

PREDGOVOR

Džunejd Bagdadi: Izvana sa svijetom, iznutra s Bogom



*Mnogo puta rekoh da ću otkriti,
sve tajne što vrijeme ih skriva.*

*Al' iz straha od mača i udarca sudbine,
dvije usne ekserom spojih ja.¹*

ŠEJH IŠRAKI SUHRAVARDI

Knjigu *Džunejd Bagdadi: život i djelo* potpisuje egipatski učenjak dr. Ali Hassan Abdel-Kader (1900-1990). Riječ je o autoru koji je gotovo sav svoj profesionalni radni vijek proveo kao univerzitetski profesor. Naglasimo da je ovaj učenjak svoje formalno obrazovanje stjecao na čuvenom Al-Azharu – utemeljenom u X stoljeću, drugom najstarijem univerzitetu na svijetu, s radom u kontinuitetu. Stoljećima je ova obrazovna i odgojna ustanova bila istinski svjetionik u onom dijelu svijeta koji najčešće nazivamo islamskim, pa ako je to potrebno naglasiti i sunijskim – unatoč činjenici da je Al-Azhar osnovan u vrijeme

vladavine Fatimida (X-XII st.), a koji su baštinili šijsku interpretativnu tradiciju u okrilju islama. Upravo je veliki ugled i kvaliteta Al-Azhara bio poticaj Aliju Hassanu Abdel-Kaderu da svoja znanja stječe i na evropskom tlu. S tim u vezi, valja naglasiti da je doktorske studije završio na Berlinskom univerzitetu – doktorirao je iz oblasti islamske filozofije. Njegovo golemo znanje ne samo da je bilo priznato od Al-Azhara, gdje je godinama predavao, a potom bio i dekan, nego je bio i profesor islamskih studija na Univerzitetu Kolumbija.

Sve navedeno o dr. Aliju Hassanu Abdel-Kaderu, autoru knjige koja vam je u rukama, nije i ne treba biti svojevrsna garancija da ćete se u ovoj knjizi susresti s vrhunskim prikazom jednog od ključnih sufija ne samo bagdadske škole sufizma nego sufizma u cijelosti, kao duhovne srčike samog islama. Da, Džunejd Bagdadi (IX-X st.) jedna je od aksijalnih figura u sufijskoj tradiciji i valja naglasiti da se gotovo svi tarikati (sufijski redovi) pozivaju ili navode njegovo ime u svojim silsilama – duhovnim rodoslovljima. Pa ako nije sam autor svojevrsno jamstvo da ćete se u ovoj knjizi susresti s vrhunskim prikazom lika i djela Džunejda, a ne čudi nas da nije jer je ovaj autor nepoznat na našim prostorima, onda nam ne preostaje ništa drugo nego da vas uputimo barem na letimično čitanje sadržaja, tj. glavnih temata ove knjige. Vjerujemo da ćete u detaljnom i izvrsno strukturiranom sadržaju moći naslutiti da je autor vodio računa ne samo o hronologiji, povijesnom kontekstu, nego i o svim drugim važnim segmentima, posebno onim duhovne naravi, a koji su neophodni eda bi slika jednog duhovnog nauka, koji je baštiniio Džunejd Bagdadi, bila jasno dovedena do riječi – onoliko i onako kako ikona, sve ta slika u drugim duhovnim tradicijama, oslikava, tj. upućuje na pralik. Da, ova knjiga jeste svojevrsna, da se donekle poslužimo leksikom Mircea Eliadea, *logoidna* ikona u kojoj nam valja tražiti, prepoznavati mistika Džunejda Bagdadija – a svaka mistika jeste, na koncu, neuhvatljiva jeziku. Zato nam kao čitateljima, vjerujem, ne preostaje ništa drugo nego da, tragajući za Džunejdom, a najprije Onim za čim je on tragao, u ovom tekstu pokušamo prepoznati vlastita traganja, ona koja kolaju damarima našeg jastva kao istinskog *homo viatora*, ili *sālika*.

U navedenim traganjima za jastvom/Jastvom kao svojevrsni smjerokazi jesu tekstovi, zapravo poslanice i eseji samog Džunejda, a koji su smireni u III dijelu knjige. U njima je ovaj bagdadski sufija i gnostik smirio, kako to naglašava dr. Ali Hassan Abdel-Kader, *suštinska načela islamskog misticizma*, ali ponudio i *vlastitu sintezu sufijske misli*.



Dva grada, Meka i Medina, u kojima je živio i djelovao poslanik Muhammed, zapravo u kojima je započela, trajala i završila objava (Kur'an), jesu bez imalo pretjerivanja istinska gnjezdilišta islama, napose njegove duhovnosti. Islamsku duhovnost, srčiku islama, tek kasnije generacije muslimana, i to dobrano nakon smrti poslanika Muhammeda (632), nazvat će tesavufom, odnosno sufijetom.² Istina, nije to jedinstven slučaj u povijesti da jedan fenomen, i to prije svega duhovne naravi, dobije svoje ime decenijama, stoljećima kasnije. Ali i u tome se nahodi jedan znak (išaret), baš kao što je na ovom svijetu, fenomenalnom, sve znak ili simbol (ajet). Naime, glasoviti islamski učenjak, sufijske provenijencije, Al-Hujwīri (XI st.) u svom dobro poznatom djelu *Raskrivanje velova (Kešful mahdžub)* navodi sljedeće riječi:

*Ebu Hasan Fušandži je rekao: 'Danas je tesavuf samo ime bez suštine, a prije je to bila suština bez imena!' U doba ashaba i prijašnjih mutesavifa pojam tesavuf uopće nije postojao, ali je njegova stvarnost počivala u svemu. Sada, eto, postoji ime, ali ne i njegova bit. Što bi se reklo, prije je postojala praksa i nije bilo bitno kako to nazvati, a danas postoji i poznat nam je naziv za to, no više nema prakse i ona je praktički nepoznata.'*³

More je sličnih primjera u našoj povijesti. Sjetimo se samo kršćanstva; ovaj naziv za religiozno-duhovno učenje, bez pretjerivanja, bio je nepoznat za vrijeme ovozemnog života Isaa/Isusa (Mesiha/Krista). Treba li napominjati da su duhovna pulsiranja islama, ali svejednako i kršćanstva bila najintenzivnija za vrijeme Muhammeda, odnosno Isaa – i upravo tada niko nije koristio

termine tesavuf (sufijet), ili pak kršćanstvo! No, vratimo se još jedared Meki i Medini.

Ako ova dva grada, i to s razlogom, prepoznamo kao gnjezdilišta islama i njegove duhovnosti (tesavufa), onda nam valja na mapi islamskog kulturno-civilizacijskog prostora prepoznati još neke gradove i regije, a koji su imali golemi značaj u kontekstu razvoja islamske duhovnosti ili preciznije u eksteriorizaciji, manifestaciji, zapravo literarnom uobličavanju muhammedanske duhovnosti. S tim u vezi, nećemo pogriješiti ako sljedeća dva geografska prostora prepoznamo kao izuzetno važna, osobito u prvim stoljećima islama, a to su:

Bagdad, ali i širi prostor ovog drevnog grada – okvirno, prostor između dvije rijeke Tigrisa i Eufrata: Mezopotamija (međurječje), i regija Horasan (perz. *Zemlja izlazećeg Sunca*).

Naravno da ovom prikazu koji svodi ili prepoznaje Bagdad i Horasan kao svojevrsna žarišta islamske duhovnosti u prvim stoljećima islama možemo štošta prigovoriti, te s tim u vezi prepoznavati i neka druga područja, tj. druge geografske, kulturne zone. Ipak, gotovo svi prikazi povijesti islamske duhovnosti, sufizma, izdvojit će Bagdad i Horasan i o njima govoriti kao o središtima najranijih sufijskih škola – s pravom.

Shodno činjenici da ovaj tekst, koji je pred vama, jeste svojevrsni prolog knjizi koja se, *stricto sensu*, bavi likom i djelom Džunejda Bagdadija, a koji je, bez pretjerivanja, ključna figura u razumijevanju bagdadske škole sufizma, ili sufizma na prostoru drevne Mezopotamije, mi ćemo se u prvom dijelu našeg teksta usredsrediti samo na Bagdad – grad koji će iznjedruti, barem što se tiče Zapada, nešto najprepoznatljivije u kontekstu islamske kulture, a to su priče iz *1001 noći*. Da, koliko god je današnjem prosječnom zapadnjaku teško povjerovati, ali negdašnji Bagdad uistinu je bio metropola u punom smislu te riječi. Današnji Bagdad nije ni sjena onog starog Bagdada, *Šeherzadinog grada* – o tome tek u nastavku. A potom ćemo naše kazivanje o Bagdadu smiriti u ličnosti onoga kojeg su prozvali *tāwūs al-'ulamā'*, tj. paun među učenicima.

Bagdad – Božji dar

Znakovit i rječit je naziv grada Bagdada. Prevedemo li ga sa staroperzijskog na naš jezik, olakšat ćemo kazivanje u nastavku: Bagdad (staroperz.) – Božji dar. Nema nikakve sumnje da je ovaj grad u percepciji njegovih graditelja bio prvorazredan hijeroto-pos kakvog su poznavale sve tradicionalne kulture: grad omfalos, tj. pupak ili središte svijeta. Za drevne narode, tj. njihove sveto-poglede, centar svijeta (omfalos) zapravo je sveti prostor (hijeroto-pos) na kojem se odvija najneposredniji susret, komunikacija sa Svetim.⁴ Takav prostor jednovremeno jeste i mjesto hodoča-šća, ali i susretišta čovjeka s čovjekom bez kojeg nema susreta sa Svetim. Naravno, kada govorimo o susretu *čovjeka s čovjekom*, tada, prije svega, mislimo na susrete ljudi različitih kultura, je-zika, uvjerenja, etnija, rasa... Upravo ta mogućnost da u jednom gradu susrećete, te komunicirate i upoznajete ljude, a koji do-laze s različitih krajeva svijeta i da se na taj način suočavate s mnogolikim uljudbama, jeste najbolja definicija grada omfalosa ili grada metropole. Eto, zato je takvo mjesto hijeroto-pos; mje-sto susreta sa Svetim, a takav susret i nije ništa drugo doli Božji dar – Bagdad.⁵

Prvorazredna povijesna vrela, potom historiografi, histori-čari... kazuju da je ovaj grad osnovao abasidski vladar⁶, halifa Al-Manšūr, i to 762. godine, kada je svoju prethodnu prijestolnicu, rezidenciju u Hašimiji⁷, u blizini Kufe, počeo napuštati gradeći grad na obalama Tigrisa.

Ništa u ljudskoj povijesti nije i ne može biti samorodno, i to na onaj prosti, zapravo prostački način eda bismo u ovom slučaju mogli reći da ništa na tim obalama Tigrisa nije bilo prije nego što je halifa Al-Manšūr započeo utemeljivanje Bagdada – baš na-protiv. Važno je naglasiti da je ovaj abasidski halifa gradio novu prijestolnicu na prebogatim kulturno-povijesnim temeljima ili slojevima, i to na mjestu koje se od ranije zvalo Bagdad, još u vremenu sasanidske Perzije⁸. Treba li posebno naglašavati da se ovaj grad na svojevrsan način ugnijezdio na kulturnim, ali i duhovnim žilištima drevnog Babilona, Ktesifona, Lagaša, ali i

Ninive, Ura, Uruka... Utemeljitelj Al-Manšūr, vidjevši *pogodno mjesto* uz obale Tigrisa, kazao je da će ono olakšati povezivanje sa *zemljama sve do Kine i donijeti k nama sve što daju mora*. Naravno, istakao je povezanost s Mezopotamijom, Armenijom, a blizina rijeke Eufrat povezuje Bagdad sa Sirijom, Rakom... – sve nam ovo bilježi glasoviti historiograf Al-Ṭabarī (IX-X st.) koji je živio netom poslije Al-Manšūra.⁹

Naziv novoosnovanog grada zanavijek je ostao po nazivu prethodnog sasanidskog naselja – Bagdad. Ipak, halifa je gradu dao još jedno ime, i to *Madīnat al-Salām* – Grad mira. Međutim, ovaj grad i njegovi žitelji nisu se zadovoljili s dva imena. Shodno činjenici da je Bagdad bio planski projektiran, s vrhunskim urbanističkim, graditeljskim, zapravo arhitektonskim rješenjima, valja naglasiti i njegovo treće ime, a koje manifestira netom kazano. Njegovo okruglo ili sferično prostorno-plansko oblikovanje smireno je i u nazivu *Al-Mudawwarah*, tj. Okrugli grad.

Nije nam ovdje namjera opisivati grad. Naša nakana ide za tim da naznačimo svojevrсно kulturno, naglašavamo duhovno zaleđe ovog grada, potom njegovo bremenito simbolično značenje, a koje uistinu jeste i izraz onog stvarnog ili realnog, što ovaj grad jeste bio u jednom dijelu svoje povijesti.

U drevnim kulturama, konkretno predmodernim, jezik simbola, tj. sami simbol imao je prvorazrednu važnost za čovjeka, pa čak i u njegovoj svakodnevnicu. Umjetnost, možda, to ponajbolje svjedoči, i to posebno ona tzv. narodna ili pučka, kako je još nazivaju i *naivnom umjetnošću* (!). Naime, takva umjetnost prepuna je simbola – naglašavamo, pismenost širih narodnih masa posve je moderni fenomen. Zato je simbol bio znak komunikacije, znak koji je uistinu nešto značio, ukazivao, govorio, komunicirao... Za ljude drevnih, predmodernih kultura simbol je bio živ u smislu komunikacije – dovoljno jasan, razumljiv, glagoljiv... Za razliku od nas, modernih i postmodernih ljudi, koji pored simbola prolazimo, a da u istom ništa ne vidimo, ne čujemo i ne slutimo doli prostu formu bez suštine na koju ona ukazuje – simbolizira; drevni simboli odavno su zamukli. Zato ćemo ovdje, kazujući o Bagdadu, ukazati na još jedno iznimno važno značenje ovog

grada, a što će, po nama, biti važnije no deskriptivno opisivanje od čega se sastojao grad i kroz kakve je sve povijesne mijene prolazio – takovrsnom kazivanju ovdje mjesto nije.

Ako je, a vjerujemo historiografu Al-Ṭabariju, Al-Manšūr odabrao zapadnu obalu rijeke Tigris za gradnju grada eda bi u njemu i iz njega lakše komunicirao s drugim važnim, također drevnim kulturno-povijesnim gradovima, regijama, kulturama, onda je i urbanističko prostorno oblikovanje grada, bez dvojbe, svojevrsan izraz te težnje. Pa evo i kako.

Rekli smo da je Bagdad nazivan i Okrugli, tj. Sferični grad (*Al-Mudawwarah*). Ne bez razloga, jer je bio doslovno okružen (forma sfere) dvostrukim bedemima. Imao je četiri kapije na svejednaka rastojanja, iz kojih ste ulazili pravocrtno do centra grada u središte urbanističke prostorno-planske sfere. Ili, iz središta grada, omfalosa, imali ste omogućenu komunikaciju na sve četiri strane svijeta. Posmatrano iz tzv. ptičije perspektive, u urbanističkom planiranju Bagdada grad se doimao poput kolskog točka, s osom iz koje su se razvijale četiri glavne velike žbice i niz manjih, a opet iz tog gradskog omfalosa širili su se koncentrični krugovi (ulice) sve do bedema grada. Koja li slika grada, poput paukove mreže za „hvatanje“, a zapravo udomljenje svega onoga što dolazi sa sve četiri strane svijeta. To je bila istinska metropola srednjeg vijeka u kojoj su živjeli i djelovali baštinici tri abrahamske religije, sa živim sjećanjima i još pulsirajućim baštinama drugih religijskih tradicija, u prvom redu onih iz okrilja perzijske baštine – zoroastrizma, prije svega. Upravo ovu religiozno-konfesionalnu i duhovnu mnogolikost Bagdada teško možemo prepoznati ili porediti s nekom drugom metropolom na svijetu.¹⁰ A s ljudima, posebno onima sa Srednjeg i Dalekog istoka (*put svile*) koji su dolazili kao putnici (namjernici), trgovci i ko zna kojim pobudama i razlozima, ovaj grad je bio istinski pluralan onako i onoliko koliko je nama, ponavljam, modernim i postmodernim sudionicima, teško i zamisliti u globaliziranom svijetu u kojem se isto nosimo (oblačimo), ista pića pijemo, istu hranu (*junk food*) jedemo, iste filmove gledamo i muziku slušamo... Posve smo standardizirani, tj. dehumanizirani te simbol već odavno ne

znamo i ne ćutimo, a za pluralnost koja se manifestira i u onom najizvanjskijem (nošnja, gastronomija, kultura stanovanja...) ne znamo, unatoč našoj gordosti da smo civilizirani, humani, tolerantni više no ikada prije u povijesti.

Zato je bilo važno, barem malo, naznačiti kakav je bio Bagdad u kojem se razvila poznata bagdadska sufijska škola, a čiji je protagonist bio sufija o kojem knjiga dr. Alija Hassana Abdel-Kadera, *Džunejd Bagdadi: život i djelo*, govori prvi put studiozno, iznimno mjerodavno na našem jezičkom govornom području.¹¹

Da ovaj prvi dio našeg prikaza rezimiramo. Valja nam znati da je istinski Božji dar (Bagdad) susret svakog jastva s drugim jastvom, a nemaju dva ista jastva. Susret jastva s jastvom, i to u miru (*Madīnat al-Salām*), preduvjet je za susret svakog jastva sa svojom sobošću, na koncu s Jastvom. Nijekanje, negacija, osporavanje drugog jastva u njegovoj neponovljivosti, u njegovom svetopoglednom iskustvu zapravo je nijekanje Onoga kojeg svjedoči svako jastvo, na sebi svojstven način (*Al-Mudawwarah*). Sve navedeno odavno je zagubljeno za *homo modernusa*, i to iz jednog prostog razloga, što je suštinski izgubio moć prepoznavanja, iščitavanja i razumijevanja omfalosa, tj. hijerotoposa. S tim u vezi, treba li naglašavati da današnji Bagdad već odavno nema nikakve veze s drevnim Bagdadom, i to ne samo zato što je onaj srednjovjekovni Bagdad opljačkao, uništio i zapalio 1258. godine mongolski kan Hulagu, unuk mnogo poznatijeg Džingis-kana. Ne, nije to bio istinski razlog nestanka Bagdada kao metropole, omfalosa. Istinski razlog počiva u onom času kada su vrata grada bila zatvorena za onog drugog i drugačijeg, kada su se, umjesto baštinjenja duha metropole, započeli njegovati provincijalizam, samodostatnost, samorodnost... Ili da se poslužimo sintagmom Radomira Konstantinovića (1928-2011), *duh palanke*. U tom smislu, valja nam reći da je taj *duh palanke* postao globalni virus, a njegove razorne posljedice svjedočimo uživo, u realnom vremenu – *live*.¹²

Džunejd Bagdadi – čedo mjesta i vremena

U tradiciji islamske duhovnosti (sufizma, irfana – gnoze...) ime, lik i djelo Džunejda Bagdadija izuzetno su poznati, ali važnije od toga, priznati kao mjerodavni i kao svojevrsni smjerokaz. Mogli bismo, bez pretjerivanja, kazati da od vremena u kojem je živio i djelovao ovaj sufija (IX-X st.), pa sve do danas, njegovo ime možemo naći gotovo u svakom djelu iole relevantnom u okrilju islamske duhovnosti, ali i u okvirima, najprije, zapadnjačke islamistike, redovno one koja se bavi sufizmom. A kada je posrijedi literatura na našem jeziku, ona islamske provenijencije, ali i ona iz sfere islamistike, pa i orijentalistike, jednako tako važi kazano. Dostatan je to razlog da u ovom našem prikazu, uvodnom tekstu knjizi pod naslovom *Džunejd Bagdadi: život i djelo*, ne ponudimo ništa što bi nalikovalo klasičnom biografskom prikazu – navedena knjiga to čini dostatno. Nadalje, shodno činjenici da je Džunejd Bagdadi pripadao bagdadskoj školi, ili tradiciji sufizma, mi, također, nećemo ni o tome kazivati, jer je i to autor navedene knjige, dr. Ali Hassan Abdel-Kader na valjan način tretirao. Ono što želimo jeste ukazati na svega nekoliko, po našem mišljenju, važnih natuknica, a kojima nastojimo apostrofirati ono bitno u sufizmu, osobito sufizmu koji je baštiniio Džunejd i po kojem ga prepoznamo u okrilju islamske duhovnosti, pa i duhovnosti *in toto*, tj. duhovnosti bez religiozno-konfesionalnih boja i nijansi.

Najprije želimo naglasiti da je u sufizmu, ako govorimo o njegovim glavnim tokovima, nepoznato povlačenje sufije u šumu, pustinju, pećinu... Povlačenje u smislu življenja izvan društvenih kretanja, normi – jednom riječju, pustinjaštvo u doslovnom smislu. Islamska duhovnost, sufizam, navedeno nije naučavala, baštinila – izuzeci postoje, naravno, ali ponavljamo, izvan glavnih sufijsko-tarikatskih tokova.¹³ Istina, instituciju povlačenja u osamu sufizam poznaje i afirmira, ali ta osama traje do četrdeset dana (halvet). Zato ćemo kazati da je sufizam uvijek afirmirao uključenost sufije u društvene tokove, obiteljske relacije i slično. Sufija je, kako to vele, čedo svog vremena (*ibn al-waqt*). On

radi poslove kojima se bave i drugi ljudi; on privređuje za sebe, tj. svoju obitelj. Shodno tome, on doprinosi općem društvenom, ekonomskom, privrednom, kulturnom i svakom drugom razvoju, napose duhovnom. Navedeno svejednako važi i u ženskom rodu – sufijka¹⁴! Da, on je obiteljski čovjek, i to u duhu pravorijeka poslanika Muhammeda: „Ko se oženi, upotpunio je pola vjere, pa neka bdi za drugu (neupotpunjenu) polovinu.“ Monaštvu mjesta nema, izuzev u specifičnim okolnostima (bečarstvo)¹⁵, ali ne nikako kao dio regularnog sufijskog pravila (usula).¹⁶ Zato ćemo nerijetko u imenima mnogih sufija prepoznavati ono što mi danas zovemo profesionalnim pozivom. Takvih primjera je na pretek. Recimo, u imenu sufije Mensura *Halladža*, Džunejdovog savremenika, jasno čitamo da se bavio halačkim zanatom (pucar, drndar pamuka i vune); u imenu Feriduddina *Attara* čitamo da se bavio atarskim zanatom (drogerista, travar); imena sufija, pri tome rođene braće, Hamida *Gazalija* (na Zapadu poznatiji kao Algazel) i Ahmeda *Gazalija* kazuju nam da su se bavili pređenjem i prodavanjem vune, prediva (ar. *gazzal*)...

U imenu Džunejda Bagdadija, u navedenom smislu, nema izuzetka. Njegovo puno ime ukazuje nam na njegovo porijeklo, ali i profesiju, a ono glasi:

Abu-l-Qāsīm al-Junayd ibn Muḥammad ibn al-Junayd al-Khazzāz al-Qawārīrī al-Nihāwandī

Iz punog imena Džunejda Bagdadija možemo iščitati sljedeće. Kunja (*kunya*) *abu-l-Qāsīm* ukazuje nam da je Džunejd bio otac Kasimov, a iz njegovog nasaba (*nisba*) *ibn Muḥammad* čitamo da je on, Džunejd, bio sin Muhamedov, a Muhamed sin Džunejda – naš Džunejd je nosio ime po djedu.¹⁷ Nadalje, iz riječi *Al-Khazzāz*, čitamo da je Džunejd bio svilar, tj. zanatlija koji je od svile pravio gajtane, širite, kite i druge ukrase za tradicionalnu, pri tome luksuznu odjeću, ali i za konjsku opremu; *qazzāz* (ar.) svilar ← *kež* (perz.) svila; u bosanskom jeziku naziv ovog zanata jeste *kazaz* (od toga su i prezimena: Kazaz, Kazazović...)¹⁸ S ovim etimološkim bistenjem i smirivanjem Džunejdovog "prezimenā" *Al-Khazzāz*, u perzijsku jezičku tradiciju treba dovesti u vezu i njegov potonji dio punog imena, *Al-Nihāwandī*, koji nedvojbeno ukazuje da

su njegovi preci porijeklom iz Nihavanda¹⁹, perzijskog drevnog grada u provinciji Džibal. Da, Džunejd je porijeklom Perzijanac. Istina, njegovi preci su dobrim dijelom arabizirani – Džunejd je pisao na arapskom jeziku. Na kraju, valja ukazati i na to da su se njegovi preci bavili staklarstvom, odnosno proizvodnjom staklenih boca, na što ukazuje jedan dio Džunejdovog punog imena – *Al-Qawāriri*.²⁰

U ovom isticanju dvije djelatnosti, tj. zanatske vještine kod sufijske Džunejda, a zapravo i kod mnogih drugih sufijskih, kako smo ranije rekli, prepoznamo jednu važnu specifičnost sufizma, koju nažalost mnogi previde ili prosto prešute. Riječ je o tome da je sufijski nauk podrazumijevao i specifičnu etiku, a koja je opet od svakog koji je pristupao sufijskom putu nalagala da se bavi konkretnim poslom, nekom konkretnom aktivnošću, zanatstvom – napominjemo, ovdje govorimo o predmodernom vremenu, a u modernom i savremenom dobu to podrazumijeva bilo koji vid profesionalnog zanimanja, a koje nije u koliziji s etičkim kodeksom islamskog nauka. Upravo taj spoj, s jedne strane sufizma i s druge zanatstva, jeste etika (*adab*), ali ne samo etika rada, već etika u najširem smislu te riječi. Etika je, kao manifestacija duhovnosti (sufizma), svojevrsan lakmus-papir na kojem prepoznamo duhovni rast, ali i stepen svakog koji hodi *sejri-sulukom*, tj. duhovnom stazom. Obiteljski život, ali i javni, društveni koji se odvija najprije u okrilju ili kontekstu naše profesije, zanatstva jesu mejdani, tj. svojevrsne pozornice, toposi, na kojima se očituje naša ljudskost, a koja treba biti saobražena s božanskom paradigmom. Ta sinergija sufizma i zanatstva u islamskom kulturno-civilizacijskom, ali i duhovnom kontekstu poznata je pod imenom *futuvvet, jawānmarđi...*, tj. *duhovno viteštvo* ili *duhovna plemenitost*.²¹

*...lakše je izdržati povlačenje (pustinjaštvo)
nego voditi život u i sa svijetom.*²²

DŽUNEJD

Džunejd Bagdadi bio je obiteljski čovjek, suprug i otac, a bio je i čovjek koji je radio i radeći zarađivao za kruh svojog

obitelji, domu. Pri tome, on je bio i učenjak, sufija, gnostik²³, o čemu ćete u ovoj knjizi dostatno čitati. Njegovo intelektualno, duhovno oblikovanje i kvasanje u Bagdadu druge polovine IX i prve polovine X stoljeća, u vremenu kada je ovaj grad još na vrhuncu svoje povijesti, omogućeno je, naglašavamo, i mjestom gdje je sav svoj život proveo – Bagdadom o kojem smo ranije govorili. Intenzivna kulturna, zapravo duhovna pulsiranja na ulicama, trgovima, medresama (školama), džamijama (univerzitetima), zavijama i hanikasima, te drugim sufijskim stjecištima, i ono najvažnije susreti s ljudima najrazličitijih svjetopogleda, uljudbi... Sve to ostavlja snažan trag na Džunejda, žitelja istinske metropole (omfalosa). Ovo su samo neki razlozi zašto danas ili potonjih decenija, stoljeće i više, mnogi, najprije oni na Zapadu kada čitaju djela Džunejda, jesu u prilici da prepoznaju sličnosti i istosti s naukom nekih drugih učenja iz starijih kulturnih i religijskih, pa i filozofskih žilišta, a u napasti su da tu sličnost i istost pripišu generičkoj vezi. Zaboravljaju da je Džunejd cijeli život proveo u Bagdadu (veoma malo je putovao), gradu u kojem su živjeli i koji su pohodili baštinici različitih svetopogleda, a posve previdaju onu starostavnu i evanđeosku:

Vjetar, kao i Duh, puše gdje hoće; čuješ mu šum, ali ne znaš odakle dolazi i kamo ide. Tako je sa svakim koji je rođen od Duha.

Iv 3, 8

Maločas kazano valja imati na umu kada čitamo, posebno one stranice u knjizi *Džunejd Bagdadi: život i djelo* u kojima autor pravi paralele s naukom Plotina (III st.), makar iz islamske, napose sufijske perspektive. Plotin je bio istinski arif (gnostik), pa još i, kako je kazivao perzijski filozof Mir Findiriski (XVII st.), *poslanik koji nije bio glasonoša (božanskog zakona)*²⁴ – napominjemo, ne postoji generička veza s Plotinom! Baš kao što ne postoji nikakva generička veza sufijskog nauka *in toto*, pa ni onog koji je baštiniio Džunejd s indijskim panteizmom ili još korektnije panenteizmom, monizmom...,²⁵ ali ni sa zoroastrijanskom, tj. perzijskom predislamskom duhovnošću unatoč tome što je riječ o čovjeku perzijskog porijekla; islamskoj duhovnosti, sufizmu gnjezdilište

je riječ Božja – Kur'an i uljudba poslanika Muhammeda – sunet. Sam Džunejd ovo će naglašavati u svojim radovima.

U više navrata kazali smo da Džunejd Bagdadi pripada bagdadskoj sufijskoj školi. Zapravo, pokušali smo kazati i to da je on ne samo čedo svog vremena (*ibn al-waqt*), već i grada koji bijaše negdašnja istinska metropola, omfalos.²⁶ Osim što je cijeli život proveo u Bagdadu u njemu je stjecao sva znanja i zvanja. Kada je riječ o onom formalnom obrazovanju, egzoterijskom (*zāhir*), većina autora ističe da je učio pred velikim učenjakom IX stoljeća Abū Tawr al-Kalbījem, dočim je znanja iz ezoterijskih znanosti (*bāṭin*), tj. sufizma, irfana (gnoze) stjecao od glasovitog učenjaka Sarī al-Saqāṭija²⁷, ali i od čuvenog Al-Muḥāsibija – sve perjanice bagdadske sufijske škole. Zahvaljujući i svojim učiteljima, Džunejda će prozvati, a i do danas ga tako zvati *šaih al'tā'ifa*, a što nam govori da je istinski prvak sufijske bagdadske škole.²⁸ Imajući u vidu da je ova sufijska škola iznjedrila možda i najtragičnijeg lika sufizma Mensura Halladža, a koji je glavom platio svoje duhovno iskustvo, eksteriorizirajući ga u glasovitom teofaničnom iskazu (šathijatu)²⁹ „Ja sam Istina“, tim više nam je markantan Džunejd. Naime, nema nikave dvojbe da je i sam imao, koliko god je to moguće reći, jednako snažna duhovna iskustva, vizije. Ipak, nije se prepustio eksteriorizaciji, tj. teofaničnim kazivanjima, a koje bi mogle uznemiriti duhovno nepripravne duše, najprije ondašnju ulemu dobrono petrificiranu i dogmatiziranu. Naprotiv, Džunejd je baštiniio nešto što će kasniji autori prepoznati kao *najstameniji* i još važnije *najuravnoteženiji* ili *najodmjereniji* pristup sufizmu u okrilju bagdadskog sufijskog miljea.³⁰ Ukratko, unatoč tome što je učio o *fenā* u (*fanā bi-Llāh*)³¹, njegovao je islamsku duhovnost, sufizam, koja je baštinila duhovnu *otriježnjenost* (*sahw*)³² bez ikakvog ekstatičnog, a pri tome javnog manifestiranja³³ – po čemu je poznat njegov suvremenik, sugrađanin i učenik Mensur Halladž.³⁴ U tom smislu valja čitati sljedeće Džunejdove stihove:

*Onaj ko je spoznao Allaha,
jezik mu je zanijemio.³⁵*

O dva različita pristupa u okrilju sufizma bagdadske škole, prema iskustvu *fenā'a*, najbolje (o)gledamo u primjerima Halladža i učitelja (šejha) mu Džunejda. Prvotni je vlastita duhovna iskustva, kušanja, manifestirao javno i na koncu zbog toga je bio ubijen na najsvirepiji način. Dočim je Džunejd baštinio posve drugačiji odnos prema duhovnim iskustvima, on ih nije manifestirao na način Halladža, naprotiv – njegovi netom citirani stihovi navedeno jasno kazuju.³⁶

No, treba naglasiti da su ova dva pristupa jednako uprisutnjena u svim sufijskim tradicijama, ali čini se da u okrilju bagdadske škole u likovima Halladža i Džunejda nalaze svoje najmarkantnije manifestacije. Zato će naći za shodno da o ovome progovori i glasoviti sufija, gnostik i filozof Šihabuddin Jahja bin Emirek Suhrevardi, poznatiji kao *Šejh al-Išrāq* (XII st.), i to u svom djelu *Govor mrava* – u šestoj i sedmoj priči ili poglavlju. Dovedimo i to do riječi.

U navedenom gnostičkom djelu autora Suhrevardija glavni akteri, i to u šestoj priči, jesu slijepi miševi, koji simboliziraju ulemu (dogmatsko-religijsku petrificiranost i isključivost). Slijepi miševi započinju boj s kameleonom koji u ovoj mudroj kaži jeste simbol Halladža, odnosno svakog drugog sufije halladžskog profila. Duhovno slijepa ulema progonit će i na koncu svirepo ubiti Halladža (kameleona). U sedmoj priči, a koja je svojevrstni nastavak šeste, glavni akteri su pupavac (duhovni putnik koji ne prihvata dogmatizam) i sove (simbol religijskih učenjaka – dogmatika). Eda bi preživio, za razliku od kameleona (Halladža), pupavac (Džunejd) se vanjstinom poistovjetio sa sovama, mada mu *srce zanijekalo nije ono što on vidio/spoznao je* (Kur'an, 53:11).³⁷

Ovom pričom, izrazite simboličke naravi, Suhrevardi je upozorio svakog duhovnog putnika da tajnu, duhovno iskustvo, spoznaju, čuva od religijskih fanatika, dogmatika koji religiju petrificiraju, ako želi sačuvati ovozemni život. Paradoks je taj što će i sam Suhrevardi skončati poput Halladža ne mogavši prikriti što srce svjedoči – umoren je od Al-Malika az-Zahira, sina glasovitog Salahuddina Ejjubije (Saladina).³⁸

Nakon intenzivnih progona i na koncu pogubljenja Halladža, nije li možda Džunejd, eda bi ostao živ, primijenio nešto što je dobro poznato, osobito u šijskoj interpretativnoj tradiciji islama kao *taqiyya*, *kitmān*, ili na Zapadu *disciplina arcani*? Možemo li u njegovom *najuravnoteženijem* pristupu sufizmu – kako su kasnije kazivali – ili *otriježnjenosti* (*sahw*) bez ekstatičkog, teofaničnog manifestiranja vidjeti prije izraz dogmatizirajućeg religijskog ozračja u kojem je živio i djelovao Džunejd; naglasimo da je isto to ozračje lagano, ali očito temeljito zatvaralo vrata Bagdada ka svijetu u svoj njegovoj, Bogom danoj, raskošnoj mnogolikosti? S tim u vezi valja navesti i to da se Džunejd, unatoč tome što je bio sufija i šejh (duhovni učitelj), nije oblačio u klasičnu sufijsku odjeću (*hirqa* – gruba vunena odjeća). Naprotiv, bio je odjeven kao i svaki drugi islamski učenjak, zapravo autoritet ulemanskog profila.³⁹

Naglasimo još jedared Džunejdovu *uravnoteženost* ili *odmjenost* – čini se da te kvalifikacije kriju navedenu *disciplinu arcani*. Daleko od toga da ovaj sufijski gnostik nije zapadao u ekstatično stanje; trezvenost u ekstatičnosti posmatranu izvana. Njemački orijentalista perzijskog porijekla Navid Kermani (r. 1967) u ovom kontekstu bilježi:

„Na pitanje zašto pri slušanju poezije ili muzike više ne pokazuje emocije kao ranije, on (Džunejd, op.a.) je proučio kur’anski ajet: *I ti gledaš brda i misliš da miruju, a ona se pokreću poput oblaka: (ovo je) djelo Allahovo, koji je usavršio svaku stvar. Zaista On zna ono što vi radite.** Prema riječima As-Sarrāğa, koji navodi ovu anegdotu, on je time ‘vjerovatno htio ukazati na sljedeće: Vi gledate nepokretnost mojih udova i mir moje vanjštine, ali ne znate gdje sam ja sa svojim Gospodarom. To je, također, jedno od svojstava savršenosti’. Međutim, kaže se da je Al-Ġunayd kasnije i **sām umro dok je učio Kur’an.**“⁴⁰

Nadalje, još jedan razlog Džunejdove *trezvenosti* počiva u jednom starostavnom alhemijskom, homeopatskom načelu – *isto istim liječi*, a koje je komplementarno *simpatičkoj magiji*⁴¹. S tim u vezi, Kermani nam donosi jedno vrijedno i važno Džunejdovo

kazivanje, a koje je zabilježeno kod Al-Qushayrija, Hamida Gazalija, ali i kod drugih sufijskih autora:

„Kad sam (Džunnejd, op.a.) jednog dana došao As-Sariju i kod njega vidio jednog onesviještena čovjeka, upitah šta se s njim dogodilo. On reče: 'Čuo je jedan ajet iz Knjige Božije.' Ja uzvratih: 'Trebalo ga proučiti i po drugi put!' On to učini i ponovo dođe k sebi. Sari me upita odakle sam to saznao. Ja reko: 'Zahvaljujući Jusufovoj/Josipovoj košulji, Jakub/Jakov je oslijepio, a onda mu se vid vratio pomoću nje.'⁴²

Pred kraj ovog našeg teksta još jednom vas podsjećamo da su se generacije i generacije islamskih učenjaka, a prije svega sufijske provenijencije, pišući svoja djela i navodeći najbolje primjere iz islamske duhovnosti, redovito pozivale na Džunejda. S tim u vezi, dopustite još jedan, istina duži citati, ali ne bilo koji i ne bilo čiji. Naime, činjenica da je najveći sufijski učenjak Ibn 'Arabī (*shaykh al-akbar*, 1165-1240) navodio riječi Džunejda Bagdadija u svom jedinstvenom kazivanju o religijskoj mnogolikosti u kontekstu povijesti religija i mistike općenito, po nama, više nego išta drugo kazuje o značaju i ulozi *pauna među učenjacima – tāwūs al-'ulamā'*.

*Slaveći Boga vjernik . . . ne slavi nikoga drugoga do samoga sebe, jer je njegov Bog njegovo djelo, a slaviti djelo znači slaviti onoga tko ga je izdjelao. Divota ili nesavršenost djela pripada umjetniku. S istog razloga čovjek potcjenjuje uvjerenja drugih ljudi. Ali da je pravedan, to ne bi činio. Nema sumnje da obožavalac toga pojedinačnog boga pokazuje vlastito neznanje kad kritizira druge zbog njihova uvjerenja. Da je razumio Džunaidove riječi: **'Boja vode je boja posude koja je sadrži'**, ne bi se upletao u tuđa uvjerenja, nego bi vidio Boga u svakom obliku i u svakoj vjeri. Tako čovjek ima samo mnijenje, a ne znanje. Zato je Bog rekao: 'Ja sam mnijenje koje moj sluga ima o meni', a to znači: 'Ja mu se ne očitujem drukčije nego u liku njegova uvjerenja' . . . Ali apsolutni Bog nije sadržan ni u čemu, jer je on bitak svih bića i bitak sebe samoga, a za biće se ne kaže niti da sadrži niti da ne sadrži samo sebe.'*⁴³



Ovaj naš tekst ne možemo završiti, a da ne postavimo jedno posve opravdano pitanje. Istina je da Džunejd Bagdadi, za razliku od njegovog učenika Halladža, nije stradao u Bagdadu od osificirane uleme i drugih religijskih fanatika, mahom bolesnika od dogmatizma i religijskog ekskluzivizma. Pitamo se kako bi danas prošao Džunejd Bagdadi i ne samo u današnjem Bagdadu već i u svim našim *bagdadima*, i to *od mašrika do magriba*? Sudeći po činjenici da ponajbolja pera islamske misli žive i rade izvan prostora koji sebi voli tepati *od mašrika do magriba* s pravom slutimo da Džunejdu ni *1001 taqiyya*, ali svejednako ni tekija, ne bi sigurno, ali i plodotvorno utočište bilo pred naletom savremenih religijskih redukcionizama i distorzija. Na koncu, ako tako nije gdje su savremeni *džunejdi* u Bagdadu, ali i Medini, Meki, Kairu...? Ovo pitanje postaje još aktualnije ako naglasimo sljedeće Džunejdovo, a zapravo islamsko, samim time sufijsko temeljno načelo:

*...samo onaj može prijeći Put (ṭarīqa)
koji ide s Božjom Knjigom (al-Qur'ān) u svojoj desnoj
i Sunnom Svetog Poslanika u svojoj lijevoj ruci.⁴⁴*

Bilješke

- 1 Šejh Išraki Suhravardi, *Šapat Džibrilova krila...*, str. 270.
- 2 Tesavuf, sufijet, pa i sufizam počivaju na arapskoj riječi *šūf* – *vuna*. Prve generacije muslimana izuzetno posvećenih duhovnom životu ili interioriziranju islamskih vjerovanja i praksi, nosili su vunu odjeću. To je bio izraz njihove skromnosti. Vuna je, po svojoj prirodi, grublji materijal u odnosu na lan, a ta grubost na tijelu, koži ili prosto neudobnost koju sufija osjeti nije ništa doli podsjetnik, naravno na simboličkoj razini, odvojenosti od Boga, Voljenog. Istina, postojale su i drugačije interpretacije i etimološko-semantička bistrenja ovog pojma, ali danas niko ozbiljan ko se bavi ovom temom ne dovodi u pitanje navedeno kazivanje. Više o ovoj temi vidjeti u: Darko Tanasković, *Privlačne zagonetke sufizma*, str. 8-10.
- 3 El-Hudžviri, *Kešful mahdžub: Raskrivanje velova*, str. 55.
- 4 O omfalosu René Guénon bilježi:
„Грчка реч *ὀμφαλός* значи ‘пупак’, али означава, уопште узевши, и све оно што је средиште, и посебно, ‘главчину точка’; у санскриту, реч *nābhi* има подједнако та различита значења, тако је и са речима изведеним од истог корена у келтским и германским језицима, који се појављује у формама *nab* и *nav*. С друге стране, у велшком језику, реч *nav* или *naf*, која је очито идентична овим потоњим, значи ‘поглавар’, а односи се и на Бога. Дакле, ту је изражена идеја средишњег Принципа. Уосталом, ‘главчина’ има, у вези с тиме, сасвим посебан значај јер је точак свуда симбол Света који се окреће око једне утврђене тачке, симбол који стога треба упоредити са *свастиком*; али, у овој потоњој, кружница која представља појавност није оцртана, тако да је директно означено сâмо средиште: *свастика* није слика Света, већ пре слика акције Принципа у односу на Свет. Симбол *омфалоса* је могао бити постављен на место које је напросто било средиште одређене области, духовно средиште, уосталом, пре но географско, мада се у посебним околностима она могу поклапати; али, у том случају, та тачка је, за народ који је настањивао дату област, заиста била видљива

слика ‘Средишта Света’, баш као што и традиција својствена том народу није била друго до адаптација примордијалне традиције у форми која је највише одговарала његовом менталитету и његовим егзистенцијалним приликама.“ Рене Генон, *Краљ света*, стр. 78-79.

- 5 Bagdad je samo jedan u nizu gradova omfalosa u drevnim, predmodernim vremenima. Takve gradove poznaju gotovo sve kulture, bilo da su sjedilačke, polunomadske, pa čak i nomadske. Najpoznatiji su Jerusalem, Rim, Meka, ali i Memfis, Teba, Babilon (znakovitog imena: *Bab-ili* (akad.) – vrata nebeska/božanska), ili pak Agarta i dr. O povezanosti takovrsnih gradova s hramovima kao središtima Svijeta René Guénon piše sljedeće:

„Постојала је, наиме, у антици, нека врста свете или свештеничке географије, тако да положај градова и храмова није био произвољан већ одређен веома прецизним законима; могу се у том наслутити везе које су спајале ‘Свештеничку вештину’ и ‘краљевску вештину’ са вештином градитеља, као и разлози из којих су античка удружења познавала истинску иницијатичку традицију. Уосталом, између оснивања једног града и установљавања једне доктрине (или нове традиционане форме, прилагођавањем дефинисаним условима времена и места), постојала је таква веза да је онај први често био коришћен као симбол оног другог. Разуме се да су морале бити предузете посебне мере предострожности када се одређивало место неког града који је требало да постане град-матича читавог једног дела света; а имена градова, као и све оно што се приповеда о околностима њихова оснивања, заслужили би да буду пажљиво испитани са овог становишта.“ *Ibid.*, стр. 92-93.

Више о овој теми (град/храм – средиште свијета) видјети у раду Мирсеа Елиадеа (1907-1986) *Архитектура светог и симболизам* и: Мирча Елијаде, *Симболизам, свето и уметност*, стр. 169-202.

- 6 Abasidski halifat i dinastija vladala je iz Bagdada od 750. do 1258. godine. Usp. Filip Hiti, *Istorija Arapa...*, str. 268.
- 7 Hašimiju je dao sagraditi prvi abasidski vladar, Al-'Abbās (direktni potomak poslanika Muhammeda), na lijevoj obali rijeke Euftrat.

Hašimija je prozvana po pradjedu poslanika Muhammeda – Hašimu. Usp. Dr. Miroslav Brandt, *Srednjovjekovno doba povijesnog razvitka*, str. 376.

- 8 Sasanidi su perzijska dinastija koja je vladala od 226. do 651. godine nove ere. Njihova prijestolnica bila je Ktesifon, važan grad u kontekstu razvoja abasidskog Bagdada, koji je ležao četrdesetak kilometara sjeverozapadno: Bagdad je dobrano baštiniio sasanidsko-ktesifonsku kulturno-političku paradigmu. O sasanidskoj Perziji valja kazati da je bila iznimno trpeljiva u kontekstu različitih religiozno-duhovnih tradicija. Uz dominantni zoroastrizam prisutne su bile jevrejska, kršćanska i druge religiozno-duhovne tradicije. O trpeljivosti ovog carstva govori nam i dobro poznati podatak da je Hosroe I Anuširvan u svoje carstvo, napose prijestolnicu, udomio prognane neoplatonike nakon što je romejski (bizantski) car Justinijan 529. godine zatvorio drevnu filozofsku školu u Ateni – čuvenu Akademiju. Progon neoplatonika uslijedio je nakon Justinijanovog kodificiranja rimskog prava (Justinijanov Kodeks) u kojem je doveo u sklad zahtjeve kršćanskog morala (kako je taj moral tada shvaćan) s običajnim pravom helenizovanog Istoka. Shodno tadašnjoj dogmatskoj isključivosti kršćanstva, Justinijan lišava one koji ne pripadaju zvaničnoj veri svake pravne zaštite. Od doba Teodozija I, kako to kazuje jedan od najeminentnijih bizantologa Georgije Ostrogorski (1902-1976; napomenimo da je ovaj Rus godinama predavao historiju Bizantije na Beogradskom univerzitetu i da je bio osnivač Vizantološkog instituta SANU-a), nijedan vladar se nije toliko starao o hristijanizaciji Carstva i o suzbijanju neznaboštva. Upravo je ovo bila pozadina Justinijanovog zatvaranja Akademije i progona neoplatonika, a koji utočište nalaze u Perziji i na tom kulturnom području nastavljaju svoj rad, svejednako i nakon osvajanja Perzije od Arapa i pada sasanidske države. Navedeni progon, a potom udomljenje Akademije iz Atene išlo je sljedećim redom: iz Atene utočište nalaze kod nestorijanaca u Edesi i Nusajbinu, potom u perzijski Ktesifon, na koncu u Bagdada. Dočim su članovi Akademije iz Aleksandrije utočište našli u sirijskoj Antiohiji, potom u perzijski Merv (Horasan), a preko Harrana su se i oni skrasili u Bagdad. Usp. Georgije Ostrogorski, *Istorija Vizantije*, str. 60-61; Hans Küng, *Islam...*, str. 432.

Jedan drugi povijesni događaj još jedared će izazvati bijeg učenjaka, ali i umjetnika iz Konstantinopolja. Godine 1453. nakon što su Osmanlije zauzele ovaj grad, došlo je, kako to kazuje njemački teolog Hans Küng (1928-2021), do *bijega velikog broja grčkih učenjaka iz Bizanta u Italiju*. Navedeno je potaklo kulturni razvoj zapadne Evrope: *Italija doživljava quattrocento – fiorentinsku ranu renesansu (oko 1420.-1450.)* – vođstvo u Evropi u oblasti kulture i umjetnosti. Dolazi do onoga što se naziva *rinascimento* – obnova, renesansa, preporod. Nadalje, Hans Küng izvrsno zaključuje: *Za muslimane, naviknute na pobjede (uspjehe u malom džihadu, op.a.), ovo je trebalo biti upozorenje da se svjetska povijest ne odlučuje samo na ratištima, već i u laboratorijama i ateljeima pronalazača, inženjera i umjetnika, te u nižim i višim školama*. Ili kazano jezikom tradicionalnog islamskog diskursa: nema napretka bez idžtihada, tj. velikog džihada koji se vodi protiv vlastitog neznanja, umišljenosti, uskogrudnosti, oholosti... Navedena migriranja učenjaka iz Konstantinopolja na prostor današnje Italije na koncu će iznjedrili *osnivanje nove platonске Akademije (1459) od strane Marsilija Ficina*. Ne preostaje nam ništa nego da ovu podulju bilješku završimo riječima Winstona Churchilla (1874-1965): „Historija se ponavlja, ali svaki put sve više košta.“ Usp. Hans Küng, *Islam...*, str. 618-619.

- 9 Filip Hiti, *Istorija Arapa...*, str. 271-272.
- 10 Romejska prijestolnica Konstantinopolj (Carigrad), pogotovo ne neka prijestolnica na Zapadu u ovom kontekstu, a tokom srednjeg vijeka ne može Bagdadu biti *al pari*. O otvorenosti i mudrosti Bagdada da u razlikama, mnogolikostima vidi izraz Božje volje, možemo navesti i sljedeći podatak. Bagdad je u srednjem vijeku imao biblioteke s bibliotečkim fondom kakve bi bilo, veli Hans Küng, *u ono vrijeme uzaludno tražiti u zapuštenom papskom Rimu ili na dvoru franačkog Karla Velikog*. Ako treba pojasniti, reći ćemo: tekstovi, knjige iz različitih dijelova svijeta, tj. različitih kultura, jezika, svetopogleda nalazile su svoje mjesto na rafama bagdadskih biblioteka. Ipak ćemo ovdje, i to s golemim razlogom, kazati da maločas navedeno treba dobro uzeti s oprezom ukoliko Bagdad poredimo s kineskim kulturnim prijestolnicama. Hans Küng, *Islam...*, str. 412, 420. i 593.

- 11 Knjigu *Džunejd Bagdadi: život i djelo* na bosanski jezik preveo je s engleskog Haris Dučić. Valja kazati da je ova knjiga, odnosno njen autor, Ali Hassan Abdel-Kader, u nizu mnogih autora koje je Dučić prevodio kod nas, a neki od njih su: Henry Corbin, Arthur J. Arberry, Martin Ling, Reza Shah-Kazemi...
- 12 Možda ovaj tekst i nije najprikladnije mjesto za ovo što želimo kazati, ali iskreno vjerujemo da može čitatelja pripremiti na oprez ukoliko pomisli tražiti drevni Bagdad na savremenim mapama, toposima, pa makar se zvali *Bagdadom*. Naime, od najranijeg dječaćkoga sjećanja, pa doslovno do danas, suočavan sam s iskustvom Bagdada moga oca, i to iz vremena prve polovine 80-ih XX stoljeća, ili iz vremena tzv. *Iransko-iračkog rata* (1980-1988). Prvi susret, mog oca, s Bagdadom bilo je dobrano razočarenje. Slike o Bagdadu koje je gradio tokom studija Orijentalistike, a posebno slušajući predavanja glasovitog turkologa Nedima Filipovića (1915-1984), najprije na predavanjima iz *Islamske civilizacije*, slike su koje mladi orijentalista, prevoditelj, nije mogao prepoznati na licu Bagdada početkom 80-ih – naprotiv. Razorni rat između dva bliska kulturno-povijesna prostora, savremenog Iraka i Irana, a potom niz drugih ratova koji su uslijedili, a tinjaju i dan-danas iračkim prostorom dobrano su doprinijeli da i ono malo ostataka drevnog Bagdada, *reliquiae reliquiarum*, bude zbrisano s lica zemlje. Možda je to razočarenje, kasnije sam sebi objašnjavao, jedan od glavnih razloga zašto otac nema nijedne osobne fotografije iz Bagdada – makar i ne imao foto-kameru! Oprostite na, možda, odveć intimnoj digresiji.
- 13 Ovu, ipak bitnu razliku između islamske i kršćanske duhovnosti prepoznaje i naglašava kršćanski teolog Hans Küng, te s tim u vezi on piše: „Od samih početaka – pored svih doktrinarnih razlika – postojala je i jedna strukturalna razlika između islamskih i kršćanskih redova, koja se ne može previdjeti, a koja je imala ozbiljne posljedice. Islam ne poznaje, makar u teoriji, ni samostane niti redovništvo (manastire – monaštvo); neženstvo – celibat ne smatra idealom, prema samom Poslaniku i većina sufija, osim izuzetaka, bili su oženjeni i imali velike porodice. Dakle, sufije nisu celibatni klerici, nego kao oženjeni i porodični obavljaju razna zanimanja, posebno je sufizam aktivan među često omalovažavanim zanatlijama. Primjena kršćanskih termina kao 'konvent' ili 'samostan/

manastir' za sufijske centre, može lahko izazvati pogrešan utisak.“
Hans Küng, *Islam...*, str. 550.

- 14 O položaju i ulozi žene u okrilju sufizma, a posebno onog institucionalnog, tj. tarikata, još se ne govori dovoljno. Ako je riječ o ženi u kontekstu tarikata, onda nema nikakve dvojbe i ne smije se prešutjeti činjenica da ona nikada i nigdje nije bila ravnopravna u odnosu na muškarca – ravnopravna u smislu modernog i savremenog shvatanja, ali i poštovana onako kako su poštovane žene, posebno one posvećene islamskoj duhovnosti u prvim stoljećima islamskog kalendara, ili u prvim generacijama muslimana. Primjeri koje bismo mogli navesti kao opozit kazanom u pravilu su slučajevi gdje žena, kao članica tarikata, jeste jednovremeno pripadnica višeg društvenog staleža – dvora najčešće. O ženama nižih društvenih staleža, a koje su bile pripadnice tarikata, znamo jako malo, a i ono što znamo više nam kazuje o njihovom uistinu teškom, neravnopravnom položaju u izrazito patrijarhalnom društvu. Nama najbliži i najbolji primjer kazanom jeste položaj žene u tarikatima u kontekstu bosanskog sufizma. S tim u vezi, vrijedno je pogledati rad Muhameda Hadžijahića, *Badžijanije u Sarajevu i Bosni*, u kojem nedvojbeno prepoznamo tegoban položaj žene, dervise – sufijke, *badžijanije*. O teškom položaju žena, dervisa, kazuju nam primjeri nekad glasovitih, a danas zaboravljenih Sarajki Đulbađe (XVIII st.) i Merdžan-kadune (XVII st.), a koje su stekle evlijaluk – svetost. Obje dervise imale su muževe notorne pijanice i zlostavljače, a njihova trpeljivost spram muževljevog terora koristila se, kako s pravom zaključuje M. Hadžijahić, s pozicije *supremacije muškaraca nad ženom* (Muhamed Hadžijahić, *Badžijanije...*, str. 120-121). Istina, situacija je mnogo bolja kada govorimo o položaju i značaju žene, sufijke, u vremenima prije nego što je sufizam institucionaliziran kao tarikati (prvi tarikati osnivaju se u XIII st.; Sedad Dizdarević, *Tesavvuf i društveni kontekst*, str. 48). S tim u vezi možemo prepoznati nemali broj značajnih sufijki, kao što je Rābī'a al-'Adawiyya, ili pak šejhije, Fatima iz Kordobe i Jasmina iz Maršena, pred kojima se duhovno oblikovao i stasavao Ibn 'Arabi (Ibn el-'Arebi, *Sufije Andaluzije*, str. 17). Shodno navedenom, s pravom bismo se mogli zapitati nije li previsoka cijena plaćena za institucionaliziranje sufizma, a *vis-à-vis* položaja žene u tarikatu? Tim više ovo naše pitanje dobija na težini ako se prisjetimo jednog kazivanja, osobito

prisutnog u Bosni, a koje nam bilježi Seid Mustafa Traljić (1915-1983), a ono glasi: *Pričaju da žena može postati evlija* (sveta, op.a.) *za 40 dana, a muškarac ne može ni za 40 godina.* (Cit. prema: Muhamed Hadžijahić, *Badžijanije...*, str. 121) Za kraj valja kazati da slučajevi zlostavljanja žena, sufijki, od njihovih muževa donekle imaju svoj pandan, ovdje treba biti veoma oprezan, u situacijama kada supru-ga zlostavlja muža, a koji je sufija: dobro poznat je primjer Hasana Hrkanija o kojem nam piše u *Mesneviji* Jalāl al-Dīn Rūmī (Cit. prema: Muhamed Hadžijahić, *Badžijanije...*, str. 130). Ipak, moramo naglasiti da su primjeri kao što je potonji, doslovno izuzeci. Više o ovoj temi pogledati sljedeća djela: Margaret Smith, *Rabija: život i djelo Rabije i drugih žena sufijki u islamu*; Annemarie Schimmel, *Mystical dimensions of Islam*, str. 426-435; Sabina Voloder-Strinić, *Badžije: pobožne muslimanke*. Dužni smo, kod kritičkog osvrtu na tarikati kazati i sljedeće. Nema nikakve sumnje da su pojedini tarikati, tj. institucionalni oblici sufizma, nerijetko bili sljubljeni s dvorom, vladajućim establišmentom. Upravo takvi tarikati su ono što će Henri Laoust nazvati *legalističkim sufizmom*, a koji se pokazao kao *blokirajući faktor za islam*, i to zato što je bio izrazito nenaklonjen novim historijskim okolnostima, a samim time je gušio sve druge razvojne procese, tj. idžtihad. Usp. Hans Küng, *Islam...*, str. 591.

- 15 U okrilju sufizma poznat je tarikati (red) beктаšija u kojem je celibat *praktikovala samo jedna neznatna grupa*. Riječ je o proćelnicima (šejhovima) beктаšijskih tekija, ali i o dervišima koji su živjeli u tekijama – napominjemo da je celibat u ovaj sufijski red uveo Balim Sultan u XVI stoljeću. Naglašavamo da je beктаšijski tarikati bio dominantan na prostorima osmanske države, i to posebno na onim prostorima na kojima su muslimani dolazili u blisku interakciju s kršćanima, baštinicima bizantske kulturno-duhovne tradicije. Upravo ta preplitanja dvije duhovne tradicije, islamske i kršćansko-pravoslavne, po mnogima će biti ključan momenat u usvajanju prakse celibata u beктаšijskom sufijskom redu. Na koncu, nije nepoznata činjenica da su mnogi pripadnici ovog tarikata, u većini slučajeva, prve generacije koje su s kršćanstva, napose pravoslavlja, *prešle* na islam, ili su djeca roditelja koji su prihvatili islamsku religiozno-duhovnu tradiciju, a pri tome im je kršćanstvo, pravoslavlje i bizantska kultura i dalje snažno kulturno-duhovno zaleđe. Usp.

Džemal Čehajić, *Derviški redovi...*, str. 158. i 173; Hans Küng, *Islam...*, str. 550; Jasna Šamić, *Mistika i „mistika“*, 168-169.

- 16 O ovoj temi iz islamske perspektive Frithjof Schuon piše: „Ako je monaštvo definirano kao ‘povlačenje za Boga’, te ako je njegov univerzalan i međureligijski karakter priznat na osnovu toga da je žeđ za nadnaravnim u prirodi normalnog čovjeka, kako tu definiciju primijeniti u slučaju duhovnikâ koji su muslimani i koji se ne povlače iz društva, ili onih koji su budisti i to čine, ali, kako izgleda, ne znaju za predstavu Boga? Drugim riječima – ukoliko je u pitanju islam – kako može biti duhovnosti u religiji koja odbacuje monaštvo, ili opet, zašto je monaštvo isključeno iz religije koja ipak posjeduje misticismizam, asketske discipline i kult svetaca? Na to moramo odgovoriti da važan *raison d’être* islama jest upravo mogućnost ‘društva-samostana’, da tako kažemo: to jest, islam stremi tome da kontemplativni život prenese u sâm okvir društva kao cjeline; on uspijeva ozbiljiti, unutar tog okvira, uslove strukture i ponašanja koji dopuštaju kontemplativnu osamu u samom središtu svjetovnih aktivnosti. Treba dodati da, za muslimana, ono što odgovara samostanu jest prije svega inicijacijska pripojenost bratstvu i potčinjenje – *perinde ac cadaver* – duhovnome učitelju, kao i prakticiranje dodatnih molitvi sa bdjenjem i postovima; izolirajući element s obzirom na svjetovnjake jest strogost u vršenju *sunne*; a ta strogost – kojoj u muslimanskoj zemlji okolno društvo ne bi ni pomislilo da se uprotivi – praktično je, dakle, ravna zidovima manastira. Istina je da se derviši okupljaju u njihovim zavijama (ili tekijama, op.a.) povodom skupnih praksi i povlače se u njih katkad i nekoliko mjeseci; rijetki tamo žive i posvećuju cijeli svoj život molitvi i službi šejhu; no rezultat nije monaštvo u strogom smislu, usporedivo s onim kršćana ili budista. U svakom slučaju, ono čuveno ‘nema monaštva u islamu’ (*lâ rahbâniya fi’lislâm*) zapravo znači ne da se kontemplati ne smiju povlačiti od svijeta nego, naprotiv, da svijet ne smije biti povučen od kontemplatâ; suštinski ideal monaštva ili pustinjaštva, naime askeza i mistički život, niukoliko nije doveden u pitanje.“ Frithjof Schuon, *Ka drevnim svjetovima*, str. 167-168.

Na kraju valja naglasiti da rijetku prisutnost neženstva u islamskoj duhovnosti, sufizmu, nikako ne smijemo dovoditi isključivo u vezu s preplitanjem islama i kršćanstva. S tim u vezi jedan će

glasoviti sufija, spomenut na početku našeg teksta, Al-Hujwiri preporučivati neženstvo i apstinenciju u braku. Bez sumnje, navedeno nema nikakve veze s kršćanskim duhovnim, monaškim, redovničkim praksama. U konkretnom slučaju Al-Hujwirijevo neženstvo i preporuku apstinencije u braku prije bi mogli prepoznati kao utjecaj duhovnih tradicija koje su stoljećima pulsirale Indijskim potkontinentom (vedantom, budizmom...) – ipak, takovrsna prepoznavanja treba uzimati veoma oprezno, unatoč tome što su veoma privlačna i nude se kao posve logičan slijed. Usp. Hans Küng, *Islam...*, str. 550; bilješka 915.

- 17 Usp. Olga Zirojević, *Islamizacija na južnoslovenskom prostoru...*, str. 11.
- 18 Abdulah Škaljić, *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, str. 404.
- 19 Henry Corbin (1903-1978) ističe da je Džunejd Bagdadi rođen u Nihavandu. Usp. Henry Corbin, *Historija islamske filozofije*, str. 212.
- 20 Teufik Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik*, str. 2761.
- 21 Više o duhovnom viteštvu vidjeti u: Edin Urjan Kukavica, *Antropologija futuvveta: futuvvet iznutra*.
- 22 Cit. prema: Rihard Hartman, *Tarikat – put sufija po Al-Kušajrijevom tumačenju*, str. 112; neznatno modificirao R. Ibrović.
- 23 Nema nikakve sumnje da je Džunejd bio gnostik, a s tim u vezi možemo navesti sljedeće njegove riječi:
Kada bih znao da ispod nebosvoda postoji znanost plemenitija od one u koju su uronjeni tragatelji za spoznajom, bavio bih se jedino njome i tražio bih najprijemčiviji put da je steknem.
Cit. prema: Šejh Išraki Suhravardi, *Šapat Džibrilova krila...*, str. 154.
- 24 Cit. prema: Seyyed Hossein Nasr, *Islamska filozofija od postanka do danas*, str. 86, fusnota 39.
- 25 Mnogi islamolozi, orijentalisti, kao npr. Max Horten ili И. С. Брагинский isticali su tezu da je sufizam, osobito onaj kojeg je baštinió Džunejd posljedica spajanja muslimanske doktrine sa indijskim panteizmom i zoroastrijanskim dualizmom. Usp. I. S. Braginski, *Vlast srca*, str. 148.

Na tragu M. Hortena bio je i *naše gore list* Čedomil Veljačić (1915-1997). Usp. Čedomil Veljačić, *Razmeda azijskih filozofija*, str. 386-387.

- 26 U ovoj bilješci želimo naglasiti da ništa u ljudskoj povijesti, ma koliko bilo blistavo, nije bez svoje suprotnosti. Zapravo, kada kazujemo o srednjovjekovnom Bagdadu, prije svega, posmatramo širi kulturno-povijesni kontekst. U tom smislu Bagdad uistinu jeste prostor u kojem je čovjek našao najviše slobode za mnogolika manifestiranja Duha. To nikako ne znači da i u takvom Bagdadu nema krvi nevinih ili da u njemu nema zla – ima, i možda to zlo biva još upečatljivije, upravo zato što je u gore naznačenom kontekstu. Mogli bismo navoditi niz primjera koji ukazuju na uskogrudnost ili isključivost političkih, odnosno vjerskih vlasti. Činjenica da su Abasidi doživjeli politički, kulturni i svaki drugi vrhunac u vrijeme vladavine halife Hārūna ar-Rashīda (786-805) nešto je što će gotovo svi povjesničari naglasiti. Unatoč tome u VIII i IX stoljeću možemo naći masu primjera koji će ukazati i na mnogoliko zlo, a koje pritišće abasidsko društvo, pa i samu prijestolnicu Bagdad. Ako navedemo činjenicu da je prva svojevrсна „inkvizicija“ (*miḥna*) u povijesti islamskih društava bila upravo u vremenu Abasida, i to za vrijeme halife Al-Ma'mūna (IX stoljeće), dovoljan je razlog za oprez e kako ne bismo zapali u romantiziranje, idealiziranje. A navedimo da je *miḥna* zapravo bio progon muslimana, napose pravnih učenjaka (kadīja), koji se nisu slagali s novim mutezilitskim učenjem po kojem je riječ Božja, Kur'an, stvorena, a ne vječna – što je dominantno učenje u povijesti islama: ovo nasilno i „inkvizicijsko“ nametanje novog vjerovanja da je Kur'an stvoren jednim djelom je izraz težnje halife Al-Ma'mūna da nametne svoje pravo na zakonodavni apsolutizam. Istina, većina savremenih povjesničara kazuje o „inkviziciji“, prevodeći tako riječ *miḥna*, a što je po našem mišljenju neadekvatan prevod između ostalog i zato što taj termin ima niz asocijacija s onim što se dešavalo u evropskoj srednjovjekovnoj, a napose novovjekovnoj povijesti, a što nema nikakve sličnosti, pogotovo ne istosti s *miḥnom*. Zato naglasimo da je abasidski dvor sve kadīje koje se nisu slagale s novim učenjem svrgavao s položaja, a neki su završavali u zatvoru ili su bili, na koncu, ubijani poslije progona. Usp. Dr. Miroslav Brandt, *Srednjovjekovno doba povijesnog razvitka*, str. 373-379; Henri Laoust, *Vjerske podjele u islamu*,

str. 105; *Oksfordska historija islama*, str. 38. i 256.

- 27 Pred svojim daidžom, a prije svega šejhom Al-Saqāṭijem Džunejd je učio pedeset godina – bio je njegov murid. Usp. Šejh Iśraki Suhravardi, *Šapat Džibrilova krila...*, str. 263.

Al-Hujwīri u svom djelu *Kashf al-mahjūb (Raskrivanje velova)* bilježi sljedeće o njima:

„Jednog dana Sari je upitan da li stupanj učenika može biti veći od stupnja njegovog učitelja. On je odgovorio: ‘Da.’ Ovdje je dokaz tome: Džunejdov stupanj je veći od moga. Poniznost, skromnost i oštromnost potakla je Sarija da kaže nešto ovako.“

Alija ibn Osman ibn Alija el-Džulabi el-Gaznevi el-Hudžviri, *Kešful mahdžub: Raskrivanje velova*, str. 145.

- 28 Henry Corbin, *Historija islamske filozofije*, str. 212.

- 29 Teofanična kazivanja kod sufije, općenito kod mistika *nastaju u stanju neobuzdanog ljubavnog zanosa*. Šejh Iśraki Suhravardi, *Šapat Džibrilova krila...*, str. 275.

- 30 Rešid Hafizović, *Temeljni tokovi sufizma*, str. 76; Žorž Anavati, *Borba za opstanak*, str. 68.

Drugi autori će kazati da je Džunejd zagovarao načelo strpljenja (sabura) naspram opijenosti (sukr). Usp. M. Hamiduddin, *Sufije*, str. 355.

- 31 Ovdje je važno naglasiti da je Džunejd, ako ne prvi, sigurno među prvima u okrilju islamske duhovnosti, sufizma, a na temelju islamskih konstitutivnih vrela i naučavanja utemeljio, a potom i formulirao sufijsko učenje o *uzašašću i sjedinjenju s Načelom (unio mystica)*. Ovo učenje je temeljio na preegzistentnom savezu između Boga i duša (*al-miṭāq*).

Usp. Rešid Hafizović, *Temeljni tokovi sufizma*, str. 76.

O ulozi i golemom značaju preegzistentnog saveza u Džunejdovom učenju govori i sljedeće kazivanje njemačkog orijentaliste perzijskog porijekla Navida Kermanija (r. 1967), a koji se poziva na Kašānija:

„Kada je Al-Ġunayd upitan radi čega dostojanstveni i ozbiljni ljudi mogu iznenada pasti u ekstazu kad čuju neki lijep glas (glas učenja Kur’ana, op.a.), on odgovori da je to upravo zato jer razabiru slatku

pramelodiju božanskog praugovora, kad je Bog pitao Ademovu djecu: 'Jesam li Ja vaš Gospodar?' (a-lastu bi-rabbikum) a oni rekoše: 'Da, mi ti to svjedočimo.*' Dražest tog govora i milina te riječi ostala je u slušnim organima duša."

S pravom Kermani veli da ovo *podsjeca na Platona, tj. na Sokratov govor u slavu Erosa, u Fedru*, a griješi kada veli da je to *pod utjecajem neoplatonskih ideja...* O ovakvim sličnostima i istostima rekli smo ranije da: „Vjetar, kao i Duh, puše gdje hoće...“ Navid Kermani, *Bog je lijep...*, str. 508.

*Kur'an, 7:172.

- 32 Šejh Išraki Suhrevardi, *Šapat Džibrilova krila...*, str. 154.
- 33 Mnogi su islamski mistici, sufije, pri slušanju Kur'ana zapadali u ekstatični zanos. Jedne prilike pitali su Džunejda zašto on nema takva ekstatična ponašanja, a on je odgovorio: „Kur'an je riječ Božija i teško ga je shvatiti.“ Navid Kermani, *Bog je lijep...*, str. 152.
- 34 Rešid Hafizović s pravom će kazati sljedeće *vis-à-vis* učitelja i učenika: Džunejd je kao najuravnoteženiji i najodmjereniiji sufija, ipak *duhovno formirao najparadoksalniji i najtragičniji lik u povijesti sufizma, čuvenog sufijskog stradalnika* Halladža. Rešid Hafizović, *Temeljni tokovi sufizma*, str. 76.
- 35 Cit. prema: Šejh Išraki Suhrevardi, *Šapat Džibrilova krila...*, str. 180.
- 36 Vrijedno je navesti da je Džunejd bio šejh, duhovni učitelj i vodič Mensuru Halladžu. Unatoč tome, oni predstavljaju svojevrsne krajnosti u okrilju bagdadske sufijske škole – krajnosti u kontekstu manifestiranja duhovnih spoznaja, iskustava. Usp. Žorž Anavati, *Borba za opstanak*, str. 68.
- 37 Šejh Išraki Suhrevardi, *Šapat Džibrilova krila...*, str. 267-270.
- 38 *Ibid.*, str. 14
- 39 Usp. M. Hamiduddin, *Sufije*, str. 355
- 40 *Kur'an, 27:88
Navid Kermani, *Bog je lijep...*, str. 476; boldirao R. Ibrović.

Naglašavamo da završno kazivanje Kermanija, *umro dok je učio Kur'an*, zapravo znači da je umro od ljepote Teksta – Boga samog. Više o tome vidjeti u netom prevedenoj knjizi kod nas (Navid Kermani, *Bog je lijep...*), a koja na briljantan način ukazuje na fasciniranost svetim Tekstom (Kur'anom), tj. njegovom Ljepotom kod prvotnih generacija muslimana, ali i kasnijih sufija, mistika.

- 41 Džejs Džordž Frejzer, *Zlatna grana...*, str. 24-48.
- 42 Navid Kermani, *Bog je lijep...*, str. 510. O slojevitom simbolu košulje u Kur'anu, ali i o njegovom bistrenju kod mnogih kur'anskih komentatora pogledati tekst Enesa Karića, a koji je natuknica u *Prilozi za enciklopedijski leksikon Kur'ana*. Usp. <https://www.preporod.com/index.php/duhovnost/leksikon-kur-ana/k/250-kosuljal-qami> (pristupljeno 31.05.2024).
- 43 Cit. prema: Čedomil Veljačić, *Razmeđa azijskih filozofija*, str. 391; boldirao R. Ibrović.
- 44 Cit. prema: M. Hamiduddin, *Sufije*, str. 355.

Literatura

1. Abdulah Škaljić, *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, treće izdanje, Svjetlost, Sarajevo, 1966.
2. Alija ibn Osman ibn Alija el-Džulabi el-Gaznevi el-Hudžviri, *Kešful mahdžub: Raskrivanje velova*, preveli O. Jerlagić, E. Tanović i A. M. Bevrnja, Press Orijent international, Paris, Sarajevo, Istanbul, Damascus, godine izdanja nije navedena.
3. Annemarie Schimmel, *Mystical dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
4. Čedomil Veljačić, *Razmeđa azijskih filozofija*, knjiga druga, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1978.
5. Darko Tansković, *Privlačne zagonetke sufizma*, u: *Sufizam*, priredili Darko Tanasković i Ivan Šop, Prosveta, Beograd, 1981.
6. Dr. Miroslav Brandt, *Srednjovjekovno doba povijesnog razvitka*, knjiga prva, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1980.
7. Džejms Džordž Frejzer, *Zlatna grana: proučavanje magije i religije*, preveo Živojin V. Simić, Ivanišević, Beograd, 2003.
8. Džemal Čehajić, *Derviški redovi u jugoslavenskim zemljama sa posebnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu*, Orientalni institut u Sarajevu, posebno izdanje, XIV, Sarajevo, 1986.
9. Edin Urjan Kukavica, *Antropologija futuvveta: futuvvet iznutra*, Sarajevo, 2011.

10. Filip Hiti, *Istorija Arapa: od najstarijih vremena do danas*, s engleskog preveo Petar Pejčinović, Veselin Masleša, Sarajevo, 1967.
11. Frithjof Schuon, *Ka drevnim svjetovima*, priredio i s engleskog preveo Emir Pekmez, DES, Sarajevo, 2005.
12. Georgije Ostrogorski, *Istorija Vizantije*, Naučna KMD, Beograd, 2017.
13. Hans Küng, *Islam: prošlost, sadašnjost, budućnost*, s njemačkog na bosanski preveo Avdija Alibašić, Dobra knjiga, Sarajevo, 2023.
14. Henri Laoust, *Vjerske podjele u islamu. Uvod u proučavanje islamske religije*, preveo iz francuskog Tarik Haverić, Rabic, ECLD, Sarajevo, 2004.
15. Henry Corbin, *Historija islamske filozofije*, s francuskog preveo dr. Nerkez Smailagić, IP „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1977.
16. Ibn el-'Arebi, *Sufije Andaluzije*, s engleskog preveo Omer Jerlagić, izdavač Omer Jerlagić, Sarajevo, 2005.
17. I. S. Braginski, *Vlast srca*, u: *Sufizam*, priredili Darko Tanasković i Ivan Šop, Prosveta, Beograd, 1981.
18. Jasna Šamić, *Mistika i „mistika“*, Plima, Cetinje, 2010.
19. Margaret Smith, *Rabija: život i djelo Rabije i drugih žena sufijki u islamu*, prevela s engleskog Behija Mulaosmanović-Durmišević, Bemust, Sarajevo, 1999.
20. Мирча Елијаде, *Симболизам, свето и уметност*, превела с енглеског Дубравка Алић, Гутенбергова галаксија, Крушевац, 2006.
21. M. Hamiduddin, *Sufije*, u: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I, sa engleskog preveo Dr. Hasan Sušić, August Cesarec, Zagreb, 1990.
22. Muhamed Hadžijahić, *Badžijanije u Sarajevu i Bosni*, u: *Anali GHB*, knjiga VII-VIII, Sarajevo, 1982.
23. Navid Kermani, *Bog je lijep: estetski doživljaj Kur'ana*, s njemačkog preveo Sulejman Bosto, El-Kalem, Sarajevo, 2023.

24. *Oksfordska historija islama*, priredio John L. Esposito, prijevod Ahmed Alibašić Et Al., Selsebil, Zagreb, 2005.
25. Olga Zirojević, *Islamizacija na južnoslovenskom prostoru. Konvertiti: kako su se zvali*, Srpski genealoški centar, Beograd, 2012.
26. Рене Генон, *Краљ света*, превели Маја Чалија и Светислав Бајић, Укронија, Београд, ММVII
27. Rešid Hafizović, *Temeljni tokovi sufizma*, Bemust, Sarajevo, 1999.
28. Sabina Voloder-Strinić, *Badžije: pobožne muslimanke*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2017.
29. Sedad Dizdarević, *Tesavvuf i društveni kontekst: studije o tesavvufu i istaknutim misticima*, CNS, Sarajevo, 2019.
30. Seyyed Hossein Nasr, *Islamska filozofija od postanka do danas, s engleskog preveo Rusmir Šadić*, Centar za kulturu i edukaciju „Logos“, Tuzla, 2018.
31. Šejh Išraki Suhrevardi, *Šapat Džibrilova krila: simboličke pripovijesti s komentarom*, s perzijskog prevela i priredila Mubina Moker, Fondacija „Baština duhovnosti“, Mostar, 2024.
32. Teufik Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik*, II, Izvršni odbor Udruženja Ilmije u SRBiH, Sarajevo, 1973.
33. Žorž Anavati, *Borba za opstanak*, u: *Sufizam*, priredili Darko Tanasković i Ivan Šop, Prosveta, Beograd, 1981.
34. <https://www.preporod.com/index.php/duhovnost/leksikon-kurana/k/250-kosulja-al-qami>

