhovnog uzdizanja, te da obznanjuje i čini spoznatljivim njegovo unutarnje stanje.

Stoga, kada je riječ o orijentalno-islamskoj književnosti, te kasidama Bošnjaka na arapskom jeziku kao njezinom dijelu, pjesnika treba prvenstveno shvatiti kao duhovnog putnika (*sālik*) koji stremljenostima višim metafizičkim stepenima i dubljim transcendentnim iskustvima. Stoga ne čudi da se Ibn al-Faridova (u. 1235) glavna poema, poznata kao *Ta'yya*, prema njenoj rimi, kako je običaj naslovljavanja poema u orijentalno-islamskoj pjesničkoj tradiciji, naziva još i *Nazm al-sulūk*.

Iskustvo putovanja Poslanika, a. s., njegovim preseljenjem iz Meke u Medinu (*Hidžra*), a naročito njegovo Noćno putovanje, odnosno Uzdignuće u Nebo, ponudilo je muslimanima vrhunski model duhovnog putovanja. Početak sure *al-'Isrā'*, o kojoj smo već govorili, kroz stoljeća je elaboriran i s ljubavlju ukrašavan poetskim jezikom, a mitološke motive vezane za

Poslanikovo Noćno putovanje ezoterijska učenja islama razumijevali su kao nešto što predstavlja putovanje duše u Božije prisustvo. Putovanje na drugi, transcendentalni svijet radi spoznaje o tome šta u njemu ima i čemu se smrtno ljudsko biće može nadati nakon što ostavi ovaj materijalni svijet ili svijet osjetila važan je motiv svih književnosti. Naprimjer, u klasičnom grčkom i latinskom pjesništvu postoji cijeli popis djela koja se bave takvim putovanjima.<sup>433</sup>

Jedna od stanica preko kojih čovjek prelazi u sferu duhovnog putovanja jeste, prije svih, molitva – u islamu je to obavljanje namaza, a zatim post, obavljanje hadža, davanje zekata i drugi obredi propisani vjerozakonom. Molitvom se osoba približava transcendentalnoj formi, a ukoliko je molitva iskazana ili obavljena s uzvišenom namjerom, potpunom koncentracijom i dubinskim razumijevanjem, ona “reintegrira ljudsko biće u njegovu arhetipsku realnost”, te čovjek biva u stanju doživjeti ili ostvariti neposrednu vezu s Uzvišenim Bogom.<sup>434</sup> Odatle je obavljanje namaza, promatrano kao “nebesko putovanje”, odnosno duhovno uzdignuće vjernika, aluzija na noćno Uzdignuće Poslanika, a. s., u Nebo, uzdignuće koje služi kao prototip svakog duhovnog/sufijskog putovanja ka Jednom. Sam Poslanik, a. s., uspoređivao je svoj osjećaj dok obavlja namaz s osjećajem koji je imao dok je bio u Allahovoj blizini. Koliko je važan motiv molitve u prelascima etapa duhovnog puta svjedoči nam i uvođenje tog motiva u poetski izražaj kojim se, metaforički kazano, putniku – saliku daju smjernice i putokazi za nastavak njegova putovanja. Tako Nihadi na početku svoje poeme poziva:

ايها الاخوان موتوا مودة قبل الممات      و اتركو دار الفنا و الباقيات الصالحات  
عجلوا في كل وقت قبل فوت بالصلوة      عجلوا بالتوبة فا ستغفروا قبل الوفات<sup>435</sup>

*O, braćo, prije smrti umrite*

*Staništa prolazna za vječna dobra zamijenite!*

<sup>433</sup> Navedeno prema: *Noćno putovanje Poslanika Muhammeda*, Liber Scale Machometi, 152.

<sup>434</sup> S. H. Nasr, *Bašča Istine - vizija i obećanje sufizma, mistične tradicije islama*, 147.

<sup>435</sup> SYEK, Esad Efendi 3436-1, fol. 55b.

*Požurite na namaz u svakome trenu prije nego izmakne*

*Požurite s pokajanjem i molbom za oprost prije nego li vas smrt zatekne!*

Vrlo blizak motivu puta javlja se motiv smrti. U islamskoj eshatologiji smrt simbolizira preseljenje na drugi svijet (*Ahiret*) i kao takva nezaobilazan je motiv u religijskoj kasidi, često kao simbol za ostvarenje konačnog cilja pjesnika ili kraj jedne etape putovanja, što se potvrđuje stihovima na kraju kaside u kojima se obično spominju opisi događaja koji se vežu za tu vrstu nazovimo je transcendentalne stvarnosti. Motivska građa u ovom dijelu su likovi, prizori i toposi iz *Kur'ana* koji posjeduju autoritet univerzalnih etičko-didaktičkih arhetipa. Postoji izuzetno veliki broj opisa Sudnjeg dana, Zborišta, Časa nevolje u kasidama Bošnjaka na arapskom jeziku koji kontinuirano ukazuju na događaje koji ljude očekuju na kraju ove faze putovanja u njihovu postojanju, a što također upućuje i podsjeća da ono što ih čeka na budućem svijetu ni u kom slučaju nije statična, nepromjenjiva besmrtnost:

ويا ديّان عاملنا بيسر      و يوم العسر ارض لنا الخصيما<sup>436</sup>

*O, Ti, Koji nagrađuješ i kažnjavaš, budi blag prema nama*

*A u Danu nevolje neprijatelje nam udobrovolji.*

(Hasan Bosnevi)

اغثنا بفكّ من وثاق ذنوبنا      اذا الذنب يوم الدين قد احكم الأسر<sup>437</sup>

*Pomozi nam skidanjem okova grijeha naših*

*Kada grijesi na Danu vjere postanu preteški.*

(Hasan Bosnevi)

S druge strane, ukazujući na predaju Poslanika, a. s., koja glasi: *Svi ljudi spavaju; tek kad umru, oni se probude*, Ibn 'Arabi kaže da je ovim riječima skrenuta pažnja na činjenicu da sve što čovjek percipira u ovome svijetu za njega je poput sna za čovjeka koji sniva, te se tako taj svijet mora i tumačiti. Izrazi "umrijeti" i "probuditi se", koji se spominju u spo-

<sup>436</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 8a.

<sup>437</sup> Ibid., fol. 2b.

menutoj predaji, za Ibn ‘Arabija nisu ništa drugo do metaforička naznaka za tumačenje shvaćeno u ovom smislu. U tesavvufskoj poeziji smrt nije kraj, ona suštinski simbolizira duhovni događaj/putovanje koje se sastoji u “prelaženju preko ograničenja tog fenomenalnog, te viđenje i proziranje, kroz tkivo fenomenalnih stvari, onoga što počiva iza. To znači, ukratko, mističko iskustvo ‘samopotiranja’, ‘samoiščeznuća’ (*fanā*)”.<sup>438</sup>

I Rumi, čiji je utjecaj zaista veliki kada govorimo o orijentalno-islamskoj književnosti, simbolom smrti oslikava iščeznuće i poništenje ljudskoga ega. U tom kontekstu on također u svojim djelima u savjetodavnom kontekstu navodi Poslanikove, a. s., riječi: *Umri prije nego li umreš*. Treba reći da kompletno Rumijevo djelo i misao prožima osjećaj da ovaj život nije ništa drugo doli snu slična priprema za istinski život na svijetu koji dolazi.<sup>439</sup> U tom kontekstu su i sljedeći stihovi:

و سافرنا من الغيب الى العين لاشهاد  
و سافرنا من الغيب الى العين الى الغيب لابطان  
و ارواح التي طارت الى قدس اطلاق  
فهم في روضة الانس بلابليل بأغصان<sup>440</sup>

*Putovanje naše iz nevidljivog u vidljivom se odrazi*

*I putovanje naše iz vidljivog u nevidljivom iščeznu.*

*Duše što odlepršaše ka Apsoluta Svetosti*

*U bašči su radosti s bulbulima u šipražju.*

(Abdullah Bosnevi)

Analiza i amplificiranje navedenih stihova u okvirima dominantnih tesavvufskih učenja i predaja pokazuju da bošnjački pjesnici na arapskom jeziku konzistentno, na najljepši način, jezikom metafore i simbola, u svojim kasidama ukazuju na putovanje ljudske duše ka besmrtnosti i duhovnom beskraju. Oni su ti koji čitaoca svojim kasidama, njihovom temom, strukturom i formom upućuju, pa možemo kazati i vode putem ka duhovnom beskraju u kojem je duša bit – jezgra, a ne akcident. I dok su forma i akcidentalno predstavljeni kao prolazni, bit je ta koja je konačna i vječna.

<sup>438</sup> Toshihiko Izutsu, *Sufizam i taoizam: komparativna studija ključnih filozofijskih pojmova*, 14.

<sup>439</sup> Upor.: William C. Chittick, *Sufijski put ljubavi*, 212.

<sup>440</sup> MGK, Carullah Efendi 1032, fol. 329a.



## 4. IZVORI INTERTEKSTUALNOSTI

U sveobuhvatnom pristupu i tumačenju značenja bilo kojeg književnog djela njegov tekst se vrijednosno određuje prvenstveno u odnosu prema drugim tekstovima. U tom slučaju dijalog kasida bošnjačkih pjesnika na arapskom jeziku s tekstovima *Kur'ana* i Hadisa javlja se kao jedna vrsta ontologije teksta, a pojava novih značenjskih cjelina ostvaruje se kroz intertekstualne procese u tekstu kaside. Među brojnim temama u kasidama su teme i motivi iz *Kur'ana* i Hadisa, koje su pjesnicima bile inspiracija, pa je njihov tekst često citiran, a ideje i poruke pretočene u stihove. U nekim slučajevima koriste se samo riječ ili dvije iz određenog ajeta ili hadisa, a ponekad se čak navodi i cjelovit tekst ajeta.

Jezik Svetog teksta, njegov ritam i rime, njegove metafore i simboli, stoljećima nalaze odjek u orijentalno-islamskoj književnosti. Seyyid Husein Nasr ističe da iako *Kur'an* nije poezija u uobičajenom smislu riječi, ipak je poput najljepše poezije sa svojom prozodijom. Premda nije sistematsko izlaganje metafizike, ipak sadrži svu metafiziku i mudrost u zgusnutim formulama i aforizmima, a kur'anske formulacije posjeduju nedokučivu dubinu u svojoj unutarnjoj dimenziji koja vodi Beskonačnoj stvarnosti iz koje *Kur'an* potječe.<sup>441</sup> Tako i ezoterijska tumačenja koja su nužna za razumijevanje dometa intertekstualnosti u kasidama bošnjačkih autora na arapskom jeziku neizostavno uključuju poznavanje i razumijevanje tesavvufa kao unutarnje dimenzije islamske objave, ali i kao segmenta koji se odnosi na formu i sadržaj časnog *Kur'ana*, njegov jezik, ritam i rime, njegove metafore i simbole koji ostavljaju trag i u tesavvufskoj literaturi kroz stoljeća.

*Kur'an* – kao središnji tekst u sveukupnom orijentalno-islamskom kulturno-civilizacijskom krugu, koji potiče sve forme ljudskog stvaralaštva,

---

<sup>441</sup> S. H. Nasr, *Živi sufizam: Oglеди o sufizmu*, 252.

svoj utjecaj realizira kroz centralni položaj koji ima u ovom univerzumu kultura. Kako navodi Duraković, utjecaj *Kur'ana* u sferi umjetnosti realizira se na dvjema razinama: “on ne djeluje samo na razini ideologije, iako mu je to primarni cilj, već i postulatima estetike i poetike kojima je krajnji cilj argumentativna afirmacija ideologijskog.”<sup>442</sup>

Hadis – iako stilom različit od Riječi Božije – ostaje, frekventnom upotrebom mudrih i poučnih izraza i simboličkim slikovitim izlaganjem – stilski i tematski sasvim vjeran Božijoj Riječi. Ovo je posebno izraženo u slučaju “svetih hadisa” (*hadīṭ qudsī*) koji su naročito bitni za genezu i kasniji razvoj svih poetskih oblika tesavvufske književnosti.

*Kur'an* i Hadis primarni su izvori intertekstualnosti u kasidama na arapskom jeziku te imaju funkciju snažno izraženog središnjeg podteksta. Posredstvom poetske forme kaside autori iskazuju Ideju čiji je izvor u Svetom tekstu, te je ona kao takva primarna i potpuno nadređena formi i jeziku. Intertekstualni odnos koji se ostvaruje između kasida i Svetog teksta je odnos književno-umjetničkog teksta prema sakralnom koji se ostvaruje tematskim i motivskim korištenjem Svetog teksta u kasidama, i to kroz moralno-didaktičke funkcije, različite vrste citatnosti, likove i događaje o kojima govore *Kur'an* i Hadis.

Proučavanje orijentalno-islamske književnosti kao sistema, te poetske forme kaside kao njenog najdominantnijeg “žanra”, uvijek su u uskoj vezi s izučavanjem posebnosti sakralnoga Teksta, odnosno uočavanjem i definiranjem odnosa između Svetog teksta i drugih tekstova koji su nastajali u kulturalnoj zoni njegova djelovanja. Ovaj odnos, prema kojem tekst i podtekst ne ostvaruju interlinearnu vezu, odgovara transemiotičkom odnosu u intertekstualnim vezama, odnosno vezom u kojoj podtekst ne pripada umjetnosti, pa se citatni odnos uspostavlja na relaciji umjetnost – neumjetnost.<sup>443</sup>

<sup>442</sup> Esad Duraković, “Estetička i poetička pozicija *Kur'ana* u orijentalno-islamskoj kulturi”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 58/2008, Sarajevo, 2009, 35.

<sup>443</sup> Upor.: Dubravka Oraić-Tolić, “Citatnost – eksplicitna intertekstualnost” u: *Intertekstualnost i intermedijalnost*, Zavod za znanost o književnosti Filozofskog fakulteta u Zagrebu, Zagreb, 1988, 130.

## Kur'an i Hadis – dominantni podtekst kaside

U intertekstualnom dijalogu različitih tekstova podtekst se ne javlja isključivo kao izvor utjecaja ili predmet imitacije, već prije svega kao implicitni referent bez kojeg tumačeni tekst ne bi imao vlastiti smisao. Intertekstualnost, kao stvaralac smisla ostvarenog u odnosu između tumačenog teksta i interteksta, zapravo je metod tumačenja putem kojeg se prepoznaju poetski elementi teksta, te “hermeneutičko sredstvo otkrivanja smisla pjesme, koje strogo uređuje načine čitaочеve percepcije pjesme”.<sup>444</sup>

Djelovanje *Kur'ana* bilo je sasvim različito od djelovanja drugih znamenitih djela u samoj arapsko-islamskoj kulturi, ali i od utjecaja i djelovanja koje su imale svete knjige u svim drugim religijama. Načelno, djela velikoga značaja u nekoj tradiciji uvijek predstavljaju njene orijentire, faktor podražavanja i samjeravanja, poetičke uzore i egzemplare. Međutim, *Kur'an* je u svakom pogledu djelovao drugačije. “On je, na jednoj strani, odlučno dokinuo zatečeno pjesništvo u njegovoj ideologijskoj dimenziji, a na drugoj strani je otvorio perspektivu tradiciji u traganju za novim poetskim žanrovima. (...) Postavljajući se u epicentar Tradicije, veliki Tekst je stvorio univerzum jedne kulture u kojoj se sve njene vrste određuju u odnosu prema njemu, i to po nekim elementima nalikovanja, ali mnogo više po odlučujućim elementima razlikovanja.”<sup>445</sup>

Životopisi kao i cjelokupan literarni opus bošnjačkih autora koji su pisali kaside na arapskom jeziku svjedoče da su oni konstantno živjeli s kur'anskim tekstom, te da je on na određeni način postao dijelom njihova bića. Kao erudite, obrazovani ljudi i poznavaoци ezoterijskih tumačenja i razumijevanja *Kur'ana* sagledavali su svijet i pojave oko sebe u svjetlu *Kur'ana*. Referiranje na *Kur'an* u njihovim kasidama, kao i referiranje na *Kur'an* općenito u orijentalno-islamskoj književnosti, fenomen je koji Pere

<sup>444</sup> Kornelije Kvas, *Intertekstualnost u poeziji*, Zavod za udžbenike Beograd, Beograd, 2006, 16.

<sup>445</sup> E. Duraković, *Orijentologija...*, 234.

Nwyia naziva “kur’anicizacijom memorije”.<sup>446</sup> Naime, uvođenje kur’anskog teksta u poeziju, ili bilo koji drugi oblik umjetničkog izražavanja, plod je autorovog svjesnog ili podsvjesnog postupka; svjesnog utoliko što pjesnik želi uključivanjem kur’anskog teksta u svoju poemu i ukrašavajući je kur’anskim citatima dati važnost svome djelu, a podsvjesnog utoliko što je *Kur’an* duboko i do te mjere utkan u samo biće muslimanskog čovjeka da pjesnik ponekad sasvim nesvjesno, bez izražene vlastite intencije, zbori kur’anskim riječima.

Skoro je nemoguće u potpunosti dokučiti sve aluzije i proniknuti u sva značenja klasičnih poema ili visokostilizirane proze orijentalno-islamske književnosti bez razumijevanja određenih kur’anskih obrazaca. Čak i kada se radi o doslovnoj poruci koja se šalje stihovima, njena ontološka značenja dostupna su samo onim recipijentima koji poznaju i razumiju tekst i poruke *Kur’ana*.

U kasidama Bošnjaka na arapskom jeziku može se markirati nekoliko načina referiranja na tekst *Kur’ana*. Kao prvo – pjesnik, nimalo slučajno, samim odabirom da kasidu piše na arapskom jeziku, lingvalno referira na kur’anski tekst. Tome u prilog govori i činjenica da su autori, čije su kaside predmet analize u ovom radu, napisali veliki broj djela iz različitih oblasti, pa tako i iz književnosti, i na turskom i perzijskom jeziku, koji su u to vrijeme “podjednako predstavljali jezičke *koine* muslimanske duhovne kulture i učenosti”.<sup>447</sup>

S obzirom na teme koje preovladavaju u kasidama Bošnjaka na arapskom jeziku, a koje se često vežu za sadržaj kur’anskog Teksta, možemo kazati da se kasidama i tematski referira na *Kur’an*. Najizraženiji primjer je Poslanikovo Noćno putovanje, što je tema o kojoj govori *Kur’an*,<sup>448</sup> a u kasidama je referiranje na Noćno putovanje ili Uzdignuće višestruko – kroz njegovo uvođenje kao osnovne teme, kao provodnog motiva, te izražavanja njegove simboličke funkcije u kasidi. Pored toga, u smislu tematske referencije zanimljivi su događaji i karakteristike koji se vežu

<sup>446</sup> Navedeno prema: A. Schimmel, *Pain and Grace: A study of Two Mystical Writers of Eighteenth Century Muslim India*, E. J. Brill, Leiden, 1976, 246.

<sup>447</sup> Rešid Hafizović, “Bosanski tumač *Dragulja poslaničke mudrosti*”, u: *Tumačenje dragulja poslaničke mudrosti* I, 14.

<sup>448</sup> Vidjeti *Kur’an*, 17:1 i 53:14.

za poslanike koji su živjeli prije poslanika Muhammeda, a. s., a o kojima *Kur'an* govori na mnogo mjesta. Oni su također pronašli svoje mjesto u kasidama tako što pjesnici često uvode u kaside kao podtemu neke od poslaničkih mudžiza.

Jedan od najdominantnijih intertekstualnih procesa koji susrećemo u kasidama jeste citatnost, ali ne citatnost u smislu pojedinačnog književnog postupka u kojem se ostvaruje kontakt između dva teksta, već kao sveobuhvatno ontološko i semiotičko načelo, karakterističan način mišljenja, praktično komuniciranje i izražavanje na svim područjima, od umjetnosti i znanosti do religije i ideologije. *Kur'an* se u tom slučaju javlja na poziciji podteksta koji je po svom položaju u ustanovljenoj hijerarhiji vrijednosti u orijentalno-islamskoj kulturi i tradiciji primaran u vremenu i po svom vrijednosnom sadržaju.

Citatnost, utemeljena u citatnom mišljenju i izražavanju karakterističnom za određeno djelo i određenu epohu, ostvaruje se na razini potpunih ili nepotpunih citata, te kontekstualne i hermeneutičke citatnosti.<sup>449</sup> Potpuna ili nepotpuna citatnost podrazumijeva prenošenje cijelih kur'anskih ajeta ili pojedinih dijelova ajeta. Pjesnici ajete ponekad utkivaju u kasidu u integralnom obliku, a nekada prenose dijelove ajeta iz *Kur'ana* i ugrađuju ih u tekst kaside.

Nihadi, pjevajući o činjenju dobročinstva, svoj poetski iskaz iz prvog polustiha – *Udjeljujte imetke svoje kako bi ušli u džennetske perivoje* – osnažuje uvođenjem kur'anskog teksta u drugi dio bejta, pa kaže: *Dobročinstvo nećete postići dok ne budete dijelili, značenje to je*, što odgovara dijelu ajeta: *Dobročinstvo nećete postići dok ne budete od onoga što vam je drago dijelili...*<sup>450</sup>

Abdullah Bosnevi, također, doslovno navodi dio ajeta s početka sure *al-'Isrā'* – *Slava Onome Koji noću prenese Svoga roba ...*<sup>451</sup> – a zatim mu dodaje nove riječi, pa njegov polustih glasi:

<sup>449</sup> Upor.: K. Kvas, *Intertekstualnost u poeziji*, 222-228.

<sup>450</sup> *Kur'an*, 3:92.

<sup>451</sup> *Kur'an*, 17:1.

فسبحان الذى اسرى بعبد وصفه حقا...<sup>452</sup>

*Slava Onome Koji noću prenese Svoga roba najodličnijega...*

Citatnost, u punom ili nepotpunom obliku, susrećemo i onda kada pjesnik kao podtekst svoje kaside uvodi tekst Hadisa. Navest ćemo primjere iz Nihadijeve poeme gdje pjesnik reinterpreтира riječi Poslanika, a. s., koje izvorno glase: *Melek mi je došao i rekao: Uzvišeni Bog kaže: "Niko iz tvog naroda ne prizove blagoslov na te, a da Ja ne prizovem desetorostruke blagoslove na njega."*<sup>453</sup>

Nihadijev bejt može se pridružiti izvornom kontekstu i glasi:

قال صَلَّى اللهُ مِنْ صَلَّى عَلَيَّ مَرَّةً      فِيهِ صَلَّى اللهُ عَشْرًا مِنْهُ كَانَتْ رَحْمَةٌ<sup>454</sup>

*Allahov Poslanik rekao je: Ko na mene jednom blagoslov donese  
Allah njega deset puta više svojom milošću obaspe.*

Iz Nihadijeve kaside navest ćemo i primjer nepotpune citatnosti gdje je pridruživanje izvornog teksta ostvareno samo djelomično, te njegova upotreba u tekstu čini i jedan vid aluzije na mnogo složenija značenja. Naime, prema tesavvufskim predajama, od Poslanika, a. s., kako smo već navodili, prenose se riječi: *Svi ljudi spavaju; tek kad umru, oni se probude,*<sup>455</sup> a Nihadijeva reinterpretacija ove predaje u poetskom jeziku glasi:

أيها الاخوان موتوا موة قبل الممات...<sup>456</sup>

*O, braćo, umrite prije smrti ...*

Ovo Poslanikovo predanje utkano je u biće cjelokupne tesavvufske književnosti, počev od Rumijeve *Mesnevije* pa do kasida bošnjackih pjesnika na arapskom jeziku, tako da se može označiti jednom od dominantni

<sup>452</sup> MGK, Carullah Efendi 1032, fol. 329a.

<sup>453</sup> Navedeno prema: M. Lings, *Šta je sufizam*, 39.

<sup>454</sup> SYEK, Esad Efendi 3436-1, fol. 55b.

<sup>455</sup> Navedeno prema: Toshihiko Izutsu, *Sufizam i taoizam*, 14.

<sup>456</sup> SYEK, Esad Efendi 3436-1, fol. 55b.

tesavvufskog idiolekta. Tumačenje ovog hadisa zauzima posebno mjesto i u tesavvufskoj tradiciji komentara *Kur'ana* i Hadisa, a osnovna poruka koja se najčešće uzima iz ove predaje jeste otklon i uništenje nižih ljudskih kvaliteta i stremljenje ka duhovnom uskrснуću,<sup>457</sup> što je kazano i u Nihadijevom polustihu – *Staništa prolazna za dobra vječna zamijenite*.

U kasidama na arapskom jeziku intertekstualnom odnosu ostvarenom kroz nepotpunu citatnost vrlo je blisko kontekstualno i hermeneutičko referiranje na *Kur'an*. Ono se ostvaruje unošenjem u pjesnikove bejtove kur'anskog konteksta preko ključnih i poznatih riječi sadržanih u ajetima iz kojih se prenosi kontekst, te aludiranjem na kur'anski kontekst preko riječi kojih nema u ajetima, ali se njihov kontekst prenosi u stihove. Kao ilustraciju ove vrste referiranja na kur'anski tekst navest ćemo bejtove Hasana Bosnevija iz njegove kaside pohvalnice Ebu Bekru. Naime, kada opisuje Ebu Bekra kao oca Aiše, Poslanikove, a. s., supruge, on pravi digresiju i blago odstupanje od pohvale Ebu Bekru, usmjeravajući pažnju na kratku pohvalu Aiši u sljedećim bejtovima:

ابو امّ اهل الدين خير تقية      لسان كتاب الله عنها ينافح  
و كيف و حاشاها تزنّ بريية      و للطيبين الطيبات الصوالح<sup>458</sup>

*Otac najbogobojaznije Majke sljedbenika Vjere*

*One koju je jezik Knjige zaštitio.*

*Poštedio je sumnje za koju optužena bijaše*

*Čestiti muškarci za čestite žene i dobri za dobre.*

Polustih u drugom bejtu *Čestiti muškarci za čestite žene* predstavlja dio ajeta koji u kur'anskom tekstu glasi:

... وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ ...

*...čestite žene pripadaju muškarcima čestitim i čestiti muškarci ženama čestitim ...*<sup>459</sup>

<sup>457</sup> Više o ovome vidjeti: Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, University of North Carolina Press, 1975, 135.

<sup>458</sup> SYEK, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 3a.

<sup>459</sup> *Kur'an*, 24:26.

Ono što Hasanovo referiranje na kur'anski tekst čini bližim kontekstualnoj, pa i hermeneutičkoj citatnosti, za razliku od citatnosti kakvu zatičemo kod Nihadija i Abdullaha Bosnevića, jeste to što on u svojim bejtovima kur'anski tekst ne samo da prilagođava potrebama dosljednog metra i rime svoje kaside već aludira na određeni ajet dajući vlastitu interpretaciju.<sup>460</sup> Iako izražena uz određenu lapidarnost pjesničkog izraza (dva bejta), pohvala Hasana Bosnevića upućena Aiši sadržajno je izuzetno bogata, te pjesnik na vrlo malo prostora uspijeva izraziti više semantičkih značenja koja ova dva bejta izražavaju. Pohvala se manifestira paraleliziranjem bejtova – gdje dolazi do međusobnog osvjetljavanja dvaju tekstova koji su jedan drugome interpretanti<sup>461</sup> – od kojih prvi izražava direktnu pohvalu, a drugi argumentiranje te pohvale podtekstom *Kur'ana*. Polustihom *koju je jezik Knjige zaštitio* Hasan Bosnević pohvalu Aiši izdiže na najvišu razinu, jer nema veće časti i dokaza nečije vrijednosti od toga da ga direktno Uzvišeni Bog uzme u zaštitu i to jasno obznani Tekstom. Početak drugog bejta – *Poštedio je sumnje za koju optužena bijaše* – pojašnjenje je iskaza iz prethodnog bejta u kojem pjesnik ukazuje na događaj iz historije islama oko kojega su se isplele mnoge kontroverze.<sup>462</sup> Završavajući pohvalu Aiši, uvođenjem kur'anskog teksta pjesnik daje pečat u argumentaciji pohvale. Nakon što je zaokružio pohvalu Svetim tekstom, pjesnik može preći na drugu podtematsku cjelinu.

Intertekstualnost u kasidama izražena je i kodnim referiranjem na Sveti tekst ili prazninama u tekstu. Ova vrsta prepoznavanja podteksta predstavlja suptilnu i šifriranu vezu pjesnika i njegovih stihova s kur'anskim i hadiskim sadržajem, koja se ostvaruje najčešće preko jedne karakteristične lekseme koja otvara prostor mnogo dubljih i širih značenja nego što to implicira stih u kojem se ta leksema nalazi. Na ovaj način pjesnik

<sup>460</sup> Upor.: Dželila Babović, Berin Bajrić, “Poetizacija islamske tradicije u kasidama Hasana Bošnjaka al-Madanija”, *POF* 66/2016, Sarajevo, 2017, 153-178.

<sup>461</sup> Upor.: Marko Juvan, *Pjesme u stereofoniji: intertekstualne figure i čitanje*, 537.

<sup>462</sup> Ibn Kesir navodi da je spomenuti ajet “objavljen o hazreti Aiši i onima koji su iznosili potvoru, a značenje je da je ružan govor prikladniji pokvarenim ljudima, a da je lijep govor prikladniji dobrim ljudima, pa je ono što su pripisali potvoritelji hazreti Aiši prikladnije da se odnosi na njih same, a ona je dostojnija od njih glede nevinosti i čestitosti”. Navedeno u: *Tefsir – Ibn Kesir: skraćeno izdanje*, izabrao najispravnije verzije Muhammed Nesib ar-Rifa'i, Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, Sarajevo, 2002, 915.



u vrlo kratkom tekstu od jednog ili nekoliko bejtova preko kodne riječi recipijentu šalje poruku da se obrati *Kur'anu* ukoliko želi steći dublji uvid u tematiku i značenje stiha.<sup>463</sup> Tako pjesnik nema potrebu da nadugo i na široko obrazlaže temu, a u isto vrijeme vješto izbjegava redundantna ponavljanja i čini svoj tekst jasnim i konciznim za upućenog recipijenta koji će prepoznati način ispunjavanja nastale praznine u tekstu. Jedna leksema sama po sebi može izvesti mnoštvo vezanih termina i formirati specijalnu atmosferu koja neposvećenom čitaocu, bio on zapadnjak ili sekularizirani musliman, često izmiče.

U tom smislu spomenut ćemo čestu upotreba termina *Pero* (Qalam) i *Ploča pomno čuvana* (Lawḥ Maḥfūz) i navesti Salahijeve stihove:

ابدادنا من مداد النون و القلم حروفنا قد جرت في اللوح للكلم<sup>464</sup>

*Naša postojanja iz Pera i Mastionice proističu*

*Naša slova se u Levhi-Mahfuzu ispisuju*

Navođenjem ovih termina, koji su izvorno karakteristika kur'anskog teksta,<sup>465</sup> pjesnik izražava cijelo jedno učenje o *Lawḥi* – Ploči pomno čuvanoj, i o *Qalamu* – primordijalnom Peru, koji simboliziraju objedinjen dvojni aspekt stvorenog univerzuma i zajedno djeluju ispisujući sudbinu stvorenja, o čemu smo govorili u prethodnim poglavljima. Uvođenjem tih leksema u svoju kasidu, pjesnik podastire čitaocu cijelo jedno učenje i poznavacima kodnih značenja ukazuje kako da ispune praznine teksta.

Salahi na isti način uvodi i tekst Hadisa u stihu:

فكيف لا بل توت لولاه بالعدم مّا سرى اخرج الاعيان كالخدم<sup>466</sup>

*Da nije njega sve isprazno ostalo bi*

*S onim s čim došao je, od velikana služinčad on načini.*

<sup>463</sup> Upor.: B. Bajrić, "Poznavanje sadržaja *Kur'ana* kao preduvjet razumijevanja sufijske poezije na orijentalnim jezicima ...", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 60/2010, Sarajevo, 2011, 105.

<sup>464</sup> SYEK, Hacı Mahmut Efendi 2684, fol. 158b.

<sup>465</sup> *Kur'an*, 85:22; 68:1.

<sup>466</sup> SYEK, Hacı Mahmut Efendi 2684, fol. 158b.

Upotrebom samo jedne konstrukcije – *law lā hu* – Salahi uvodi hadis o kojem smo već govorili: *Da nije tebe, da nije tebe, Ja ne bih svjetove stvorio.*

Na temelju analize navedenih primjera moguće je zaključiti da *Kur'an* i Hadis kao podtekst kaside uspostavljaju intertekstualnu vezu u književnom strukturiranju teksta, kako u sferi estetskog tako i u sferi ideologijskog. Kada govorimo o kasidama Bošnjaka na arapskom jeziku, s pravom možemo reći da je sfera ideologijskog mnogo važnija. Citatnošću i intertekstualnošću Svetog teksta pjesnici afirmiraju argumentaciju svoga teksta u predstavljanju religijskih istina i njihovih duhovnih tumačenja. Intertekstualnost se u ovom slučaju javlja kao hermeneutičko sredstvo otkrivanja smisla poeme koje strogo uređuje načine čitaочеve percepcije poetskih znakova.<sup>467</sup> Potaknuta primjerom *Kur'ana* kao najvećeg uzora pisane riječi u orijentalno-islamskoj književnosti, koji je “vlastitim primjerom demonstrirao apsolutno jedinstvo forme i sadržaja, naglašavajući čak – suprotno stavovima filologa – kako je sadržaj taj koji teži i uspijeva da se ‘uobličí’ u adekvatnu formu,”<sup>468</sup> i poetika kasida bošnjačkih pjesnika na arapskom jeziku postavila je svoju ideju i sadržaj kao primarne, ali u isto vrijeme i neodvojive od forme, odnosno estetskih vrijednosti teksta. U tom smislu, kaside, baš kao i *Kur'an*, koriste estetsko uređenje teksta i njegove vrijednosti kao jedno od “sredstava” za dosezanje svoga cilja. Kada govori o estetici kur'anskog Teksta, Esad Duraković, između ostalog, kaže: “Njegov uzvišeni cilj je Ideja a ne tehnika, ne laž nego Istina, Autentičnost a ne posudba; njegov krajnji cilj je najviša Ozbiljnost a ne Igra.”<sup>469</sup> Ovo promišljanje, iako se izvorno odnosi na *Kur'an*, sasvim je primjenjivo i na kaside Bošnjaka na arapskom jeziku kojima je, sasvim očito, *Kur'an* tematski, strukturalno i u svakom drugom smislu Najveći Uzor.

<sup>467</sup> Upor.: K. Kvas, *Intertekstualnost u poeziji*, 228.

<sup>468</sup> E. Duraković, *Orijentologija...*, 264.

<sup>469</sup> *Ibid.*, 334.

## ZAKLJUČAK

Poetska forma kaside u orijentalno-islamskoj književnoj tradiciji predstavlja mnogo više od književnog žanra ili poetske vrste. Književno-historijska istraživanja pokazuju da se fenomen kaside javlja i funkcionira kao simbol cijele jedne poetske tradicije, one orijentalno-islamske, koja je nastala na nasadima arapske poetske tradicije. Kao takva, kasida se može usporediti sa stablom čiji su korijeni pušteni duboko u književnoj tradiciji prijeislamske Arabije, njeno deblo razvijalo se u vremenu Abasida, a krošnja se širila i davala plodove u bogatoj književnosti orijentalno-islamskoga civilizacijskog parnasa. Svoje plodove kasida je dala i u književnosti Bošnjaka na arapskom, perzijskom i turskom jeziku. Međutim, dok je kao dio korpusa poetskog stvaralaštva na turskom i perzijskom jeziku kasida u bosanskohercegovačkoj književnoj kritici bila predmet naučnog istraživanja i proučavanja, to ne možemo reći za kaside koje su nastajale na arapskom jeziku. Nažalost, dugo vremena su istraživači koji su se bavili književnošću Bošnjaka na orijentalnim jezicima zapostavljali i marginalizirali poetsko stvaralaštvo na arapskom jeziku. Normiranje arapskog jezika kao jezika religije i nauke u istraživanjima bosanskohercegovačke književne baštine na orijentalnim jezicima jedan je od razloga zašto je poetsko blago Bošnjaka na arapskom jeziku desetljećima u velikoj mjeri zanemarivano, uprkos svojoj nespornoj ljepoti i vrijednostima ustanovljenim prema poetskim normama orijentalno-islamske književnosti. Da se radi o važnom i vrijednom poetskom izrazu, posvjedočuju sve učestaliji prijevodi i prijevodna književnost s arapskog na bosanski jezik. Zahvaljujući istraživačkom duhu i naučnim kompetencijama “nove” generacije arabista koji stvaralaštvo Bošnjaka na arapskom jeziku proučavaju u sinesteziji modernih književnih teorijskih pristupa i poštivanja tradicionalnih poetskih normi, možemo reći da se u savremenom dobu i ovom segmentu bosanskohercegovačke

književne historije posvećuje mnogo veća pažnja nego što je to bilo ranije. U taj korpus ubrajaju se i kaside koje smo koristili u ovome radu a koje svojom formom, strukturom, sadržajem kao i upotrebom poetskih sredstava kongruiraju u izvrsnom skladu s književno-estetskim normama koje je ustanovila poetska forma orijentalno-islamske književnosti.

Utemeljene sintetske studije pokazale su se kao vrlo efikasno rješenje u sumarnom prezentiranju kaside kao važnog segmenta orijentalno-islamske, odnosno bošnjačke književne baštine na arapskom jeziku. U tom smislu, objedinjujući književnohistorijski pristup i analizu književno-estetskog izraza, kasidi smo u ovoj studiji nastojali pristupiti kao jedinstvenoj strukturi čiji je svaki element – forma, sadržaj, teme, motivi i dr. – snažno određen prirodom cjeline koju izgrađuje.

Poštivanje ustanovljenih normi orijentalno-islamske poetike – kada je riječ o formalnom ustrojstvu kaside, odnosno formiranju jedinstvene rime, metra i ritma u kasidama bošnjačkih pjesnika na arapskom jeziku – prevazilazi književno-estetsku dimenziju teksta. Forma kaside podređena je pjesnikovoj težnji za uspostavljanjem jedinstva u odnosu njene forme i sadržaja kako bi se ostvarila i pred recipijente podastrla njena jedinstvena idejno-estetska priroda. Strukturalno uređenje kaside najvećim dijelom je odraz njenog temeljnog određenja, a to je da je riječ o pohvalnoj religijskoj poeziji, što uvjetuje formiranje i razvoj svih drugih sastavnih elemenata kaside. Naime, svojim temama, kako osnovnom temom tako i podtematskim cjelinama, upotrebom karakterističnih mikrostrukture stila, stavljanjem u prvi plan sadržaja u odnosu na formu, kaside u svoj svojoj punini izražavaju neprikosnoveni autoritet sakralnoga Teksta, odnosno *Kur'ana*, koji, između svega ostalog, podučava i podstiče na lijepo izražavanje. Sakralni Tekst objavljuje se kao Uputa svima onima koji žele razumjeti kako u izricanju pravila i prenošenju normi ponašanja treba voditi računa o lijepom izražavanju. Stoga religijska poezija, kojoj pripadaju i kaside Bošnjaka na arapskom jeziku, za svakog člana zajednice u kojoj ona cvjeta predstavlja ne samo cilj već i sredstvo približavanja Uzvišenom Bogu. Budući da je islamska Objava utemeljena na Riječi objavljenoj u formi Svete Knjige, književnost zauzima istaknutu i privilegiranu poziciju među umjetnostima gotovo svih islamskih naroda. Kao takva, književnost u orijentalno-islam-

skoj tradiciji osigurava širok prostor za razumijevanje odnosa i veza između islamske umjetnosti i duhovnosti.

Kaside Bošnjaka na arapskom jeziku opstojе kao dio nepreglednog obilja onih književnih djela koja su se posredovanjem i utjecajem islama svrstala u jedan poseban kulturni krug i jedan nadnacionalni i višejezički sistem koji je baštiniо i generirao zajedničke poetičke postulate u cijelom islamskom svijetu. One se ne pojavljuju samo kao umjetničko djelo u kojem se transponira stvarnost, već kao suštastveni dio te stvarnosti. Pri tome podjednako mislimo na objektivnu stvarnost, spoznatljivu ljudskim osjetilima, i onu transcendentalnu, čija je spoznaja izvjesna, ali još uvijek nedokučiva. Iako su nastale u okrilju divanske književnosti kao dio religijske poezije kojom, u razdoblju kada su one nastajale, dominira izrazita upotreba simbola i motiva mističko-religijske opijenosti, kaside bošnjačkih pjesnika na arapskom jeziku, sasvim suprotno, karakterizira izostanak “simbolike opijenosti”. Odabir stilskih figura, teme, motivi i simboli čine ih “trezvenom mističko-religijskom poezijom” u kojoj se očituje pjesnikova “svjesnost” u iskazivanju religijskih istina. Primjenom lingvističkog registra bremenitog terminima imaginacije, simbolike, aluzije i sl., poznatu temu kaside pjesnici sagledavaju prvenstveno kroz vlastitu spoznaju, te novi raspored riječi, novi obrati, način dovođenja pojmova u međusobnu vezu i prelamanje novih i postojećih ideja i vizija dobivaju i novu mističko-simboličku funkciju. Autori koji stvaraju ovu poeziju, za razliku od nekih drugih svojih djela, u ovim kasidama ne iskazuju se kao pjesnički bard, već prvenstveno kao učeni ljudi koji svoje vjerovanje, znanja, filozofska promišljanja i moralno-didaktičke poruke nastoje prenijeti poetskim jezikom. To je vidljivo i iz njihovog odnosa prema upotrebi pjesničkog potpisa koji je u kasidama na arapskom jeziku izostavljen, nasuprot upotrebi *mahlasa* istih tih autora u njihovoj poeziji na turskom ili perzijskom jeziku. Ovakav postupak naglašava njihovo poimanje originalnosti i stvaralaštva kao primarno Božijeg svojstva. Shvatanje stvaralaštva naglašava supremaciju Stvoritelja nad onim što je stvoreno, a književno stvaralaštvo ne poima se ništa drugo do kao predispozicija koju je Stvoritelj podario čovjeku.

Sve formalne odlike, kao i mikrostrukture stila koje koriste bošnjački autori u kasidama na arapskom jeziku – od metra i rime, preko specifične poetske sintakse pa do vrlo frekventne upotrebe retoričkih pitanja i obraćanja, direktnog obraćanja, te upotrebe karakterističnih stilskih figura – rezultat su izražene pjesničke intencije za osnaživanjem veze s recipijentom. S ciljem izgradnje i usavršavanja estetske forme, odnosno stilogenosti teksta kaside, pjesnici posežu za različitim stilskim figurama poput ponavljanja riječi, sintagme ili cijelog bejta na različitim pozicijama u tekstu, za antitezom, poređenjem te figurama opisa, što značajno doprinosi uspostavljanju dinamike kaside i njenom otimanju statičnosti. Na kraju, tim prostorom stilogenosti kaside ovladava metafora kao stilska i kognitivna dominanta cjelokupne orijentalno-islamske književnosti. Kao takva, metafora se izdiže iznad razine pjesničkog ukrasa te se javlja kao svojevrsan koncept spoznaje. Imaginarnost metafore bremenita je metafizičkim i kognitivnim potencijalima, te ona u isto vrijeme često postaje konceptualno povezana, na logičko-semantičkoj razini, s određenim nemetaforičkim izrazima. U tom slučaju, razumijevanje poezije postaje moguće i ovisi o potencijalu čitaoca da sagleda njeno značenje. Imaginacija i senzibilitet, ne samo pjesnika već i samog čitaoca, umnogome ovise o razini razvijenosti njihove opće i literarne kulture, što se postavlja kao važan faktor u recepciji kasida.

Kada je riječ o tematskom određivanju kasida Bošnjaka na arapskom jeziku, treba reći da se, kako smo već spomenuli, prvenstveno radi o pohvalnoj religijskoj poeziji sa širokim dijapazonom subordinirajućih tema koje su u službi moralno-didaktičkih i mističko-religijskih određenja. Ono što pjesnik nastoji podastrijeti pred čitaoca jesu sadržaj, tema i poruka kaside, kojima on doprinosi afirmiranju islamskog vjerovanja, ali i vlastitom epistemološkom usponu i obrazovnom postignuću. Svojom poezijom pjesnik stremi jedinstvenom cilju, a to je poučavanje, obrazovanje, ali i uljepšavanje života u skladu s islamskim vjerovanjem i normama ponašanja. Pjesnici, angažirani u sferi svoga pravovjerja, tematski obrađuju ono što pripada sferi pravovjerja i okončavaju to u panegiričkom pjesništvu Uzvišenom Bogu, Poslaniku, a. s., i općenito vrijednostima i značajkama islama. Intencije pjesnika mističke poezije i poezije u pohvalu Poslanika, a. s., ni u kom slučaju nisu samo da zadovolje formalna i estetska pravila

koja je tradicija autoritativno nametnula i tako zadive širi auditorij, već, prije svega, da iskažu i prenesu svoje misao i duhovno stanje, te se svojim pjesmama približe Uzvišenom Bogu i zasluže Njegov oprost i milost.

Dominantne motivske sekvence, kao i poetski izražaj i simboli koje susrećemo u kasidama, u većoj ili manjoj mjeri raskriljuju pred čitaocem Ibn ‘Arabijevo tesavvufsko učenje i tumačenje motiva. Takva usmjerenja pjesnika, kao i njihova intencija da to pokažu kroz svoju poeziju potvrđuje i intertekstualna veza ove poezije s hadisima koji se prvenstveno vežu za tesavvufsku tradiciju prenošenja i tumačenja hadisa, dok neke od njih ortodoksni prenosioci ili ne navode ili ih čak smatraju i apokrifnim. Uz to, upotreba i razumijevanje pojmova koji se tradicionalno vežu za tesavvufsku terminologiju, poput ljubavi (‘*ašq*), osvjedočenja (*mušāhada*) i pokajanja (*tawba*), usmjeravaju nas da ove kaside svrstamo u onu islamsku religijsku poeziju koja nosi snažna obilježja tesavvufskih ezoteričkih tumačenja učenja Vjere.

Kaside bošnjačkih autora na arapskom jeziku nastajale u razdoblju od 16. do 18. stoljeća predstavljaju sastavni dio sedimenta bosanskohercegovačke kulture i tradicije. I premda su ova poetska djela nastajala prevažno kao dio orijentalno-islamske poetske tradicije, vremenski, prostorno i svako drugo povezivanje s autorima bošnjačkog porijekla zasnovano je na savremenom poimanju i tumačenju djela iz književne povijesti. U tom kontekstu kaside kao formu književnog oblikovanja u ovoj knjizi nastojali smo percipirati i realizirati u svjetlu savremenih tumačenja književnosti, pri tome uvijek uobzirujući i njihove transhistorijske vrijednosti. Taj sukob tradicijskog i savremenog podastire kaside kao svojevrsan oblik kulturnog pamćenja koje ni u kom slučaju nije ograničeno vremenom i prostorom i koje se realizira u punini smisla i značenja. Analiza ovih kasida pokazala je da su upravo smisao i značenje njihova esencija, iako su one dio poetske tradicije u kojoj punu pažnju privlači i ima primat u odnosu na ostale poezija koja svojom formom, odnosno svojom “tjelesnošću” pruža estetski užitak i koja je pisana visokostiliziranim jezikom. Nasuprot tome, kaside bošnjačkih pjesnika na arapskom jeziku s pravom možemo okarakterizirati kao poeziju koja prije svega poučava, obrazuje i odgaja čitaoca, istovremeno snažno utječući na njegovu duhovnost. Njihova “tjelesnost”

u ovom slučaju, iako i dalje vrlo važna, u drugom je planu, a ono što ta poezija nosi u sebi i kao takvog ga reflektira na svijet oko sebe daleko je važnije.

U tom kontekstu, moguće je napraviti i određenu, s književnohistorijskog i poetičkog aspekta izuzetno značajnu distinkciju između kasida na turskom i perzijskom jeziku i onih na arapskom koje su pisali Bošnjaci, pa čak u nekim slučajevima i isti autori. Dok su kaside koje nastaju na turskom i perzijskom jeziku najčešće bremenite simboličkim značenjima, pisane visokostiliziranim književnim jezikom i upućene kao pohvala nekom od ovosvjetskih vladara, predstavljaju opis nekih značajnih događanja u vremenu i prostoru i sl., kaside bošnjačkih autora koje su nastajale na arapskom jeziku prvenstveno su moralno-didaktičkog karaktera, suptilno protkane nitima mističko-religijskih formula i značenja. Iako se svojom strukturom, topikom i simbolikom uklapaju u normative klasične orijentalno-islamske književnosti, one spadaju u pobožničku poeziju kojom pjesnik pronosi univerzalne vrijednosti prepoznatljive kao takve u svakom vremenu i prostoru. Vrijednosti koje iznova, kroz različite pristupe i književnoteorijska tumačenja, bude naučnicku znatiželju i izranjaju u svome punom sjaju.



## SUMMARY

In this dissertation entitled “The Arabic Qasida Poetry by Bosniac Authors from the XVI to the XVIII Century”, I presented a significant aspect of the literacy of the Bosniacs in the Oriental languages. In accordance with contemporary critical theories and in full respect of all other approaches to this important topic pertinent to the written heritage of Bosnia and Herzegovina, in my dissertation I presented the hitherto unknown aesthetic characteristics of the *qasidah* genre in the Arabic output of Bosniac authors.

Using an analytical and comparative approach in studying the selected corpus of Arabic qasidahs whose authors lived between the XVI and XVIII centuries, I sought to demonstrate that the stereotypical pattern according to which the Arabic language during the period of Ottoman rule over Bosnia was used exclusively as the language of religious sciences and related scientific disciplines is utterly inappropriate and indeed detrimental to the proper evaluation of the literary heritage of Bosniacs in the Oriental languages. While it is indisputable that the number of Arabic works pertinent to science and religious disciplines written by Bosniac authors is higher than those in literature and poetry, the student must not dismiss the considerable amount of Arabic poetry written in Arabic, if for no other reason than the fact that the Arabic poetry from Bosnia in the selected period was not inferior to general literary trends of Ottoman and Islamic poetry and closely followed the canonical standards of classical Arabic literary models.

The social and historical context in which *qasidah* as a literary genre rose encompasses pre-Islamic period, generally considered as the time when *qasidah* emerged and extends to the time of Divan poetry when it acquired its final form that was later accepted as normative.

Through the analysis of its structure, I drew attention to the formal characteristics of *qasidah* as its underlying features, including metre, rhyme and specific poetical syntax. Based on these elements, it is possible to extract a few characteristics of Arabic *qasidahs* composed by Bosniac authors. One of those characteristics is rather frequent absence of poetic sobriquet (*makhlās*) that features as a significant element in Oriental and Islamic poetics. In regard to the stylistic features of the studied Arabic *qasidahs* by Bosniac authors, I identified the so-called figures of stylistic repetition (symploce, anaphora), as well as figures of comparison (simile, antithesis), as the predominant figures that help in enhancing the aesthetic character of the poetic text. However, it is metaphor with its aesthetics and its contextual quality that supremely reigns over all other micro structures of the text as the most significant and most observable element of the figurative language.

Exegesis and understanding of the inner meanings of the concept of time and space in the poetics of Oriental and Islamic literature represents a separate topic and deserves special attention given the overall significance that these terms command in the Oriental and Islamic tradition at large. Consequently, we find them in Arabic *qasidahs* by Bosniac authors as well.

The polythematic form of the *qasidah* wherein alongside the main topic-matter there exists a number of subordinated topics is clearly traceable in Arabic *qasidahs* by Bosniac authors. The pre-eminent themes of Arabic *qasidahs* by Bosniac authors are: laudatory odes to the Prophet or some of his companions, moral and ethic advices and principles, mystical and religious teachings and tenets or Sufi elements. Motifs and symbols in Arabic *qasidahs* by Bosniac authors are an integral part of the central pool of motifs and symbols in Oriental and Islamic literature in general and it is these shared motifs and symbols that enable strong poetic unison of this literature, a unison that did not materialize in the linguistic realm. The predominant thematic blocs of Arabic *qasidahs* by Bosniac authors are, among others, supplication to the Almighty, praying for the intercession and blessings of the Prophet, the Prophet's light, the Prophet nocturnal journey to heavens, a symbolic interpretation of love, bearing witness to

the Truth and repentance, the symbolism of water. The symbol of journey and traveling in Arabic *qasidahs* by Bosniac authors represent a strong thematic bond that connects them with other *qasidahs* in Oriental and Islamic poetry, as we encounter that motif in all the evolutionary phases of the *qasidah*. Both from the viewpoint of form and content, Arabic *qasidahs* by Bosniac authors enter into complex intertextual relations with the Qur'an and *hadith* through full or partial quotation from those sources, or alternatively, through hermeneutic reference to Sacred Volume and *hadith*.

By conducting this research and composing this dissertation, my principal intention was to accord due attention to some fundamental characteristics and indisputable qualities of this poetry through the study of a selected corpus of Arabic *qasidah* composed by Bosniac authors in the period between the XVI and the XVIII century. This attention was long overdue and this poetry was long ignored in the study of the literary heritage of Bosnian authors in the Oriental languages.



## IZVORI

- ‘Abdullah al-Salahi (Abdullah Salahuddin Uššaki-Salahi), Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi 2684, fol. 158a-158b.
- ‘Abdullah-efendi Busnawi (Abdullah Bosnevi), Millet Genel Kütüphanesi, Carullah Efendi 1032, fol. 328a-329b.
- Ahmad Ibn Hasan al-Bayadi (Ahmed Bejazić), Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İstanbul, Kılıç Ali Paşa, 569-9, fol. 105b-106a.
- Aqovalizade Hatem (Ahmed Hatem Bjelopoljak), Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Aşir Efendi 305, fol. 1b-116a.
- Hasan Ibn Mustafa al-Busnawi al-Madani (Hasan Bosnevi), Millet Genel Kütüphanesi, Ali Emiri Arabi 2462, fol. 15a-16b.
- Hasan Ibn Mustafa al-Busnawi al-Madani (Hasan Bosnevi), Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Sütlüce Dergahi Elif Ef. 101, fol. 3a-24b.
- Kasida Hasana Bosnevija u: Mehmed Handžić, *Teme iz književne historije*, Izabrana djela, knjiga I, Ogledalo, Sarajevo, 1999, str. 389-390.
- Nihadi (Nihadi), Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad efendi 3436-1, fol. 55b-56a.



## LITERATURA

- Akkuş, Mehmet, *Abdullah Salahuddin-i Uşşaqi (Salahi) 'nin Hayati ve Eserleri*, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1998.
- Andrews, Walter G., "Speaking of Power: The Ottoman Kaside", in: *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa : Classical Tradition and Modern Meanings*, edited by Stefan Sperl and Christopher Shackle, vol. I-II, Brill, Leiden, 1995, str. 281-300.
- Andrews, Walter G., *Poetry's Voice, Society's Song – Ottoman Lyric Poetry*, University of Washington Press, Seattle, London, 1985.
- Anoš, Antica, *Osnove lingvističke stilistike*, Školska knjiga, Zagreb, 1972.
- Apostolos, Sterjopulu Eleni, *Poetika lirskog ciklusa*, s ruskog preveo Dobrilo Aranitović, Narodna knjiga, Beograd, 2003.
- Arberry, A. J., *Moorish Poetry*, Routledge Curzon, New York, 2001.
- Asman, Jan, *Kultura pamćenja*, preveo s nemačkog Nikola B. Cvetković, Prosveta, Beograd, 2011.
- Babović, Dželila, "Prilog vrednovanju poetskog stvaralaštva Bošnjaka na arapskom jeziku: Poema o ahlaklu Ahmeda Hatema Bjelopoljačka", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, Orijentalni institut, Sarajevo, 2013, str. 63-74.
- Babović, Dželila – Bajrić, Berin, "Poetizacija islamske tradicije u kasidama Hassana Bošnjaka al-Madanija", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 66/2016, Sarajevo, 2017, str. 153-178.
- Bajrić, Berin, "Biti u društvu velikana i tako obitavati u krugu smisla: Tahmis Abdullaha Salahuddina Uššakija Bošnjaka na jednu kasidu od Hassan Ibn Sabita", *Znakovi vremena*, broj 51, Sarajevo, proljeće 2011, str. 220-235.
- Bajrić, Berin, "Kad dva glasa jedan postanu – o fenomenu interteksta u orijentalno-islamskoj književnosti (Primjer Tahmisa Abdulaha Salahudina Uššakija Bošnjaka na al-Busirijevu poemu *Qasida al-Burda*)", *Anali Gazi Husrevbegove biblioteke*, XXXIII, Sarajevo, 2012, str. 243-261.
- Bajrić, Berin, "Stilske odlike Tahmisa Abdulaha Salahuddina Uššakija Bošnjaka na al-Busirijevu poemu *Qasida al-Burda*", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 61/2011, Sarajevo, 2012, str. 119-150.

- Bajrić, Berin, "Teme i motivi Tahmisa Abdullaha Salahuddina Uššakija Bošnjaka na al-Busirijevu poemu Qasida al-Burda" *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, XXXII, Sarajevo, 2011, str. 249-271.
- Bašagić, Safvet-beg, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti: Prilog kulturnoj historiji Bosne i Hercegovine*, priredio i pogovor napisao Džemal Čehajić, Svjetlost, Sarajevo, 1986.
- Bašagić, Safvet-beg, *Znameniti Hrvati Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj Carevini*, priredio i napomene napisao Amir Ljubović, Svjetlost, Sarajevo, 1986.
- Behlilović, H. M., *Arapska metrika*, Sarajevo, 1915.
- Biti, Vladimir, *Pojmovnik suvremene književne teorije*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1997.
- Bošnjačka književnost u književnoj kritici*, knjiga I, priredili Enes i Esad Duraković, Fehim Nametak, Alef, Sarajevo, 1998.
- Bošnjak, Abdulah-efendija, *Tumačenje dragulja poslaničke mudrosti*, knjiga 4, s arapskog preveo Rešid Hafizović, Naučnoistraživački institut "Ibn Sina", Sarajevo, 2011.
- Brūkalmān, Kārļ, *Tārīh al-adab al-'arabī, Dār al-'ilm*, Bayrūt, 1973.
- Bučan, Daniel, *Poimanje arabizma: povijesna dinamika jedne duhovnosti*, Mladost, Zagreb, 1980.
- Burckhardt, Titus, *Mirror of the Intellect: Essays on Traditional Science & Sacred Art*, Quinta Essentia, Cambridge, 1987.
- Burckhardt, Titus, *Sveta umjetnost na Istoku i na Zapadu*, s engleskog preveo Edin Kukavica, Tugra, Sarajevo, 2007.
- Čarkić, Miroslav, *Pojmovnik rime*, Filozofski fakultet, Beograd, 2001.
- Chittick, William, *Sufijski put ljubavi: Rumijeva duhovna učenja*, s engleskog preveo Rešid Hafizović, Naučnoistraživački institut "Ibn Sina", Sarajevo, 2005.
- Curtius, Ernst R., *Europska književnost i latinsko srednjovjekovlje*, s njemačkog preveo Stjepan Markuš, Naklada Naprijed, Zagreb, 1998.
- Ḍayf, Šawqī, *al-'Ašr al-'abbāsī al-awwal*, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhira, 1966.
- Ḍayf, Šawqī, *al-Ḥubb al-'udrī 'ind al-'Arab*, al-Dār al-mišriyya al-lubnāniyya, al-Qāhira, 1999.
- Dīwān Ibn al-Fāriḍ*, ed. 'Abd al-Ḥālīq Maḥmūd, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhira, 1984.
- Duda, Dean, "Figure u opisu prostora", u: *Tropi i figure*, uredile: Živa Benčić i Dunja Fališevac, Zavod za znanost o književnosti, Zagreb, 1995, str. 427-450.
- Duraković, Enes, "Povijest bošnjačke književnosti – crtež na pijesku", *Pregled*, broj 2, Sarajevo, 2009, str. 15-75.



- Duraković, Esad, "Arapska metrika u semiotici prostora i prostor u arapskoj metrici", *Novi Izraz*, br. 55-56, Sarajevo, januar-juni 2012, str. 31-40.
- Duraković, Esad, *Arapska stilistika u Bosni – Ahmed Sin Hasanov Bošnjak o metafori*, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XIII, Sarajevo, 2000.
- Duraković, Esad, "Estetička i poetička pozicija *Kur'ana* u orijentalno-islamskoj kulturi", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 58/2008, Sarajevo, 2009, str. 33-72.
- Duraković, Esad, "Figura poređenja u staroj arapskoj poeziji: svijet na distanci", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 55/2005, Sarajevo, 2006, str. 97-129.
- Duraković, Esad, "Ka poetici mesnevice", *Znakovi vremena*, broj 64, ljeta 2014, Sarajevo, 2014, str. 179-192.
- Duraković, Esad, *Klasično pjesništvo na arapskom, perzijskom i turskom jeziku: Poetološki pristup*, Orijentalni institut, Posebna izdanja LII, Sarajevo, 2018.
- Duraković, Esad, "Književnost umajadskog perioda u delu 'Razgovori sredom' Tahe Huseina", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 27/1977, Sarajevo, 1979, str. 197-224.
- Duraković, Esad, *Muallaqa - sedam zlatnih arapskih oda*, Sarajevo Publishing, Sarajevo, 2004.
- Duraković, Esad, *Orijentologija : univerzum sakralnoga teksta*, Tugra, Sarajevo, 2007.
- Duraković, Esad, *Poetika arapske književnosti u SAD*, Zid, Sarajevo, 1997.
- Duraković, Esad, *Prolegomena za historiju književnosti orijentalno-islamskoga kruga*, Connectum, Sarajevo, 2005.
- Duraković, Esad, "Prostor kao junak u staroj arapskoj kasidi", *Novi Izraz*, br. 49-50, Sarajevo, juli-december, 2010, str. 133-142.
- Duraković, Esad, "Retorički obrat u *Kur'anu*", *Ostrvo*, Univerzitet u Tuzli, br. 2, Tuzla, 2004, str. 12-19.
- Duraković, Esad, *Stil kao argument: nad Tekstom Kur'ana*, Tugra, Sarajevo, 2009.
- Duraković, Esad, "Tradicionalizam ili dinamičnost tradicije: Žanr *tahmis* u orijentalno-islamskoj književnosti", *Pismo*, IX/1, Sarajevo, 2011, str. 167-185.
- Duraković, Esad – Katnić-Bakaršić, Marina, "Poetika arabeske", *Novi Izraz*, br. 27-28, Sarajevo, 2005, str. 166-182.
- El-Gazali, Ebū Hamid, *Niša svjetlosti*, prijevod i predgovor Enes Karić, Mešihat islamske zajednice u Hrvatskoj, Zagreb, 1995.
- El-Kušejri, *Kušejrijeva poslanica o tesavvufskoj znanosti*, prijevod Sabahudin Skejić, Bookline, Sarajevo, 2006.

- Filipović, Muhamed, "O pojmu književnosti u primjeni na istraživanja naše duhovne baštine", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 39/1989, Sarajevo, 1990, str. 11-36.
- Filipović, Nedim, "Uticao islama na bosanskohercegovačko tlo", u: *Bošnjačka književnost u književnoj kritici*, knjiga I, priredili Enes i Esad Duraković, Fehim Nametak, Alef, Sarajevo, 1998, str. 148-156.
- Flaker, Aleksandar, *Period, stil, žanr: književnoteorijski pojmovnik*, Službeni glasnik, Beograd, 2011.
- Gabrijeli, Frančesko, *Arapska književnost*, s italijanskog preveli Milana Piletić i Srđan Musić, Svjetlost, Sarajevo, 1985.
- Gaćanin, Sabaheta, "Zaboravljeni sarajevski pjesnik Nihadi: perzijski gazeli iz berlinskog rukopisa *Divana*", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 61/2011, Sarajevo, 2012, str. 281-300.
- Gaćanin, Sabaheta, *Sve na Zemlji sjena je Ljepote: Ontološka poetika jednog sufijskog divana*, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XXXIV, Sarajevo, 2011.
- Gibb, E. J. W., *A History of Ottoman Poetry*, volume I, E. J. W. Gibb Memorial Trust 1900, Cambridge, 1984.
- Grozdanić, Sulejman, *Na horizontima arapske književnosti*, Svjetlost, Sarajevo, 1975.
- Guénon, René, "Word and Symbol", *Studies in Comparative Religion*, Vol. 16, No.1&2, 1984, [www.studiesincomparativereligion.com](http://www.studiesincomparativereligion.com) (posljednja posjeta 21. 2. 2018).
- Guénon, René, *Osvrti na tesavufi tao*, bosanski prijevod Rusmir Mahmutćehajić i Neira Baralić, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1998.
- Hadžibajrić, Fejzulah, "Tesavvufsko-tarikatska poema Abdullaha Bošnjaka", *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, knjiga II-III, Sarajevo, 1974, str. 21-32.
- Hadžiosmanović, Lamija "Tesawwuf u divanskoj poeziji pjesnika Bošnjaka", *Znakovi vremena*, proljeće 1999, broj 5, str. 59-69.
- Hafizović, Rešid, "Bosanski tumač *Dragulja poslaničke mudrosti*", u: Abdulah efendija Bošnjak, *Tumačenje dragulja poslaničke mudrosti*, knjiga 1, s arapskog preveo Rešid Hafizović, Naučnoistraživački institut "Ibn Sina", Sarajevo, 2011, str. 7-26.
- Hafizović, Rešid, *Temeljni tokovi sufizma*, Bemust, Sarajevo, 1999.
- Handžić, Mehmed, *Književni rad bosansko-hercegovačkih muslimana*, Sarajevo, 1933.
- Handžić, Mehmed, *Teme iz književne historije*, Izabrana djela, knjiga I, Ogledalo, Sarajevo, 1999.

- Hiti, Filip, *Istorija Arapa*, s engleskog preveo Petar Pejčinović, Veselin Masleša, Sarajevo, 1983.
- Ibn Arebi, Muhjiddin, *Izbor tekstova iz djela Mekanska otkrovenja II*, prijevod Salih Ibrišević i Ismail Ahmetagić, IBN ARABI, Sarajevo, 2004.
- Ibn Arebi, Muhjiddin, *Izbor tekstova iz djela Mekanska otkrovenja III*, prijevod Salih Ibrišević i Ismail Ahmetagić, IBN ARABI, Sarajevo, 2009.
- Ibn Mu'tazz, 'Abdullāh, *Kitāb al-badī'*, ed. by. Ignatius Kratchovsky, E. J. W. Gibb Memorial Series, Vol. X, London, 1953.
- Ibn Qutayba, *Kitāb al-ši'r wa al-šu'arā'*, priredio Aḥmad Šākir, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhira, 1957.
- Ibn Rašīq, al-Qayrawānī, *al-'Umda fī mahāsin al-ši'r wa adabih wa naqdih*, ed. by Muḥammad Muḥyiddīn 'Abd al-Ḥāmid, vol. I, Dār al-Ġil, Bayrūt, 1972.
- Izutsu, Toshihiko, *Sufizam i taoizam: komparativna studija ključnih filozofijskih pojmova*, preveli Enes Karić i Rešid Hafizović, Sarajevo Publishing, Sarajevo, 1995.
- Jacobi, Renate, "The Origins of the Qasida Form", u: *Qasida Poetry in Islamic Asia ans Africa: Classical Tradition and Modern Meanings*, edited by Stefan Sperl and Cristopher Shackle, vol. I, Brill, Leiden, 1995, str. 21-34.
- Jayyusi, Salma Khadra, "The Persistence of the Qasida Form" u: *Qasida Poetry in Islamic Asia ans Africa: Classical Tradition and Modern Meanings*, edited by Stefan Sperl and Cristopher Shackle, vol. I, Brill, Leiden, 1995, str. 1-20.
- Juvan, Marko, "Pjesme u stereofoniji: intertekstualne figure i čitanje", u: *Tropi i figure*, uredile: Živa Benčić i Dunja Fališevac, Zavod za znanost o književnosti, Zagreb, 1995, str. 503-542.
- Kadrić, Adnan, *Objekt Ljubavi u tesavufskoj književnosti – Muradnama Derviš-paše Bajezidagića*, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XXVIII, Sarajevo, 2008.
- Kadrić, Adnan, "O onomasiološko-mističkoj konceptualizaciji poezije Bošnjaka na orijentalnim jezicima", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 59/2009, Sarajevo, 2010, str. 109-134.
- Kadrić, Adnan, "Tajanstveni Nihadi: Pjesnik hronograma na mostu Mehmed-paše Sokolovića u Višegradu", *Beharistan*, br. 16, Sarajevo, 2011, str. 29-49.
- Kadrić, Adnan, *Uvod u stilistiku divanske književnosti: Lingvostilistička analiza poezije Sabita Alaudina Bošnjaka*, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XLI, Sarajevo, 2015.
- Karahasan, Dževad, *O jeziku i strahu*, Connectum, Sarajevo, 2007.
- Karić, Enes, "Simboli svjetlosti u ezoteričkom komentaru Kur'āna", u: Ebū Hamid El-Gazali, *Niša svjetlosti*, prijevod i predgovor Enes Karić, Mešihat islamske zajednice u Hrvatskoj, Zagreb, 1995, str. 5-25.

- Karić, Enes, *Tefsir – Uvod u tefsirske znanosti*, Bosanska knjiga, Sarajevo, 1995.
- Katnić-Bakaršić, Marina, *Stilistika*, Ljiljan, Sarajevo, 2001.
- Kılıç, Mahmud Erol, “Otomanski sufija bosanskog porijekla Abdullah Salahuđdin el-Uššaqi i njegov komentar Rumijevih stihova”, u: *Isa-begova tekija u Sarajevu*, Udruženje “Obnova Isa-begove tekije”, Sarajevo, 2006, str. 333-340.
- Ključanin, Zilhad, *Lice svjetlosti: pobožni i sinkretizirani elementi u bošnjačkoj poeziji XX vijeka*, Oko, Sarajevo, 2004.
- Kovačević, Miloš, *Gramatika i stilistika stilskih figura*, Književna zajednica Drugari, Sarajevo, 1991.
- Kur'an s prijevodom na bosanski jezik*, preveo s arapskog jezika Esad Duraković, Sarajevo, Svjetlost, 2004.
- Kvas, Kornelije, *Intertekstualnost u poeziji*, Zavod za udžbenike Beograd, Beograd, 2006.
- Lakoff, George – Johnson, Mark, *Metaphors We Live By*, Chicago and London, University of Chicago press, 2003.
- Lešić, Zdenko, *Jezik i književno djelo*, Svjetlost, Sarajevo, 1982.
- Lešić, Z., Kapidžić-Osmanagić, H., Katnić-Bakaršić, M., Kulenović, T., *Suvremena tumačenja književnosti i književnokritičko naslijeđe XX stoljeća*, Sarajevo Publishing, Sarajevo, 2006.
- Lings, Martin, *Muhammed – život njegov osnovan na vrelima najstarijim*, prijevod i bilješke Rusmir Mahmutćehajić, Oslobođenje, Sarajevo, 1995.
- Lings, Martin, “The Quranic Symbolism of Water,” *Studies in Comparative Religion*, Vol. 2, No. 3, 1968. [www.studiesincomparativereligion.com](http://www.studiesincomparativereligion.com) (posljednja posjeta 16. 2. 2018).
- Lings, Martin, *Šta je sufizam*, prijevod i uvod Rusmir Mahmutćehajić, Sebil, Zagreb, 1994.
- Lotman, Jurij, *Predavanja iz strukturalne poetike*, preveo Novica Petković, Zavod za izdavanje udžbenika, Sarajevo, 1970.
- Noćno putovanje Poslanika Muhammeda. Liber Scale Machometi*, s latinskog preveo, bilješke i pogovor napisao Sinan Gudžević, V.B.Z. studio, Zagreb, 2007.
- Manšūr, Sa‘īd Ḥusayn, *Ḥarakat al-ḥayāt al-adabiyya bayn al-ğāhiliyya wa al-islām*, Dār al-qalam, al-Iskandariyya, 1976.
- Meisami, Julie Scott, *Structure and Meaning in Medieval Arabic and Persian Poetry: Oriental Pearls*, Routledge Curson, London, 2003.
- Meyerovitch, Eva de Vitray, *Antologija sufijskih tekstova*, prevela s francuskoga Mirjana Dobrović, Naprijed, Zagreb, 1988.

- Muftić, Teufik, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 1997.
- Muftić, Teufik, *Klasična arapska stilistika*, El-Kalem, Sarajevo, 1995.
- Mujić, Munir, *Tropi i figure u arapskoj stilistici*, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XXXVII, Sarajevo, 2011.
- Mukaržovski, Jan, *Ogledi iz estetike i poetike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva Beograd, Beograd, 1998.
- Mulović, Amra, *Komunikacijski i stilski potencijal markiranog reda riječi u standardnom arapskom jeziku*, Orijentalni institut, Posebna izdanja XLVIII, Sarajevo, 2016.
- Nametak, Fehim, *Divanska književnost Bošnjaka*, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XXI, Sarajevo, 1997.
- Nametak, Fehim, *Pojmovnik divanske i tesavvuvske književnosti*, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XXVII, Sarajevo, 2007.
- Nasr, S. H., *Islamska umjetnost i duhovnost*, preveo Edin Kukavica, Lingua Patria, Sarajevo, 2005.
- Nasr, Sayyed Hossein, *Razgovori: U potrazi za Svetim*, s perzijskog na bosanski preveo Muamer Kodrić, Dobra knjiga, Sarajevo, 2007.
- Nasr, Sejjid Husejn, *Tri muslimanska mudraca: Ibn Sina – Suhrawardi – Ibn Arabi*, prevod Bećir Džaka, El-Kalem, Sarajevo, 1991.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Bašča Istine - vizija i obećanje sufizma, mistične tradicije islama*, prijevod Ismar Škrijelj i Enes Kahrović, Udruženje za duhovnu, kulturnu i naučnu afirmaciju Bošnjaka "AŠIK JUNUS", Novi Pazar, 2010.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Islamska umjetnost i duhovnost*, Lingua Patria, Sarajevo, 2005.
- Nasr, Seyyed Hossein, "Odnos između islamske umjetnosti i islamske duhovnosti", *Znakovi vremena*, vol. 7, dvobroj 22/23, zima - proljeće 2004, Sarajevo, str. 117-130.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Živi sufizam: Ogledi o sufizmu*, s engleskog preveli Edin Kukavica i dr. Enes Karić, Naučnoistraživački institut "Ibn Sina", Sarajevo, 2004.
- Nūfīl, Nabīl Rašād, *Al-'Alāqa al-tašwīriyya : Bayna al-ši'r al-'arabiyy wa al-fann al-islāmiyy*, al-Iskandariyya, 1993.
- Oraić-Tolić, Dubravka, "Čitatnost – eksplicitna intertekstualnost" u: *Intertekstualnost i intermedijalnost*, Zavod za znanost o književnosti Filozofskog fakulteta u Zagrebu, Zagreb, 1988.
- Pavličić, Pavao, "Stih i figure" u: *Tropi i figure*, uredile: Živa Benčić i Dunja Fališevac, Zavod za znanost o književnosti, Zagreb, 1995, str. 345-384.
- Ramić, Jusuf, *Obzorja arapsko-islamske književnosti*, El-Kalem, Sarajevo, 1999.

- Rečnik književnih termina*, Nolit, Beograd, 1986.
- Said, Edward, *Orijentalizam*, s engleskog preveo Rešid Hafizović, Svjetlost, Sarajevo, 1999.
- Salīm, Maḥmūd Rizq, *al-Adab al-‘arabiyy wa tāriḥ fī ‘aṣr al-Mamālīk wa al-‘uṭmān wa al-‘aṣr al-ḥadīṭ*, Dār al-Kitāb al-‘Arabiyy, al-Qāhira, 1957.
- Sarajkić, Mirza, *Gazeli Ahmeda Hatema Bjelopoljaka*, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XXXIX, Sarajevo, 2011.
- Schimmel, Annemarie, “Epilogue”, u: *Qasida Poetry in Islamic Asia ans Africa: Classical Tradition and Modern Meanings*, edited by Stefan Sperl and Christopher Shackle, vol. I, Brill, Leiden, 1995, str. 475-486.
- Schimmel, Annemarie, *Geografija pjesnika*, prijevod s arapskog, bilješke i pogovor Enes Karić, Sarajevo, 2004.
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimension of Islam*, University of North Carolina Press, 1975.
- Schimmel, Annemarie, *Odgonetanje Božijih znakova*, s engleskog preveo Fikret Pašanović, El-Kalem, Sarajevo, 2001.
- Schimmel, Annemarie, *Pain and Grace: A Study of Two Mystical Writers of Eighteenth Century Muslim India*, E. J. Brill, Leiden, 1976.
- Sperl, Stefan – Shackle, Christopher, “Introduction” in: *Qasida Poetry in Islamic Asia ans Africa : Classical Tradition and Modern Meanings*, edited by Stefan Sperl and Christopher Shackle, vol. II, Brill, Leiden, 1995, str. 17-27.
- Stetkevych, Jaroslav, ”The Arabic Lyrical Phenomenon in Context”, *Journal of Arabic Literature*, Vol. 6, 1975, str. 57-77.
- Stetkevych, S. P., *The Mantle Odes: Arabic Praise Poems to the Prophet Muhammad*, Indiana University Press, Indiana, 2010.
- Sumi, Akiko Motoyoshi, *Description in Classical Arabic Poetry: Wasf, Ekphrasis, and Interarts Theory*, Brill Leiden, Boston, 2004.
- Šabanović, Hazim, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, Svjetlost, Sarajevo, 1973.
- Šiljak-Jesenković, Amina, “Spjevovi o Poslaniku u divanskoj poeziji: primjer *Mevluda/Miradžije* Salahuddina Uṣṣākīja Salāhīja”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 61/2011, Sarajevo, 2012, str. 151-179.
- Škreb, Zdenko, “Mikrostrukture stila i književne forme”, u: Zdenko Škreb – Ante Stamać, *Uvod u književnost*, Globus, Zagreb, 1998, str. 233-282.
- Škreb, Zdenko, “Znanost o književnosti”, u: Zdenko Škreb – Ante Stamać, *Uvod u književnost*, Globus, Zagreb, 1998, str. 17-34.
- Škreb, Zdenko – Stamać, Ante, *Uvod u književnost*, Globus, Zagreb, 1998.

- Tefsir – Ibn Kesir: skraćeno izdanje*, izabrao najispravnije verzije Muhammed Nesib ar-Rifa'i, Visoki saudijski komitet za pomoć BiH, Sarajevo, 2002.
- Tirmizijina zbirka hadisa*, prijevod i komentar Mahmut Karalić, knjiga 7, Travnik, 1999.
- Todorov, Cvetan, *Poetika – teorija i istorija pojma*, preveli Branko Jelić et al., Narodna knjiga, Beograd, 2000.
- Velek, Rene – Voren, Ostin, *Teorija književnosti*, preveli Aleksandar Spasić i Slobodan Đorđević, Nolit, Beograd, 1965.
- Weststejin, Willem G., “Metafora: teorija, analiza i interpretacija” u: *Tropi i figure*, uredile: Živa Benčić i Dunja Fališevac, Zavod za znanost o književnosti, Zagreb, 1995, str. 113-150.
- Ženet, Žerar, *Figure*, prevela Mirjana Miočinović, Vuk Karadžić, Beograd, 1985.
- Žmegač, Viktor, “Književni sustavi i književni pokreti” u: Zdenko Škreb – Ante Stamać, *Uvod u književnost*, Globus, Zagreb, 1998, str. 499-516.





## INDEKS IMENA

- ‘Abbās Ibn ‘Abd al-Muṭṭalib 65, 66, 129, 156  
‘Abdullāh Ibn ‘Abd al-Muṭṭalib 45  
‘Alī Ibn Abī Ṭālib 45, 124, 128, 129, 130, 134  
‘Aqūwalizāde, Aḥmad Ḥātam (v. i: Bjelopoljak Ahmed Hatem)  
‘Arabī, Muḥjiddīn Ibn (v. i: Ibn ‘Arabi) Abdulaziz 137, 138  
Abū al-‘Atāhiya 33  
Abū Bakr 60, 61, 65, 101, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 175, 191  
Abū Faḍl (v. i: ‘Abbās Ibn ‘Abd al-Muṭṭalib)  
Abū Nuwās 33  
Adem/Adam (poslanik) 146, 169  
Ahmetagić, Ismail 155, 156, 174, 211  
Aiša (supruga Poslanika, a. s.) 131, 191, 192  
Akkuş, Mehmet 43, 80, 207  
al-‘Alawī, Ibn Ṭabāṭabā 52  
Andrews, Walter 51, 91, 207  
Anoš, Antica 99, 207  
Antara 123  
Arberry, A. J. 24, 207  
Aristotel 50, 109  
Asman, Jan 207  
Aswad b. ‘Abd al-Aswad 107  
Atīr, Ḍiyā al-Dīn Ibn 57  
Babović, Dželila 42, 143, 192, 207  
al-Bajāḍī, Aḥmad b. Ḥasan (v. i: Bejazić Ahmed)  
Bajezidagić, Derviš-paša 38, 159, 172, 211  
Bajrić, Berin 192, 193, 207, 208  
Baralić, Neira 167, 210  
Bašagić, Safvet-beg 38, 41, 42, 43, 208  
Behlilović, H. M. 208  
Bejazić, Ahmed 11, 41, 42, 143, 144, 205  
Benčić, Živa 98, 208, 211, 213, 215  
Bjelopoljak, Ahmed Hatem 11, 38, 42, 43, 62, 63, 64, 68, 72, 84, 94, 124, 141, 142, 143, 205, 207, 214  
Bosnevi, Abdullah 11, 41, 61, 62, 88, 89, 90, 105, 106, 140, 146, 147, 152, 173, 174, 184, 189, 192, 205  
Bosnevi, Hasan 11, 28, 45, 59, 60, 65, 66, 69, 74, 75, 79, 81, 83, 86, 88, 90, 91, 93, 94, 95, 100, 101, 103, 105, 107, 110, 112, 113, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 140, 153, 156, 157, 159, 162, 163, 166, 167, 171, 175, 176, 177, 178, 180, 183, 191, 192, 205  
Bosnevi, Sabit Alaudin 38, 211  
Brükalmān, Kārl 27, 208  
Bučan, Daniel 208  
Burckhardt, Titus 150, 152, 208  
al-Būsīrī, Muḥammad Ibn Sa‘īd (v. i: al-Busiri)  
al-Būsawī, ‘Abdullāh (v. i: Bosnevi Abdullah)

- Chittick, William 173, 175, 184, 208  
 Ciceron 50  
 Curtius, E. R. 71, 109, 133, 134, 149, 159, 208  
 Čarkić, Miroslav 80, 208  
 Čatović, Alena 9, 38, 42  
 Davud (poslanik) 89  
 Dayf, Šawqī 173, 208  
 al-Dīnawarī, Ibn Qutayba 55, 56, 57, 211  
 Dobrović, Mirjana 175, 212  
 Duda, Dean 107, 208  
 Duraković, Enes 10, 37, 38, 39, 208, 210  
 Duraković, Esad 9, 10, 16, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 29, 30, 31, 37, 38, 44, 49, 51, 52, 55, 73, 74, 78, 81, 86, 87, 98, 99, 101, 104, 106, 107, 108, 110, 112, 113, 114, 115, 119, 122, 123, 149, 153, 154, 158, 159, 180, 186, 187, 194, 208, 209, 210, 212  
 Džibril (melek) 169  
 Đorđević, Slobodan 25  
 Ebu Bekr (v.i: Abū Bakr)  
 Ejub Ensari 40, 65, 129, 130, 170  
 Fališevac, Dunja 98, 208, 211, 213, 215  
 Filipović, Muhamed 16, 210  
 Filipović, Nedim 145, 210  
 Flaker, Aleksandar 52, 53, 210  
 Gabrijeli, Frančesko 23, 210  
 Gačanin, Sabaheta 38, 40, 42, 210  
 al-Ġa'dī, Nābiga 29  
 al-Gazālī, Abū Hāmid Muḥammad 143, 165, 209, 211  
 Gibb, J. W. 36, 109, 210, 211  
 Grozdanić, Sulejman 19, 20, 29, 77, 115  
 Gudžević, Sinan 170, 212  
 Guénon, René 167, 210  
 al-Fāriḍ, 'Umar Ibn 67, 123, 124, 145, 181, 208  
 Hadžibajrić, Fejzullah 146, 170, 210  
 Hadžiosmanović, Lamija 210  
 Hafizović, Rešid 41, 173, 179, 188, 208, 210, 211, 213  
 Halid Ibn Sinan 146  
 al-Ḥalīl 78  
 al-Hārīt (al-Haris) 123  
 Hārūn al-Rašīd 32  
 Ḥasan Ibn Muštafā al-Madanī al-Būsawī (v. i: Bosnevi Hasan)  
 Ḥassān Ibn Tābit (Hassan Ibn Sabit) 29, 44, 79, 125, 145, 165, 166, 207  
 al-Ḥatarawī, Muḥammad al-'Īd 45  
 Hamori, Anras 51  
 Hamza 107, 129, 175  
 Handžić, Mehmed 40, 41, 42, 43, 45, 60, 75, 105, 141, 205, 210  
 Hekimoğlu, Ali-paša 43  
 Henok 169  
 Hiti, Filip 24, 210  
 Homer 24, 25  
 Ḥusayn, Ṭāhā (v. i: Taha Husein)  
 Ibn 'Arabi 41, 61, 62, 123, 124, 130, 145, 146, 152, 165, 174, 179, 183, 199, 213  
 Ibn Kesir 192, 215  
 Ibrahim/Abraham (poslanik) 106, 169  
 Ibrišević, Salih 155, 156, 174, 211  
 Imru'u-l-Qays 123  
 Iser, Wolfgang 147  
 Izutsu, Toshihiko 179, 184, 190, 211  
 Jacobi, Renate 32, 211  
 Jayyusi, Salma H. 80, 81, 211  
 Johnson, Mark 110, 212  
 Junus (poslanik) 171  
 Juvan, Marko 192, 211

- Kadrić, Adnan 38, 40, 150, 159, 172, 211
- Kahrović, Enes 139, 213
- Kapidžić-Osmanagić, Hanifa 148, 212
- Karahasan, Dževad 112, 211
- Karalić, Mahmut 214
- Karić, Enes 111, 114, 119, 145, 165, 179, 209, 211, 213, 214
- Katnić-Bakaršić, Marina 55, 91, 92, 94, 96, 98, 101, 102, 141, 148, 209, 212
- Kılıç, Mahmud Erol 43, 212
- Ključanin, Zilhad 176, 212
- Kovačević, Miloš 96, 102, 212
- Kratchovsky, Ignatius 109, 111
- Kukavica, Edin 213, 145, 150, 208
- Kulenović, Tvrtko 148, 212
- al-Kušajri 105, 176, 209
- Kvas, Kornelije 187, 189, 194, 212
- Kvintilijan 50
- Labīd Ibn Rabī'a 29, 123
- Lakoff, George 110, 212
- Lešić, Zdenko 50, 78, 92, 95, 104, 108, 148, 212
- Lewis, Frank 51
- Lings, Martin 130, 158, 179, 190, 212
- Losensky, Paul 51
- Lotman, Jurij 17, 54, 76, 77, 82, 85, 97, 212
- Mahmud I 137, 138
- Maḥmūd, 'Abd al-Ḥālīq 124, 208
- Mahmutćehajić, Rusmir 167, 210, 212
- Mālīk, Ka'b Ibn 29
- Mansūr, Sa'īd Ḥusayn 32, 212
- Meisami Scott, Julie 18, 19, 32, 33, 52, 57, 58, 68, 72, 99, 212
- Miftāḥ, Muḥammad 110
- Miočinović, Mirjana 98, 215
- Monroe, James 51
- Muftić, Teufik 20, 57, 67, 81, 102, 212
- Muḥammad Karamusa-zāde (v. i: Nihadi)
- Mujić, Munir 9, 102, 212
- Mulović, Amra 90, 213
- Musa/Mojsije (poslanik) 169, 171
- Musić, Srđan 23, 210
- Mustafa (Ibn Hasan) 45
- al-Mu'tazz, 'Abdullāh Ibn 109, 211
- Nametak, Fehim 10, 35, 37, 40, 42, 43, 72, 111, 208, 210, 213
- Nasr, Seyyed Hossein 139, 145, 152, 182, 185, 213
- Nihadi 11, 40, 64, 65, 74, 75, 85, 93, 102, 117, 129, 130, 157, 161, 162, 170, 173, 174, 182, 189, 190, 191, 192, 205, 210, 211
- Nūfil, Nabīl Rašād 213
- Nünlist, Tobias 169
- Nwyia, Pere 187
- Omer (v. i: 'Umar)
- Omerdić, Muharem 42
- Oraić-Tolić, Dubravka 186, 213
- Osman (v. i: 'Uṭmān)
- Palacios Asin, Miguel 169
- Pašanović, Fikret 116, 214
- Pavličić, Pavao 98, 99, 213
- Petković, Novica 17, 97, 212
- Piletić, Milan 23, 210
- Platon 50
- Popara, Haso 45
- Poslanik Muhammed, a. s. 7, 8, 12, 29, 30, 33, 34, 35, 40, 44, 45, 46, 50, 59, 61, 63, 64, 65, 68, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 90, 91, 92, 93, 101, 102, 110, 111, 112, 113, 116, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 139, 145, 146, 151, 155,

- 158, 159, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 189, 190, 191, 198
- al-Qayrawānī, Ibn Rašīq 68, 211
- Ramić, Jusuf 30, 213
- Rawāḥa, ‘Abdullāh Ibn 29
- al-Rāwī, Ḥammād 27
- al-Rifā’ī, Muḥammad Nasīb 192, 214
- Rizq Salīm, Maḥmūd 34, 126, 214
- Rumi (Mevlana Dželaluddin) 43, 173, 175, 184, 190, 208, 212
- Said, Edward 213
- Salahi 11, 43, 44, 45, 61, 72, 73, 79, 80, 90, 93, 111, 112, 113, 124, 146, 147, 162, 168, 171, 177, 178, 179, 193, 194, 205, 207, 214
- Sanā’ī 72
- Sarajkić, Mirza 38, 42, 72, 124, 214
- Schimmel, Annemarie 21, 111, 116, 119, 121, 125, 127, 151, 153, 163, 172, 173, 188, 191, 214
- Shackle, Christopher 21, 53, 207, 211, 2014
- Skejić, Sabahudin 105, 176, 209
- Sokolović, Mehmed-paša 40, 211
- Spasić, Aleksandar 25
- Sperl, Stefan 21, 51, 53, 67, 207, 211, 214
- Stamać, Ante 17, 19, 20, 98, 104, 109, 149, 214
- Stetkevych Pinckney, Suzanne 51, 126, 127, 151, 214
- Stetkevych, Jaroslav 51, 64, 214
- Sumi Akiko, Motoyoshi 36, 106, 177, 214
- Surūr, ‘Utmān Ibn Muḥammad 28, 45, 74, 138
- Šabanović, Hazim 40, 41, 42, 43, 45, 214
- Šākir, Aḥmad 56, 211
- Šayba Ibn Hāšim 107
- Šiljak Jesenković, Amina 38, 44, 124, 214
- Škreb, Zdenko 17, 19, 20, 98, 104, 109, 149, 214, 215
- Škrijelj, Ismar 139, 213
- Taha Husein 23, 31, 78, 209
- Todorov, Cvetan 15, 16, 17, 54, 109, 215
- ‘Umar (halifa) 128
- ‘Utmān (halifa) 128
- ‘Uššāqī, ‘Abdullāh Ṣalāḥuddīn Ṣalāḥī (v. i: Salahi)
- Velek, Rene 25, 215
- Vitray Meyerovitch, Eva de 175, 212
- Von Grunebaum, G. A. 68
- Voren, Ostin 25, 215
- Zayn al-‘Ābidīn 87
- Zekerija (poslanik) 89
- Zuhayr, Ka‘b Ibn 29, 30, 125
- Ženet, Žerar 98, 215
- Žmegač, Viktor 17, 215

## INDEKS POJMOVA

- adab 15, 27, 34, 126, 138, 139, 208, 211, 214  
Ahiret 114, 117, 183  
aḥlāq (ahlak) 43, 72, 139, 140, 141, 143, 207  
Allahova lijepa imena 124, 154, 156, 174  
anafora 100  
antička književnost 17, 149  
arabeska 42, 55, 70, 86, 98, 125, 209  
arapski jezik 7, 9, 10, 11, 12, 13, 18, 19, 21, 33, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 51, 58, 59, 60, 61, 62, 66, 68, 69, 72, 73, 74, 79, 80, 81, 84, 86, 87, 89, 90, 92, 97, 98, 103, 104, 106, 110, 111, 115, 117, 119, 121, 124, 125, 138, 142, 143, 144, 145, 146, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 163, 166, 167, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 207, 209, 213  
artefakt 18, 36, 98, 106, 150, 172  
asketska poezija 20, 57  
autentičnost 22, 23, 36, 74, 194  
autorstvo 72, 74  
baština 9, 13, 16, 23, 37, 38, 43, 44, 195, 196, 210  
bejt 7, 11, 40, 41, 42, 43, 44, 55, 59, 60, 64, 69, 70, 72, 73, 74, 77, 80, 81, 82, 83, 86, 88, 89, 91, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 110, 111, 128, 131, 134, 137, 141, 144, 161, 168, 171, 179, 180, 189, 190, 191, 192, 193, 198  
Bošnjak/bošnjački 7, 9, 10, 11, 12, 13, 16, 28, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 59, 60, 62, 66, 68, 72, 73, 74, 76, 79, 81, 84, 86, 87, 90, 94, 97, 98, 99, 103, 104, 106, 110, 111, 115, 117, 119, 121, 125, 127, 136, 139, 143, 145, 146, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 163, 166, 167, 170, 171, 173, 174, 176, 177, 181, 183, 184, 185, 187, 188, 190, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213  
citatnost 12, 39, 99, 186, 189, 190, 191, 192, 194, 213  
dahr 115, 116  
ḍawq 105  
didaktički 7, 12, 59, 65, 68, 94, 123, 124, 136, 138, 140, 143, 183, 186, 197, 198, 200  
dijalog 39, 91, 92, 185, 187  
ḍikr 155, 156  
dispozicija 7, 56, 57  
divan 38, 40, 42, 45, 80, 124, 208, 210  
divanska književnost/poezija 7, 11, 34, 35, 36, 38, 40, 42, 43, 44, 46, 53, 61,

- 72, 78, 111, 122, 124, 127, 136, 151, 159, 172, 197, 210, 211, 213, 214
- dova/molitva 146, 151, 152, 153, 155, 157, 159, 169, 182
- drama 18, 19
- du‘a (v. i: dova/molitva)
- ekspresija 49, 50, 147
- ep 19, 24, 25, 149, 153
- epika 18
- estetika 17, 55, 68, 73, 186, 213
- fah̄r 19, 55
- fahrija 53
- fanā 184
- fann 18, 213
- filologija 13, 15, 16, 22, 23, 31, 40, 42, 43, 44, 122, 124, 143, 150, 186, 193, 207, 209, 210, 211, 214
- forma/forme 9, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 25, 26, 27, 30, 31, 32, 34, 35, 39, 40, 41, 42, 43, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 57, 64, 67, 73, 76, 79, 80, 82, 95, 96, 98, 104, 114, 123, 125, 134, 137, 140, 141, 145, 150, 152, 175, 181, 182, 184, 185, 186, 194, 195, 196, 198, 199, 201, 202, 203, 211, 214
- fragment 22, 51, 53
- fragmentacija 86
- garaḍ 19
- gazel 19, 31, 34, 35, 38, 40, 42, 43, 53, 57, 58, 72, 80, 123, 124, 172, 210, 214
- Hadis 8, 12, 43, 45, 46, 116, 117, 124, 139, 143, 150, 154, 163, 173, 185, 186, 187, 190, 191, 192, 193, 194, 199, 214
- Hadis kudsi 116, 186
- halifa 30, 32, 123, 124, 128, 130, 131, 132, 136, 137
- hamriyyāt 19, 33
- hanīn 34
- hermeneutičko referiranje 191
- herojstvo 33, 133, 134
- hiḡā’ 19, 34
- ḡikma 19
- hiperbola 107, 134, 135
- historija književnosti 15, 28, 31, 38, 46, 109
- historija arapske književnosti 21, 25, 29
  - historija bošnjačke književnosti 9, 38
- ḡubb 172, 173, 208
- ḡusn al-ḡātima 67
- ḡusn al-ibtidā’ 57
- ḡusn al-intihā’ 67
- hutba 136
- ideologija/ideologijsko 186, 187, 189, 194
- “implicitni čitatelj” 147
- intertekstualnost 8, 12, 38, 44, 151, 185, 186, 187, 189, 191, 192, 194, 199, 212, 213
- invokacija 28, 63
- iqtibās 30
- ‘ishq-i haqiqi 173
- ‘ishq-i medḡāzī 173
- ‘Isrā’ 81, 102, 127, 169, 181, 189
- istigfār 157
- kāhin 25
- kanon/kanonizacija 17, 28, 67, 72, 73
- književnost
- klasična arapska književnost 10, 13, 18, 33, 122, 144
  - klasična evropska književnost 17, 18, 56, 58, 92, 182
- književna historija 16, 27, 133, 196

- komentar 23, 41, 42, 43, 62, 74, 124, 126, 143, 144, 146, 165, 166, 191, 211, 212, 214
- kritika (književna) 18, 51, 68, 109
- Kur'an 8, 12, 21, 22, 26, 29, 30, 39, 43, 46, 49, 50, 98, 101, 110, 114, 116, 117, 120, 121, 127, 128, 132, 139, 141, 142, 143, 144, 147, 150, 152, 154, 155, 156, 158, 159, 164, 165, 166, 169, 170, 174, 176, 178, 179, 180, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 196, 209, 211, 212
- Lawḥ Maḥfūz 114, 193
- lirika 18, 31, 34, 57
- lirski subjekt 159
- liwā' al-ḥamd 163
- madaḥ 19, 55, 58, 125
- mahlas 11, 40, 72, 73, 74, 75, 76, 197
- mahlas bejt 69, 72
- mamdūḥ 60
- manzuma 35, 43
- mecena/mecenat 35, 158
- medhija 53
- metafora 7, 11, 16, 18, 98, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 119, 134, 135, 168, 172, 178, 180, 184, 185, 198, 209, 215
- metar 16, 27, 51, 55, 77, 79, 83, 98
- Miradž/Mi'rāḡ 65, 127, 168, 169, 170, 171
- miradžije 44, 124, 169, 214
- mnemoničke tradicije 23
- monorima 27, 78, 80, 81
- motiv 8, 12, 13, 32, 44, 51, 54, 61, 67, 81, 98, 101, 102, 121, 123, 124, 125, 127, 129, 130, 134, 140, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 157, 158, 159, 161, 168, 170, 172, 173, 176, 177, 180, 181, 182, 183, 185, 188, 196, 197, 199, 208
- motiv puta 124, 169, 181, 183
- motiv svjetla i svjetlosti 165
- provodni motiv 102, 170
- mu'ḡiza (mudžiza) 50, 127, 128, 170, 171, 189
- Muallake/al-Mu'allaqāt 20, 23, 24, 26, 27, 28, 122, 123, 209
- al-Muḥaḍramūn 29
- musammat 40
- mušāhada 172, 174, 199
- na't 80, 125, 162
- nasīb/nesib 36, 55, 57
- Objava 152, 179, 180, 196
- oda 20, 23, 125, 149, 170, 209
- orijentalno-islamska književnost 9, 12, 13, 15, 18, 19, 20, 21, 27, 28, 31, 33, 34, 39, 41, 44, 46, 49, 51, 52, 57, 58, 59, 65, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 91, 122, 124, 125, 127, 130, 134, 136, 145, 149, 150, 153, 154, 157, 158, 165, 168, 172, 173, 174, 179, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 194, 195, 196, 198, 200, 207, 209
- panegirik/panegirička poezija 19, 20, 33, 36, 58, 122, 123, 125, 136, 198
- poetika 9, 11, 15, 16, 17, 18, 21, 27, 28, 30, 32, 33, 38, 39, 42, 50, 51, 52, 54, 55, 69, 77, 78, 81, 82, 85, 97, 108, 109, 142, 159, 186, 194, 196, 207, 209, 210, 212, 213, 215
- poetičke norme 17, 18, 141
- poetičko jedinstvo 12, 149
- poetologija 31, 37
- poređenje 104, 106, 107, 108, 109, 113, 122, 149, 198, 209
- pozitivizam/pozitivistički 13, 37, 44
- prepisivač 28, 45, 74, 130, 137, 138

- prototekst 30, 151  
 qāba qawsayn 170, 171  
 Qalam 193, 114  
 Qaṣīda Burda 30, 38, 44, 79, 80, 126, 207, 208  
 qawā'id al-ṣan'a 18  
 raḥīl 55  
 recepcija 12, 24, 53, 58, 59, 67, 77, 79, 80, 114, 138, 140, 147, 148, 198  
 refren 40, 64, 65, 85, 99, 102, 161, 170  
 religijska poezija 58, 73, 91, 123, 124, 127, 145, 151, 170, 196, 197, 198, 199  
 retorički obrat 154, 209  
 retoričko pitanje 91, 94, 95, 198  
 retorika 17, 50, 56, 97  
 rima 11, 18, 27, 42, 51, 55, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 99, 137, 141, 142, 143, 172, 181, 185, 192, 196, 198, 208  
 riṭā' 34  
 ritam 11, 16, 76, 77, 78, 80, 83, 84, 85, 101, 142, 185, 196  
 al-qāṣam 30  
 ṣalāt 156  
 ṣalawāt 68, 158  
 sālik 181, 182  
 ṣan'a 18  
 ṣawm 156  
 semantika/semantički 44, 57, 61, 80, 81, 82, 85, 89, 96, 101, 102, 103, 109, 110, 113, 114, 139, 144, 154, 156, 161, 178, 192, 198  
 semiotika/semiotički 39, 119, 120, 189, 209  
 simbol/simboli 8, 12, 30, 61, 62, 98, 111, 114, 120, 132, 135, 144, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 164, 165, 167, 168, 170, 171, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 195, 197, 199, 211  
 simbolika 8, 151, 164, 168, 177, 179, 197, 200  
 sinestezija 177, 195  
 sinkrazija 114  
 sintaksa 7, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 198  
 srednjovjekovna evropska književnost 17, 21, 57, 58, 71, 92, 109, 133, 159  
 stil 11, 16, 19, 33, 49, 50, 51, 53, 77, 78, 87, 95, 97, 98, 101, 104, 110, 127, 141, 149, 154, 196, 198, 209, 210, 214  
 stilogenost 7, 95, 96, 97, 98, 102, 198  
 stilsko sredstvo 97, 98, 104, 128, 134  
 sufija/sufijski 38, 42, 43, 53, 105, 130, 145, 146, 151, 172, 173, 175, 172, 174, 193, 208, 210, 212, 223  
 ṣūfiyyāt 20  
 šā'ir 26  
 šafā'at 158  
 šahāda 175  
 šahīd 174, 175  
 šāhid 174, 175  
 šarī'at 176  
 taḥalluṣ (prijelaz) 11, 36, 64, 66, 67, 72  
 tahmis 38, 44, 79, 207, 208, 209  
 takrār 30, 69, 99  
 taqwā/takvaluk 141, 143  
 tarih 35, 45  
 taṣdīr 99  
 tawḥīd 125, 151, 175  
 tesavvuf 40, 41, 123, 124, 129, 130, 172, 185  
 - tesavvufska učenja 41, 44, 61, 62, 114, 131, 139, 146, 147, 174, 184, 199  
 - tesavvufski simboli 61



tevessul	129	152, 153, 178, 176, 189, 196, 197,
ṭibāq	102	208, 213
topos/toposi	12, 71, 149, 150, 155, 158, 159, 183	uvod (v. i: nasīb/nesib) vjerovjesništvo 105, 130
transcendentalno	121, 167, 168, 182, 183, 197	waḥda al-bayt 55 al-waḥda al-‘uḍwiyya 55
transsemiotički	186	waṣf 19, 34, 36, 106, 177, 214
umajadsko razdoblje	23, 31, 57, 78, 172, 209	završetak (kaside) 11, 43, 67, 68, 69, 71, 81, 115
umjetnost	15, 17, 18, 19, 35, 39, 52, 54, 55, 80, 82, 114, 125, 126, 145, 150,	zuhdiyyāt 20, 33 žanr 16, 19, 32, 44, 53, 57, 59, 123, 126, 145, 186, 187, 195, 209, 210

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

821.163.4(497.6).09

BABOVIĆ, Dželila

Kaside bosanskih pjesnika na arapskom jeziku / Dželila Babović. - Sarajevo : Orijentalni institut, 2018. - 225 str. ; 24 cm. - (Posebna izdanja ; 55)

Bibliografija: str. 207-215 ; bibliografske i druge bilješke uz tekst. - Registri.

ISBN 978-9958-626-42-5

COBISS.BH-ID 26649606