

Adnan Sivić
**SUFIJSKA MISTIKA
V BOSNI IN
HERCEGOVINI V
18. IN 19. STOLETJU
NA PRIMERU
ABDURAHMANA
SIRIJE IN
ILHAMI-BABE**

27-37

CAZINSKIH BRIGADA S47
77220 CAZIN
BOSNA IN HERCEGOVINA
E-NASLOV: ADNAN.SIVIC.I3@GMAIL.COM

::POVZETEK

SUFIZEM V BOSNI IN HERCEGOVINI, zlasti v času razcveta mistične poezije v 18. in 19. stoletju, je bil predmet intenzivnega akademskega zanimanja v sodobni teologiji, veliko manj pozornosti pa je bilo tej tradiciji namenjeno izven teoloških okvirov. Namen tega članka je, prvič, na kratko orisati razvoj te tradicije ter, drugič, predstaviti osrednje motive v poeziji dveh znamenitih derviških pesnikov, Abdurahmana Sirije in Ilhami-babe, na način, ki bi omogočal takó širšo fenomenološko interpretacijo kot medverski dialog z drugimi mističnimi tradicijami. V predstavljanju njune poezije avtor privzema zmerno neoperenialistično držo, ki pa vendarle ni ključnega pomena za pričujoči prispevek, saj je ta predvsem prikaz in ne podrobna interpretacija. V zadnjem delu članka bosta na kratko predstavljene dve temeljni teološki stališči o sufizmu.

Ključne besede: sufizem, tariqat, Abdurahman Sirija, Ilhami-baba, Bosna in Hercegovina, 18. in 19. stoletje, perenializem

ABSTRACT

SUFI MYSTICISM IN BOSNIA AND HERZEGOVINA IN THE 18TH AND 19TH CENTURIES THROUGH THE EXAMPLE OF ABDURAHMAN SIRIJA AND ILHAMI-BABA

Sufism in Bosnia and Herzegovina, particularly during the heyday of mystical poetry in the 18th and 19th centuries, has been the subject of much academic interest in contemporary theology, yet has received little attention outside theological circles. The aim of this paper is, firstly, to briefly sketch the development of this tradition and, secondly, to present the central motifs in the poetry of two prominent Sufi poets, Abdurahman Sirija and Ilhami-baba, in a way conducive to a broader phenomenological interpretation, as well as interfaith dialogue with other mystical traditions. In presenting the poetry of the Sufis, the author adopts a moderate neoperennialistic attitude, although this commitment is not essential for the purposes of this paper, since it is primarily a presentation and not a thorough interpretation. Finally, in the last part of the paper, two opposing theological perspectives on mysticism will be considered.

Keywords: sufism, tariqa, Abdurahman Sirija, Ilhami-baba, Bosnia and Herzegovina, 18th and 19th centuries, perennialism

::UVOD

Sufizem ali *tašawwuf*¹ je mistična razsežnost islama, katere zametke lahko najdemo že v asketskih praksah nekaterih privržencev in prijateljev preroka Mohameda, medtem ko se je sufizem *in sensu stricto* pojavil v osmem stoletju n. št. Beseda *tašawwuf* ima najverjetneje izvor v arabski besedi *šūf*, kar pomeni volna in se nanaša na volnena oblačila asketov (*jāma-i šūf*) (Schimmel, 1975: 14). Čeprav je ta etimologija danes splošno sprejeta, sta z vidika zgodovine in pomena te besede zanimivi še dve razlagi, po katerih naj bi beseda *tašawwuf* izhajala iz grške besede *sophós* (moder) ali pa iz arabske besede *suffa* (klop), ki se nanaša na *'ahl aš-suffa* (dobesedno: ljudje (s) klopi), tj. skupino Mohamedovih privržencev, ki so se pogosto sestajali na klopeh v bližini mošej in izvajali *dhikr*² (Čehajić, 1986: 8).

Ko se je sufizem pojavil na območju današnje Bosne in Hercegovine, istočasno z osmansko osvojitvijo kraljevine Bosne v 15. stoletju,³ je že bil precej daleč od svojih ne-institucionalnih začetkov ter je igral pomembno vlogo v duhovnem življenju cesarstva, vključno seveda z Bosno in Hercegovino, kjer je svoj religijski in (zlasti) kulturni pomen ohranil vse do današnjega dne.⁴ Kot tak je bil bosanski sufizem v zadnjih dveh desetletjih predmet intenzivnega akademskega zanimanja, ki pa se je večinoma gibal znotraj okvirov teološke interpretacije.⁵ Namen tega prispevka pa je osvetliti temeljne poteze te mistične tradicije v času osmanske oblasti ter na kratko predstaviti fenomenološke razsežnosti mističnih izkustev in cilj(e) mistične poti znotraj te tradicije, kakor so opisani v poeziji njenih najpomembnejših literarnih predstavnikov v 18. in 19. stoletju, in sicer na način, ki omogoča interpretacijo zunaj teoloških okvirov kot tudi dialog z drugimi mističnimi tradicijami. Že v osredotočanju na mistična izkustva in njihove poetične izraze (in ne na njihove konstruktivne vidike – tj. doktrinarne specifičnosti) je sicer implicitna zmerna perenialistična drža v razumevanju mistike,⁶ vendar je

¹ Arabske besede so napisane v skladu z mednarodno transliteracijo, kakršna je uporabljena v Schimmel, 1975. Za arabska imena velja enako, medtem ko so imena bosanskih avtorjev navedena v obliki, v kakršni so ustaljena v bosanščini (npr. Abdulvehab namesto 'Abd al-Wahāb).

² *Dhikr* (v bosanščini je ustaljena transliteracija *zikr*), kar pomeni spominjanje, je oblika kontemplativne molitve, pri kateri mistik večkrat (ali celo več tisočkrat) tiho izgovarja (pri t.i. glasnem *dhikru*) ali pa se osredotoča na (pri tišem *dhikru*) določeno frazo. Ta fraza je najpogostejše eno izmed Božjih imen, lahko pa je tudi daljši koranski verz.

³ Stjepan Tomašević, zadnji bosanski kralj, je predal oblast Osmanskemu cesarstvu leta 1463, vendar je zadnja trdnjava (Jajce) padla šele leta 1527.

⁴ Po padcu osmanske in vzpostavitvi avstroogrške oblasti v Bosni in Hercegovini in še zlasti po osnovanju FLRJ je vpliv derviških redov v duhovščini (tj. v krogih *ulam*) resda upadel, vendar je sufizem vseskozi obdržal svojo ključno vlogo v religijskem življenju izven okvirov klera. Kar se tiče nestrpnosti (takratnih modernističnih) *ulam* do sufizma, je bila le-ta na vrhuncu leta 1952, ko je privedla celo do prepovedi *tariqatskih* aktivnosti, ki je trajala vse do leta 1974. Po ukinitvi te prepovedi in osnovanju Skupnosti islamskih derviških redov SFRJ je ta odnos polagoma postajal dosti bolj pozitiven (Abiva, 2005: 203-4; Dolinar, 1992: 60).

⁵ Poleg teološke je sicer nekaj akademske pozornosti dobila tudi literarna interpretacija, gl. npr. članke zbrane v Hafizović, 2011.

⁶ Gre za zmerno (neo)perenialistično držo, kakršno zagovarja Vörös (2016: 55-58). Ta oblika perenializma se nanaša na fenomenološke značilnosti mističnih izkustev in jo je treba razlikovati od močnejše različice perenializma (kakršno zagovarja med drugimi Schuon), ki vključuje tudi druge vidike religije.

avtorjev namen ostati čimbolj teoretsko nevtralen, saj gre vendarle predvsem za prikaz dotične tradicije in ne za podrobno interpretacijo. Ker pa je *popolna* teoretska nevtralnost najbrž nemogoča – saj je mistična izkustva in njihove izraze, ki so vpeti v kontekst specifične tradicije pri vsakem opisovanju potrebno interpretativno izpeti iz tega konteksta (razen če gre za teološko razpravo znotraj iste tradicije) – si lahko prizadevamo vsaj za prikaz, ki je transparenten glede svojih teoretskih predpostavk. Kjer pa bodo določeni pojmi ali odlomki interpretirani s sodobnim pojmovnim okvirom, bo to izrecno poudarjeno (v besedilu samem ali pa v opombah).

::POT IN BESEDA: TARIQATI IN SUFIJSKA POEZIJA

Zunanji izraz ezoterične razsežnosti islama v dotičnem zgodovinskem obdobju so predstavljali (in tudi danes predstavljajo) derviški redovi ali *tariqati* (ar. poti), ki so se med seboj razlikovali tako v doktrinarnih kot v praktičnih vidikih. Čeprav gre za raznolike tradicije, ki so v določenih ozirih celo nezdružljive, še posebno v odnosu do eksoteričnih vidikov islama, so bili *tariqati* vendarle institucije precej odprtega tipa – tako je bila, denimo, pripadnost enega derviša dvema različnima redovima ali celo več redovom povsem navaden pojav. Glede na omenjeni odnos *tariqatov* do šerijata, jih lahko grobo razdelimo na ortodoksne in heterodoksne. Najpomembnejši (ortodoksni) derviški redovi v Bosni in Hercegovini so nakšibendijski, mevlevijski, halvetijski in kadirijski,⁷ medtem ko je heterodoksn bektashijski red, čeprav gre za najpomembnejši turški »ljudski« red (Dolinar, 1992: 52), deloval le kratkotrajno in bil večinoma omejen na janičarske vojašnice. Ker so *tariqati* nepogrešljiv sestavni del bosanske (kot tudi vsake islamske) mistične tradicije, prikaz njihove bogate zgodovine in doktrinarne raznolikosti pa bi močno presegal okvire pričujočega prispevka,⁸ bo v nadaljevanju na kratko predstavljen le nakšibendijski red, in sicer iz dveh razlogov: zato, ker je reprezentativen za ortodoksne redove v Bosni in Hercegovini nasploh, ter zato, ker sta bila najpomembnejša derviška pesnika v času razcveta mistične poezije in sufizma nasploh, Abdurahman Sirija in Ilhami-baba (o katerih bo govora kmalu), še jha tega *tariqata*.⁹

Nakšibendijski (*naqshbandiyyah*) red je dobil ime po Baha-ud-Dinu Naqshbandu Bukhariju (14. st.), katerega *silsila* (duhovna veriga učiteljev) sega, tako kot pri vseh

⁷ Imena redov so zapisana v priloženi fonetični obliki, v kakršni so ustaljena v drugih južnoslovanskih jezikih (v skladu s transliteracijo v Dolinar, 1992).

⁸ Za (po avtorjevem vedenju edini) pregled zgodovine derviških redov v Bosni in Hercegovini v slovenščini gl. Dolinar, 1992, za izčrpniji prikaz pa Čehajić, 1986.

⁹ Avtorjev namen nikakor ni trditi, da predstavljata Sirija in Ilhami vrhunec bosanske književnosti v dotičnem obdobju, temveč se nanju osredotoča predvsem zato, ker sta bila (za razliko od drugih pesnikov, ki so pisali med drugim tudi o sufizmu) *najprej* še jha in šele nato pesnika. V obdobju osmanske oblasti v Bosni in Hercegovini je sicer izjemnega pomena tudi kadirijski še jha in pesnik Hasan Kaimija (17. st.), vendar Kaimija tukaj ne bo predstavljen zato, ker se avtor v tem prispevku osredotoča na obdobje razcveta sufizma v Bosni, tj. 18. in (predvsem) 19. stoletje, kot tudi zaradi jedrnatosti (saj si ta članek seveda ne prizadeva biti izčrpen prikaz mistične poezije v Bosni in Hercegovini). O Kaimiji gl. Čehajić, 1986: 139-146.

»pravovernih« ali »povezanih« redovih, nazaj do preroka Mohameda.¹⁰ Ta red je pode-
doval ortodoksne značilnosti horasanske sunitske mistične tradicije, ki jih je ohranil sko-
zi svojo celotno zgodovino, zaradi česar je užival dober položaj znotraj verskih in admi-
nistrativnih struktur Osmanskega cesarstva. V Bosni in Hercegovini so se nakšibendije
pojavi že v 15. stoletju, istočasno z osmanskimi osvajanji teh dežel. O tem zgodnjem
obdobju sicer vemo zelo malo, vendar je gotovo, da so bile ob grobnicah znamenitejših
dervišev, ki so padli tekom vojne, zgrajene prve tekije tega reda (Čehajić, 1986: 35).¹¹
Svoj pravi razcvet pa je nakšibendijski red doživel v 18. in 19. stoletju, ko je postal zara-
di svoje ortodoksne naravnosti izjemno priljubljen najprej v meščanskem in nato tudi
v ruralnem okolju, nakšibendijske tekije pa so se pojavile v skoraj vseh večjih mestih.¹²

::ŠEJH ABDURAHMAN SIRIJA

Eno izmed teh tekij, v vasi Oglavak pri Fojnici, je na začetku 19. stoletja osnoval šejh
in pesnik Abdurahman Sikirić (1785 – 1846 ali 1847), bolj znan pod derviškim vzdev-
kom Sirija (po arabski besedi *siri*, kar pomeni skrivnost) (Čehajić, 1986: 55–57). Šejh
Sirija je pisal lirsko-mistično ter moralno-didaktično poezijo v bosanščini in turščini,
pri čemer njegove pesmi, napisane v turščini, izražajo refleksije o raznih vidikih sufiz-
ma in predstavljajo njegov literarni vrhunec, medtem ko so njegove pesmi v ljudskem
jeziku napisane predvsem v vzgojnem in didaktičnim namenom (Gačanović, 2014:
61). Glavni mistični motiv, ki ga zasledimo v številnih njegovi pesmih v turščini je *enost
biti (wahdat al-wujūd)*.¹³ po tem nauku je nujno bivajoča Bit poistovetena z Bogom,
medtem ko so vse ostale bivajoče stvari (kar poleg pojavnega sveta vključuje tudi člove-
ka samega) zgolj možna bitja, katerih bivanje izhaja iz nujno bivajoče Biti (Molè, 2003:
63). Zato je vsaka posameznost in vsako navidezno neodvisno bivajoče zgolj iluzija:

»Obstoj tega sveta je zgolj privid,

(...)

V vsem, kar obstaja, velikem in malem,
je Eden.

(...)

Tvoja izraza »jaz« in »ti« sta zgolj privid,
Karkoli ti rečeš, pa je privid znotraj privida«
(v Gačanović, 2014: 41)

¹⁰ Po Čehajiću (1986) in Molètu (v Čehajić, 1986), Naqshband ni pravi utemeljitelj tega reda, pač pa je zgolj prevzel in razvil tradicijo, ki jo je utemeljil Abdul Khaliq Ghijduvani (12.–13. st.).

¹¹ Tekije (tur. *tekke*) so samostani ali lože, v katerih so se zbirali in živeli derviši. Tekije se od samostanov razlikujejo predvsem po tem, da niso vsi derviši živeli v tekijah, kar je povezano z odsotnostjo celibata pri (skoraj vseh) muslimanskih mistikih.

¹² Za podrobno razpravo o doktrini in zgodovini nakšibendijskega reda gl. Ibranović, 2008.

¹³ Izjemno kompleksno vprašanje o tem, ali gre za *wahdat al-wujūd* ali pa zgolj za *wahdat ash-shuhūd* (oz. ali in v kolikšni meri sta ta dva pojma sploh različna) bo omenjeno v zadnjem razdelku, vendar le na kratko, saj presega okvire pričujočega prispevka. Podrobno o tem vprašanju znotraj nakšibendijskega reda gl. Ibranović, 2008.

Uvid v *wahdat al-wujūd* pa ni razumske, temveč izkustvene narave, saj predpostavlja »očiščenje srca« (*tafsiāt al-qalb*), tj. korenito transformacijo načina biti, ki kulminira v smrti mistikovega jaza (*fanā*). To odmrtje jaza nastopi takrat, ko mistik svoj um z dolgoletnim urjenjem v *dhikru* popolnoma izprazni vseh vsebin in s tem postane eno s Poslednjo resničnostjo, Absolutom, kar je v sufizmu seveda Alah.¹⁴ S fenomenološkega vidika to transformacijo lahko razumemo kot *spremembo doživljajske strukture*: mistik vse pojave, vključno z lastno individualnostjo, z »mano« in »tabo« vred vidi kot pogojene izraze Absoluta, ker preseže dualistično doživljajsko strukturo samo, ki je v osnovi našega vsakdanjega življenja in mišljenja. Kontemplativno izpraznjenje uma torej ne pomeni samo to, da izginejo vsi objekti zaznave in mišljenja, ampak z objekti izgine tudi subjekt, vse kar ostane pa je Bog, oz. tisto, kar predhodi tako subjektu kot svetu (Vörös, 2016: 307).

S smrtjo jaza in identifikacijo z Absolutom lahko pojasnimo tudi ekstatične momente v Sirijevi poeziji, v katerih se pesnik enači z »mikrokozmosom, iz katerega je nastal makrokozmos« (v Gačanović, 2014: 42): tega ne gre razumeti kot blasfemijo, pač pa gre za *shath*, tj. vzklík v zamaknjenju (oz. njegov literarni izraz), ki ni razumljen kot mistikovo dejanje (saj mistikovega jaza v tem stanju ni), ampak kot izraz Poslednje resničnosti same, po nekaterih interpretacijah pa celo kot pristno Božje dejanje (Mole, 2003: 74). Eden najslavnejših primerov tega je al-Hallājeva (858 – 922 n. št.) fraza »*Anā'l-Haqq*,« »jaz sem Resnica« (*ibid*: 74), v kontekstu Sirijeve poezije pa kot *shath* lahko razumemo eno izmed njegovih najbolj znanih pesmi, zlasti njen začetek (prvi verz je sicer tudi naslov pesmi) in konec:

»Jaz sem po obliki kaplja, toda po vsebini morje!

V meni je celi svet, jaz sem svet
in njegova vsebina.

(...)

Jaz sem odraz 'Alījeve skrivnosti,

Od vsega sem višji jaz!«

(v Gačanović, 2014: 42)

Najbrž ni presenetljivo dejstvo, da so bile takšne in podobne izjave vedno sporne s stališča šeriata, v Hallājevem primeru pa so privedle celo do obsodbe zaradi krivoverstva in njegove usmrtitve.¹⁵ Sirija sicer ni bil tako kontroverzen kot Hallāj, saj

¹⁴ V tem odstavku gre za avtorjev (perennialistično obarvani) prikaz, ki zaradi zvestobe izvirnemu besedilu (oz. izvirni tradiciji, o kateri govori) ohranja teistične izraze, vendar bi ga prav tako lahko izrazili tudi na teoretsko nevtralnejši način, z izključno fenomenološkim izrazjem. Z vidika sodobne interpretacije teistični izrazi sicer niso nujno problematični, če se le zavedamo, da v kontekstu mistike označujejo ravno to nadbivajočo Resničnost in hkrati ničnost, ki je »razodeta« v mističnem izkustvu in ne v določeni tradiciji razodetega (dobrega, modrega, pravičnega itd.) Boga (Vörös, 2016: 310-311). Za podrobno razpravo o omenjeni spremembi doživljajske strukture in njenem odnosu do mističnih izkustev in kontemplativnih metod, na katero se opira tudi avtor, pa gl. Vörös, 2016, zlasti 5. poglavje.

¹⁵ Hallāj je bil obsojen in usmrčen leta 922, ampak je treba upoštevati tudi to, da je bilo krivoverstvo takrat obravnavano predvsem kot politični zločin, ki je bil predmet pregona večinoma v primerih, kadar so za to obstajali tudi politični razlogi (Ernst, 1995). Zato so Hallājeve javne pridige, naperjene proti takratni oblasti, bile verjetno ključni razlog za njegovo obsodbo (Mole, 2003: 74).

nikoli ni šel tako daleč, da bi se izrecno izenačil z Bogom (oz. Resnico, *al-Haqq*, kar je eno izmed Božjih imen v islamu),¹⁶ poleg tega pa so bili ekstravagantni izrazi v sufijski poeziji dosti bolj običajni v 19. stoletju. Toda z vidika fenomenološke interpretacije njegove poezije lahko rečemo, da oba avtorja opisujeta enak način doživljanja, v katerem izginejo vse razlike med posameznostmi in, pri Hallāju še najbolj izrecno, med ljubečim in Ljubljenim (gl. tudi Mole, 2003: 72-76).

Šejh Sirija ta način doživljanja v eni izmed svojih pesmi razčleni na dva momenta, ki sovpadata s pojmom *fanā'* (ar. uničenje) in *baqā'* (ar. preživetje, obstajanje) v islamski mistiki. V izkustvu *fanā'*, ko mistik metaforično »zapre oči,« se »v božanstvu izgubi« (v Gačanović, 2014: 52), tj. gre za razmeroma kratkotrajno izkustvo, v katerem docela izginejo vse distinkcije v zavesti in ki nastopi kot *najpopolnejši dhikr*, v katerem *dhikr* izbriše samega sebe (se pravi zavest o kontemplativnem objektu samem), medtem ko Ljubljeni popolnoma »prežema celega človeka« (Īsā, 1998: 121). S sodobnimi, teoretsko nevtralnimi izrazi lahko to izkustvo opišemo kot *introvertirani* moment mističnega doživljajskega spektra, »transcendentalni Eno-Nič,« ki ga spremlja občutek poenotenja in izničenja (Vörös, 2016: 306).¹⁷ Drugi moment, *baqā'*, pa je za razliko od prvega trajen pojav, ki se udejanja v vsakdanjem življenju in ne le v kontemplativni molitvi: kakor pravi Sirija, »če odprem oči, živim z božanstvom« (v Gačanović, 2014: 52). Tudi v tem načinu doživljanja izgine dihotomija subjekt-objekt, vendar na drugačen način: če je namreč v introvertiranem izkustvu Eno-Niča ta dihotomija *izbrisana*, pa je v ekstravertiranem mističnem načinu doživljanja, oz. *stanju* (kar ustreza pojmu *baqā'*) *presežena* (Vörös, 2016: 306).¹⁸ Vsekakor niti *fanā'* niti *baqā'*, kakor ju razume Sirija, v *zadnji instanci* nista posledici mistikovega lastnega prizadevanja, ampak sta dar, ki ga je »prejel od Vsevišnjega Boga,« podobno pa velja tudi za razumevanje teh izkustev, ki ga je prevzel »od Abū Bakra, Omera, Osmana in 'Alīja« (v Gačanović, 2014: 52).

Z vidika interpretacije in komparativne analize velja omeniti tudi to, da šejh Sirija mistično pot opisuje s številnimi metaforami, ki jih najdemo v mistični književnosti najrazličnejših tradicij. Vzemimo za konec prikaza Sirijeve poezije le opis izpraznjenja uma in minljivosti pojavnega sveta:

»Iz srca je treba narediti bleščeče zrcalo, derviš,

Iz njega je treba narediti Tūr,¹⁹ kjer sijajo žarki pojavov, derviš,

Gledajoč v to zrcalo, da motrimo Boga.«

(v Gačanović, 2014: 55)

¹⁶ Zadnjo vrstico navedene pesmi lahko razumemo kot enačenje z Najvišjim, tj. Bogom, vendar pa obstaja pomembna razlika med takšno (implicitno) izjavo in popolnoma izrecno (Hallajevo) identifikacijo, ki bi bila tudi v Sirijevem času izjemno kontroverzna.

¹⁷ To sicer ustreza doživljaju, ki ga Robert Forman imenuje *pure consciousness event*, dogodje čiste zavesti (Forman, 2007: 76) in ki ga tudi številni drugi avtorji označujejo s podobnimi izrazi, vendar je nekritično enačenje tega doživljaja s čisto zavestjo teoretsko problematično (Vörös, 2016: 332).

¹⁸ To pa ustreza drugima dvema tipoma mističnih izkustev (oz. načinov doživljanja) po Formanu (2007), *dualističnemu* in *unitivnemu mističnemu stanju*, ki sta vsaj po imenu teoretsko nevtralniji. O šibkostih Formanove analize gl. Vörös, 2016: 294.

¹⁹ Tūr je arabsko ime za Sinajsko goro.

Ta odlomek je še posebej pomenljiv, saj vsebuje takó »univerzalno« (zrcalo) kot specifično koransko (Sinajska gora) metaforo. V Sirijeji poeziji v turščini sta sicer dokaj pogosti obe vrsti, medtem ko jih v njegovi pretežno moralno-didaktični poeziji v bosanščini najdemo bistveno manj (gl. Gačanović, 2014: 56-60), saj gre za pesmi, ki so namenjene dosti širšemu občinstvu in so zato napisane v preprostejšem slogu.²⁰

::ILHAMI-BABA

Drugi pesnik, ki je zaznamoval razcvet sufijske poezije v Bosni in Hercegovini, je Abdulvehab ibn Abdulvehab (1773 – 1821), znan pod vzdevkom Ilhami-baba (po ar. *ilham*, kar pomeni navdih, *baba* (tur. oče) pa je naziv, s katerim so naslavljali šejhe) (Čehajić 1986: 73).²¹ Odnos med Ilhamijem in Abdurahmanom Sirijo je sicer predmet spekulacije, vendar vemo, da sta bila vsaj v mladosti najverjetneje prijatelja in da sta oba bila učenca šejha Husejna Zukića, vendar sta se potem njuni poti razšli (Ibranović, 2008: 79; prim. tudi Gačanović, 2014: 33, 67-71 in Čehajić, 1986: 73). Glavna razlika med njima pa ni doktrinarna, ampak socialna: Sirija se je kot čislan šejh novoustanovljene in oddaljene tekije posvečal predvsem vprašanjem znotraj derviške organizacije, medtem ko so Ilhamija, nadarjenega, ampak revnega mladeniča, ki je že v otroštvu ostal brez staršev, zanimala predvsem etična in družbena vprašanja. Svojo družbeno angažiranost je Ilhami izražal tudi v poeziji, zaradi svoje neprizanesljive kritike takratnih družbenih razmer pa je bil leta 1821 usmrčen po ukazu bosanskega vezirja Dželaludin-paše.²² Toda usmrtitev ni prizadela njegovega ugleda pri ljudstvu, ampak je iz njega naredila mučenca, ki ga zgodovina pomni kot trajen simbol boja odločnega in odtujenega posameznika proti nepravilnemu družbenemu redu (Gačanović, 2014: 70). Njegovemu slovesu so doprinesla tudi njegova stališča o verski toleranci in nedotakljivosti človekove integritete, zaradi katerih je nasprotoval sleherni diskriminaciji nemuslimanov in rušenju cerkva (Ibranović, 2008: 76).

Ilhami je, podobno kot Sirija, pisal tako v bosanščini kot v turščini, medtem ko je v arabščini napisal le nekaj krajših pesmi. Toda v Ilhamijeji poeziji ni tako ostrega stilnega in tematskega razcepa med pesmimi v turščini in v ljudskem jeziku: v njegovi poeziji v bosanščini je resda nekoliko pogostejše prisotna moralno-didaktična komponenta, vendar je Ilhami v obeh jezikih pisal tako o mističnih kot o etič-

²⁰ Sodobnemu bralcu bi Sirijeja poezija v bosanščini utegnila biti precej težko razumljiva zaradi številnih turških in arabskih izrazov, toda takšno izrazje je bilo v Sirijevem času povsem običajno, zlasti v religijskem kontekstu.

²¹ Poleg naziva *baba* se je sicer pogosto uporabljal tudi naziv *dede* (tur. ded): v nekaterih redovih gre za strogo določeno in zelo kompleksno hierarhijo (npr. dvanajststopenjska hierarhija bektašijskega reda, po kateri je naziv *dede* nad nazivom *baba*, najvišja stopnja pa je *dede-baba* (tur. praded)), medtem ko v drugih redovih naziva *baba* sploh niso uporabljali.

²² Obstaja sicer tudi domneva, da je bila razlog Ilhamijeve usmrtitve njegova pripadnost melamijskemu redu (Čehajić, 1986: 74).

nih in družbenih vidikih življenja (Čehajić, 1986: 74). Radikalnejšo plat njegove družbene kritike vsekakor predstavljajo nekatere pesmi v bosanščini, v katerih obsoja pohlep predstavnikov osmanske oblasti,²³ medtem ko so etične prvine v njegovih turških pesmih splošnejšega značaja.

Poleg družbenih vprašanj se je Ilhami nenavadno svobodno izražal tudi o svojem odnosu do vere. V prvih verzih ene pesmi tako govori o dvomu v Božjo previdnost: »Če si Ti luč vsega, čemu izgorevajo ti derviši in zakaj? / Če ostanejo v zablodi sovražnika, si vendar Ti tisti, ki jih puščaš na cedilu, brez pomoči!« (v Čehajić, 1986: 75). Ta dvom, ki po Ilhamiju temelji na razumu, tj. na ravni jaza, pa prežene tako, da preseže raven jaza in diskurzivne vednosti; z njegovimi besedami: »Zapusti vse, kar je minljivo in spet se vrni Bogu! / Odreci se sebi, svojemu jazu, preidi v nič.« (v *ibid.*: 75). Tukaj gre znova za izkustveno spoznanje ali *gnozo* (ar. *yaqīn*), ki ji Ilhami daje prednost pred razumskim védenjem. Pot do tega spoznanja, ki je spet predstavljeno kot v temelju nedualistično, pa je seveda *dhikr*. Ilhami tudi poudari, da ni zgolj ta gnoza nedualistična, ampak je bistveno nedualističnega značaja tudi metoda, tj. *dhikr sam*, saj so v njem »cilji, želje in izpolnitve spojeni« (v Hadžijamaković, 1991: 82). *Dhikr* torej ni nekaj, kar bi mistik razumel kot sredstvo za doseg določenega cilja, ki je *dhikru* zunanji (med drugim zato, ker je ta »cilj« – mistično izkustvo – v zadnji instanci vendarle »Božji dar,« ki ga mistik ne more povzročiti, ampak v najboljšem primeru omogočiti), saj v *dhikru* sploh ne sme biti nobenih želja ali pričakovanj, pač pa ga mistik izvaja zgolj zaradi predanosti Bogu. To je tudi zanimiva posebnost sufizma v primerjavi z drugimi pristopi k islamu: želje in pričakovanja, ki se jim sufi odreče, namreč niso zgolj tostranske (tiste so sicer dojete kot slabe – ali vsaj nične v primerjavi z onstranskimi – tudi v islamu nasploh), ampak gre za radikalno nenavezanost tudi v odnosu do onstranskega, večnega življenja. Motiv sufijeve askeze potemtakem ni onstranska nagrada, ampak *izključno* ljubezen do Boga (Mole, 2003:47).

Tariqat je torej, kot tista razsežnost vere, ki temelji na omenjeni ljubezni do Boga, za Ilhamija bistvenega pomena, toda on (za razliko od nekaterih heterodoksnih dervišev) nikakor ne zavrača eksoterične razsežnosti vere, tj. šeriata, ki je vendarle »vladar vsega« (Hadžijamaković, 1991: 131). Zanimiva pa so Ilhamijeva stališča v odnosu do teoloških nesoglasij v obeh razsežnostih religije: tako *madhabi* (islamske pravne šole) kot *tariqati* so »le na videz različni,« medtem ko so povsem enaki v svojih ciljih, kar kaže tudi na nekoliko prej omenjeno »odprtost« derviških redov (*ibid.*: 140, 142).

²³ O nepopustljivosti njegove družbene kritike priča med drugim tudi neka pesem, v kateri Ilhami obsoja lažne obljube oblastnikov, ki jih omenja po imenu. Ker natančen pomen dolične kitice tukaj ni relevanten, medtem ko bi ji prevod odvzel vso stilno vrednost, bo navedena kar v izvirniku: »De li ti je Halil-paša, / A musafir Ali-paša? / I goveda znaše naša, / De to biše laži vaše? / Postid' te se, sramota je, / Pobojte se, grehota je; / Što činite promislite! / De to biše laži vaše?« (v Čehajić, 1986: 76).

„CILJ: POMEN IN SMOTER MISTIČNE POTI

Mistiki in teologi so si edini, da cilj sufijske mistične poti zaznamuje občutek odmrtnosti jaza ter da je ta doživljajska sprememba tesno povezana z gnozo kot izkustvenim spoznanjem Boga. Z besedami sodobnega teologa Rešida Hafizovića (2005: 111): mistično potovanje se mora »končati v središču *sālikovega*²⁴ega, ki je v tolikšni meri zbledel od svetlobe njegovega sufijskega spoznanja, da ga on niti ne najde v sebi, pač pa v vozliščnem prostoru svojega bitja odkrije Božansko Prisotnost samo, živo iskro *Deusa absconditusa* (*haqiqa al-haqaiq*).« Ravno to naj bi bil smoter »velikega *jihāda*« kot človekove borbe proti svojemu egu (*ibid.*: 111). Toda čeprav obstaja obče strinjanje glede splošnejših značilnosti končnih faz mistične poti, je bila natančna narava mističnih izkustev (kot tudi njihov smoter) skozi celo zgodovino sufizma predmet številnih teoloških sporov. Različna stališča o tem lahko grobo razdelimo na dve skupini glede na interpretacijo enosti biti (*wahdat al-wujūd*) kot vrhovnega mističnega uvida. Po prvi struji, ki jo predstavlja med drugimi al-Ghazālī, je *wahdat al-wujūd* kot pristen *ontološki* uvid končni cilj sufijske poti, mistična izkustva pa so absolutno resnična in nadrazumska. Pripadniki druge struje, med katere sodita ustanovitelj nakšibendijskega reda Baha-ud-Din Naqshband Bukhari ter znameniti nakšibendijski teolog Ahmad al-Sirhindī, pa mistična izkustva kljub njihovim fenomenološkim značilnostim umeščajo v domeno subjektivnih doživljajev, ki so kot taki nujno zmotljivi in ne morejo vsebovati ničesar božanskega. Zato Sirhindī namesto *wahdat al-wujūd* govori o *wahdat ash-shuhūd* (dobesedno: enost *pričevanja*): *fanā* 'in *baqā* ' sta namreč po njegovem pojmovanju zgolj subjektivna doživljaja, brez bivanjske (*wujūdi*) razsežnosti, človek pa potemtakem »nikoli ne postane Bog, niti se z njim ne združi« (Ibranić, 2008: 161). Toda mistična izkustva niso zato zgolj iluzije, temveč tudi po Sirhindiju pripeljejo do uvida, in sicer uvida v človekovo popolno odvisnost od Boga, medtem ko je končni cilj sufijske poti po tem pojmovanju '*ubūdiyyat*, kar lahko prevedemo kot zaslužjenost ali (absolutno) podrejenost (*ibid.*: 164).

Kar se tiče sufizma v Bosni in Hercegovini, sta v sodobni teologiji prisotni obe interpretaciji, pri čemer prevladuje ortodoksno, Sirhindijevo razumevanje mistike. Mistika, o katerih je govora v tem članku, sicer nista pisala teoloških razprav, v katerih bi izrecno opredelila svoje pojmovanje mistične poti, vendar v njuni poeziji nedvomno zasledimo številne prvine, ki so (vsaj implicitno) v protislovju s Sirhindijevim pojmovanjem. Vprašanje o tem, v kolikšni meri gre to razumeti kot samosvojo orientacijo (kar je sicer precej bolj v skladu s sodobnimi perenialističnimi pristopi, ki mistiko povezujejo z gnoseološkimi in ontološkimi vprašanji) in v kolikšni meri kot rezultat hiperboličnega pesniškega izražanja, pa je lahko predmet nadaljnjih študij.²⁵

²⁴ *Sālik* (od arabskega glagola *salaka*, kar pomeni potovati ali slediti) je mistik, oz. človek, ki sledi sufijski poti.

²⁵ Zanimivo iztočnico bi lahko ponudilo iskanje povezav (tako intertekstualnih kot osebnih) med mistiki in filozofi, ki so pisali o sufizmu. Najbolj znan predstavnik »teoretičnega *taṣawwufa*« v Bosni in Hercegovini je sicer Abdulah Bošnjak, komentator ibn 'Arabija, ki je živel v 16. in 17. stoletju, vendar poglavitno težavo v raziskovanju njegove filozofije predstavlja dejstvo, da ogromno njegovih spisov še ni prevedenih iz orientalnih jezikov (kar velja tudi za druge, manj znane filozofe).

::LITERATURA

- Abiva, H. (2005): »Kratek pregled sufizma na Balkanu.« V: Znakovi vremena 8 (26/27), str. 192-208.
- Čehajić, Dž. (1986): Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama sa posebnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu. Sarajevo: Orijentalni institut u Sarajevu.
- Dolinar, A. (1992): Derviški redi v Bosni in Hercegovini (diplomsko delo). Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Ernst, C.W. (1995): »Shath.« V: Bosworth, V.E., van Donzel, E., Heinrichs, W.P. in Lecomte, G. (ur.) *Encyclopaedia of Islam* (2. izd., 9. zv.). Leiden: E. J. Brill, str. 361-362.
- Forman, R. (2007): »What Does Mysticism Have To Teach Us About Consciousness?« V: *AntiMatters* 1 (2), str. 71-89.
- Gaćanović, E. (2014): Šejh Sirri baba – Oblikom kaplja, sadržinom okean. Fojnica: Nepoznata Bosna.
- Hadžijamaković, M. (1991): Ilhamija: život i djelo. Sarajevo: Mešihat Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, El-Kalem.
- Hafizović, R. (2005): Ljudsko lice u ogledalu sufijske literature. Sarajevo: Naučnoistraživački institut »Ibn Sina«.
- Hafizović, R. (ur.) (2011): Mjesto i uloga derviških redova u Bosni i Hercegovini: Zbornik radova povodom obilježavanja 800 godina od rođenja Dželaluddina Rumija. Sarajevo: Orijentalni institut; Naučnoistraživački institut »Ibn Sina«.
- Ibranović, Dž. (2008): Nakšibendi-hafi-tarikat i njegov utjecaj u Bosni (doktorska disertacija). Sarajevo: Fakultet islamskih nauka.
- İsā, A. (1998): Istine o tesavvufu. Tuzla: Odbor Islamske zajednice.
- Molè, M. (2003): Muslimanski mistiki. Ljubljana: KUD Logos.
- Schimmel, A. (1975): *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Vörös, S. (2016): Podobe neupodobljivega: (Nevro)znanost, fenomenologija, mistika (2. izd.). Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani; KUD Logos.