

ORIJENTALNI INSTITUT U SARAJEVU

PRILOZI
ZA ORIJENTALNU FILOLOGIJU

XVIII—XIX/1968—69.

SARAJEVO
1973

ORIJENTALNI INSTITUT U SARAJEVU

XVIII—XIX

1968—69

PRILOZI

ZA ORIJENTALNU FILOLOGIJU

Urednik

Dr HAZIM ŠABANOVIĆ

Članovi redakcije

Dr AVDO SUČESKA, Dr TEUFIK MUFTIĆ, Dr ADEM HANDŽIĆ
i SALIH H. ALIĆ

Sarajevo, 1973

Radovi i prikazi, koji se objavljuju u ovom dvobroju, primljeni su dok je još pokojni Hazim Šabanović bio glavni i odgovorni urednik ovih *Priloga*. Neke od ovih radova on je brzo pregledao, za većinu drugih je znao, ali zbog bolesti i kasnije nenadne smrti na žalost nije stigao da obavi posljednju redakciju tih radova. Nova redakcija obavila je tu dužnost, priredila i predala te radove u štampu, bez ikakvih promjena u sistemu i organizaciji *Priloga*. U znak priznanja i velike žalosti za pokojnim Hazimom Šabanovićem i ovaj dvobroj *Priloga* izlazi pod njegovim uredništvom.

Nova Redakcija *Priloga*

Odgovorni urednik
Dr AVDO SUĆESKA

Sekretar redakcije i korektor
FEHIM NAMETAK

R E V U E
DE PHILOGIE ORIENTALE

Rédacteur

Dr HAZIM ŠABANOVIĆ

Les membres de la rédaction

Dr AVDO SUČESKA, Dr TEUFİK MUFTIĆ, Dr ADEM HANDŽIĆ
et SALIH H. ALIĆ

Sarajevo, 1973



Dr. H. H. H. H.

IN MEMORIAM

Dr HAZIM ŠABANOVIĆ

(1916 — 1971)

Dvadeset drugog marta 1971. godine iznenada je preminuo Hazim Šabanović, naučni savjetnik Orijentalnog instituta u Sarajevu. Smrt ga je zatekla u Carigradu, gdje je neumorno tragao za novim podacima u carigradskim bibliotekama i arhivima za svoje najveće, moglo bi se reći životno, djelo *Književnost bosanskih Muslimana na orijentalnim jezicima*, koje nije stigao da potpuno završi.

Hazim Šabanović je rođen 11. januara 1916. godine u Porječanima, nedaleko od Visokog. Srednju školu s ispitom zrelosti završio je 1935. godine, a diplomirao je na Višoj šerijatskoj školi u Sarajevu 1940. godine. Po završenom školovanju, služio je kao prefekt srednjoškolskog internata do jeseni 1941. godine, zatim kao sudski pripravnik do jeseni 1942. godine, kada je premješten u Zemaljski muzej u Sarajevu, gdje je služio kao kustos-pripravnik do kraja 1945. godine. Istovremeno je predavao arapski i turski jezik na srednjim školama. Zatim je služio u Gradskom narodnom odboru u Sarajevu i radio na uređenju Arhiva grada Sarajeva do 1948. godine, kada je premješten na Pravni fakultet sa zadatkom da prikuplja i obrađuje turske izvore za pravnu istoriju, gdje je ostao do 1950. godine. Tada je osnovan Orijentalni institut u Sarajevu, u kome je imenovan za šefa Lingvističko-književnog odsjeka. U julu 1952. godine izabran je za naučnog saradnika Instituta. U jesen 1953. godine dodijeljen je na rad Filozofskom fakultetu u Beogradu, gdje je do 1957. godine predavao turski jezik i diplomatiku studentima istorije. Godine 1962. izabran je za naučnog savjetnika u kojem zvanju ga je zatekla pretrpana smrt. Izuzimajući vrijeme provedeno u Beogradu, bio je stalno načelnik Filološkog, kasnije Istorijskog odjeljenja Orijentalnog instituta i član redakcije *Priloga za orijentalnu filologiju*. Od 1958. godine je glavni, a od 1969. godine i odgovorni urednik tog časopisa. Istovremeno je bio i član redakcija *Monumenta Turcica* i *Posebnih izdanja Instituta*.

Dr Hazim Šabanović se počeo baviti naučnim radom 1935. godine. Njegov rad je mnogostran i raznovrstan. Spadao je među najplodnije naučne radnike u Jugoslaviji, a u svojoj struci i među najuglednije naučne radnike u svijetu. On je poznat kod nas i u svijetu naročito po svojim mnogobrojnim i značajnim radovima iz turkologije i istorije jugoslovenskih naroda za vrijeme osmanske vladavine. On je proučavao, obrađivao i izdavao raznovrsne turske izvore za istoriju jugoslovenskih naroda, proučavao život i rad znamenitih Musli-

mana našeg porijekla u Osmanskom carstvu, bavio se izučavanjem, organizacijom i uređenjem jugoslovenskih zemalja pod osmanskom vlašću, i obrađivao osmansko-turske historijsko-pravne institucije i islamsku kulturu u jugoslovenskim zemljama. Zahvaljujući svom velikom entuzijazmu, upornosti i marljivosti, on je objavio šest opsežnih i značajnih knjiga, te preko 130 manjih i većih studija, rasprava i članaka u mnogobrojnim domaćim i nekim poznatim stranim časopisima i drugim publikacijama, o kojima se stručna kritika uvijek najpohvalnije izražavala i koje su H. Šabanoviću donijele zasluženo priznanje naučnih krugova i odličnu reputaciju u zemlji i inostranstvu.

Ne ulazeći na ovom mjestu u podrobniji prikaz cjelokupnog naučnog opusa Hazima Šabanovića, što će biti svestrano osvijetljeno u *Spomenici*, koja se nalazi u pripremi, dovoljno je ukratko prikazati samo njegove četiri najznačajnije objavljene knjige da bi se dobila prava predstava o veličini i značaju naučnog doprinosa njihovog autora. To su: *Krajište Isabega Ishakovića* (izdanje Orijentalnog instituta u Sarajevu, 1965), *Turski izvori za historiju Beograda* (Arhiv grada Beograda, 1965), *Putopis Evlije Čelebije* (odlomci o jugoslovenskim zemljama — Veselin Masleša, Sarajevo 1967) i *Bosanski pašaluk* (Naučno društvo SR BiH, Sarajevo 1959).

Prve dvije knjige su prvorazredni historijski izvori na turskom jeziku, čije je proučavanje, obrađivanje i publikovanje bilo jedno od glavnih preokupacija H. Šabanovića, u čemu je on pokazivao pravo majstorstvo. Objavljivanje ovih izvora predstavlja složen i težak, ali isto tako vrlo značajan naučni rad. Ovim djelima Šabanović je dao najveći doprinos u izdavanju izvora ove vrste kod nas, a vjerovatno i u svijetu. U oba djela nisu dati samo dešifrovan tekst i prevod dotičnih izvora nego je izvršena i ubikacija i pružena su sva potrebna objašnjenja. Posebnu pažnju naučnih krugova probudila je Šabanovićeva opsežna studija o ovim izvorima, kao i opsežni terminološki i drugi komentari.

U nizu njegovih zapaženih djela jedno od najvrednijih je *Putopis Evlije Čelebije* (odlomci o jugoslovenskim zemljama). Proučavanjem, obradom i prevodenjem toga *Putopisa*, Šabanović se bavio skoro 15 godina. Rezultat toga rada je izdanje onih poglavlja ovog opsežnog djela koja se odnose na jugoslovenske zemlje. S obzirom na to da je taj period naše historije pod Turcima oskudan u izvorima, *Putopis* je od prvorazrednog značaja za stvaranje uvida u to doba. Šabanović se u ovom radu nije zadovoljio samo prevodenjem dijelova *Putopisa*, koji se odnose na naše zemlje, već je uz to dao vrlo opsežnu, kod nas do sada najveću studiju o Evliji Čelebiji i njegovom *Putopisu*. U toj studiji od širokog naučnog značaja izneseno je vrlo mnogo naučnih rezultata o životu i radu ovog svjetskog putnika. Šabanović je, među ostalim, tu dao po prvi put u nauci tačnu hronologiju putovanja Evlije Čelebije po našim zemljama, služeći se pri tom ne samo podacima koje pruža *Putopis* nego i čitavim nizom drugih značajnih izvora. Poseban značaj ovog djela imaju kritičke napomene, bilješke (preko 2.000) i terminološki komentari koje često predstavljaju prave male studije. Tu je Šabanović po prvi put u nauci kod nas obradio sve termine i razne institucije koji se spominju u ovom

Putopisu. Objašnjenja iz raznih oblasti nauke (istorije, geografije, književnosti itd.), uvodna studija i terminološki komentari predstavljaju prvorazredan doprinos na planu svjetske orijentalistike. Za ovo djelo H. Šabanović je 1968. godine dobio Šestoaprilsku nagradu grada Sarajeva.

Među najznačajnija Šabanovićeva djela spada *Bosanski pašaluk*, do sada je objavljen samo prvi dio, dok se drugi dio ovog djela nalazi u rukopisu. Do pojave ovog djela nije postojao nikakav sistematski prikaz administrativne podjele i uređenja ni jedne provincije Osmanskog carstva. Djelo je zasnovano na vrlo velikom broju prvorazrednih izvora i obimne literature i kao takvo predstavlja značajan doprinos nauci, a naročito poznavanju Bosne pod osmanskom vlašću, čija je najveća specifičnost u tome što je ona od osamdesetih godina XVI vijeka do kraja turske vladavine bila središte zasebnog bosanskog pašaluka.

Najveće svoje djelo *Književnost bosanskih Muslimana na orijentalnim jezicima* Šabanović nije stigao da potpuno završi. Želio je da tim djelom kruniše svoje stvaralaštvo, pa nije imao mira dok ne sakupi svaki podatak, bilo gdje da se nalazio, i da time učini ovo djelo monumentalnim. Na sreću, ostavio je iza sebe rukopis koji nije dospio da priredi za štampu, ali koji u glavnim svojim osnovama predstavlja dovršeno djelo. Ovo djelo sadrži bibliografske podatke za oko 170 pisaca, što pokazuje visoki stepen raznovrsnog stvaralaštva naših ljudi na orijentalnim jezicima (arapskom, perzijskom i turskom) kojima su oni ne samo vrlo dobro vladali već i stvaralački ih primjenjivali u svom naučnom i književnom stvaralaštvu koje ne zaostaje iza stvaralaštva najvećih autora koji su stvarali u okviru islamskog kulturnog kruga.

Svojim naučnim doprinosima H. Šabanović je duboko zaorao brazdu koja predstavlja putokaz i uzor mlađim pokoljenjima, naročito orijentalistima kako treba da se radi da bi se osjetile slasti dostignuća koje pravi naučni rad u sebi sadrži i nosi. Uvođenje mladih ljudi u tajne nauke bila je, takođe, jedna od odlika H. Šabanovića zbog čega će se mnogi sa ponosom sjećati svoga velikog učitelja.

Šabanović je bio darovit i vedar duh, ugodan sagovornik i sposoban uvijek da vedrim šalama i dosjetkama razveseli društvo u kojem se kretao, koje je volio i koje je njega cijenilo, uvažavalo i voljelo. Na žalost, malo je imao prilike da se u takvom ambijentu odmara, jer za odmor nije imao vremena sagorijevajući u radu. On je cijeli svoj vijek živio za rad i od rada, živio za nauku i od nauke za koju je tako reći i svoj život žrtvovao. Rad mu je bio osnovna svrha i smisao života, o čemu najrječitije govori i njegovo sveukupno djelo, čitava zbirka napisanih knjiga, rasprava i članaka. Svojim radom i naučnim doprinosom trajno je zadužio jugoslovensku i svjetsku nauku. Stoga njegova smrt predstavlja težak udarac, naročito za orijentalistiku i nenadoknadiv gubitak za nauku uopšte.

HAZIM ŠABANOVIĆ
BOSANSKI DIVAN*

Organizacija i uređenje centralne zemaljske uprave u Bosni pod
turskom vlašću do kraja XVII stoljeća

Uvodne napomene

Budući da su u uređenju i organizaciji Bosne u doba vladavine Osmanskog carstva postojale izvjesne specifičnosti, koje nisu bile karakteristične za ostale zemlje u okvirima toga carstva, i izvjesne privilegije koje su važile samo za ovu zemlju — to se dugo mislilo i govorilo da su se u Bosni u doba osmanske vladavine sačuvale mnoge ustanove i elementi društvenog i državnog uređenja srednjovjekovne Bosne.

Još je više bilo rašireno mišljenje, uostalom sasvim tačno, da je Bosna za vrijeme osmanske vladavine imala poseban položaj u Carstvu, ali je sasvim pogrešno shvatanje da su se te specifičnosti u položaju i uređenju Bosne zasnivale na poštivanju mnogih zatečenih ustanova od strane osmanskih sultana i na osobitim privilegijama koje je dobila ova zemlja od sultana — osvajača.

Ovdje se ne možemo detaljno upuštati u ispitivanje porijekla takvih shvatanja koja, po našem mišljenju, datiraju iz XVIII stoljeća, kada je bosansko plemstvo pomoću sistema malikana i čifluka došlo u mogućnost da u svoje ruke prigrabi svu ekonomsku snagu zemlje, a sa procesom slabljenja centralne vlasti i jačanjem ajana u provinciji bosansko plemstvo počelo da prigrabluje svu političku i vojnu vlast u zemlji u svoje ruke. Tada se između Porte, odnosno njenih predstavnika u Bosni, i domaćeg plemstva, kao i u međusobnim odnosima samog domaćeg plemstva, javljaju izvjesne pojave i težnje koje su mnogo podsjećale na stanje uoči propasti bosanske samostalnosti. Tada su nastala i shvatanja o posebnom položaju Bosne i u ranijem periodu osmanske vladavine, kao i shvatanje da taj poseban položaj počiva na poštivanju predturskih ustanova.

Nije potrebno posebno isticati da su takva shvatanja i mišljenja bila neosnovana i pogrešna. Neosnovanost takvih mišljenja istakao je

* Pokojni Hazim Šabanović predao je ovaj rad za *Priloge* još za svoga života. On je imao namjeru da uz ovaj rad priloži i dokumentaciju i druge bilješke, ali zbog nenadne smrti nije stigao da to učini. U njegovoj rukopisnoj ostavštini nisu pronađene nikakve bilješke koje se odnose na ovaj rad. On se objavljuje bez ikakvih promjena, osim što je dodat engleski rezime. Redakcija *Priloga*.

dovoljno jasno i ubjedljivo V. Čubrilović u svojoj studiji o porijeklu muslimanskog plemstva u Bosni, ukazujući da su Turci u Bosni, kao i u svakoj osvojenoj zemlji, sa svojom vlašću zavodili svoj poredak koji se „upravlja po načelima i zakonima potpuno različitim od srednjovjekovnih bosanskih vlasti. Kada zauzima Bosnu 1463. i zavodi u njoj svoju upravu Mehmed II postupa po istim načelima po kojima su uređene i druge zemlje, osvojene od njega ili od drugih sultana». »Uređenje Bosne neposredno poslije osvojenja pokazuje da se Mehmed II držao opštih načela pri organizovanju ove turske pokrajine i da nije Bosni dao nikakav poseban položaj u carstvu, zasnovanom na starom stanju stvari«.

Proučavanje upravnog uređenja Osmanskog carstva uopće, a bosanskog pašaluka posebno, dovodi nas do zaključka da su te tvrdnje sasvim tačne. Dolaskom turske vlasti, izvršene su i u Bosni, kao i u svakoj drugoj našoj pokrajini, mnoge krupne promjene kako u ekonomskom i kulturnom, tako i u državnom i društvenom uređenju. Tursko državno, društveno i ekonomsko uređenje znatno se razlikovalo od uređenja koje su oni zatekli u našim srednjovjekovnim državama. Osnovne osmanske upravne institucije u bosanskom pašaluku ne izdvajaju se i ne razlikuju u suštini od istih institucija u drugim turskim provincijama. Štaviše, bilo je osmanskih pašaluka u Evropi koji su imali znatno više specifičnosti u svom uređenju od Bosne.

Ukoliko pojedine turske pokrajine imaju u svom uređenju neke specifičnosti, one se nikada ne zasnivaju na principu naročitog poštivanja zatečenih ustanova niti na principu privilegija datih iznimno, nekoj provinciji iz posebnih obzira prema njoj, nego se one uvijek temelje na specifičnosti položaja i uloge koju je izvjesna provincija imala da odigra u službi Carstva kao cjeline.

To ukazuje na potrebu da se prouči upravno uređenje svakog pašaluka nekadašnjeg Osmanskog carstva, naročito s obzirom na eventualne specifičnosti u tome uređenju da bi se onda tek mogle jasno uočiti i razlikovati opće ustanove i pojave od specifičnih i posebnih.

Da se u nauci odavno povlače pogrešna mišljenja o načinu uređenja pojedinih turskih pokrajina, o posebnom položaju provincija koji nikad nije postojao, te da ta mišljenja do danas nisu ostala bez svojih predstavnika u nauci, razlog je, svakako, slabo poznavanje toga uređenja. Ovaj rad ima zadatak da, bar donekle, doprinese boljem poznavanju upravnog uređenja bosanskog pašaluka.

Prije nego što pređemo na prikazivanje pojedinih upravnih ustanova bosanskog pašaluka, potrebno je da se, bar u najkrupnijim potezima, osvrnemo na najbitnije karakteristike turskog državnog, društvenog i ekonomskog uređenja uopće i na društveno i ekonomsko uređenje Bosne pod osmanskom vlašću posebno.

Osmanski državni, društveni i ekonomski poredak se znatno razlikovao od poretka koji je dotle vladao u našim zemljama, pa su stoga s turskom vlašću i u Bosni nastale mnoge krupne promjene.

Bitna karakteristika turskog državnog poretka jeste strogo centralističko uređenje u sultanu oličene feudalno-teokratske monarhije

izrazito, vojničkog karaktera sa stalnim težnjama za jakom centralnom vlašću. U toj težnji država je uvijek nastojala da svi odnosi u njoj budu podvrgnuti strogoj kontroli centralne vlasti. To je ona ostvarivala ili težila da ostvari posredstvom svojih brojnih administrativnih organa. Zato je za razumijevanje osnovnih karakteristika turskog državnog poretka potrebno da se znaju i njegove upravne ustanove. Po tome se osmansko državno uređenje bitno razlikovalo od državnog poretka koji su Turci zatekli u našim feudalnim državama u kojima su vladaoći obično dijelili svoju vlast sa nizom pripadnika manje ili više moćnog plemstva.

Sa svojim državnim uređenjem Turci su u naše zemlje donijeli i svoje društveno uređenje, svoju vjeru, pravo i zakone, što se također bitno razlikovalo od društvenog uređenja, vjere, prava i zakona u našim srednjovjekovnim državama.

Tursko društveno uređenje bilo je regulisano muslimanskim pravom. Osnovna osobenost toga prava jeste u tome što ono potiče iz vjerskih zakona islama. Po tim zakonima su društveni i pravni položaj ljudi, njihove pravne i poslovne sposobnosti bile određene konfesionim momentom. Svi su podanici bili jednaki pred zakonom, svi su uživali punu pravnu zaštitu, ali su muslimani imali odlučnu prevagu u odnosu na nemuslimane. U tome leži jedna od osobenosti osmanskog društvenog uređenja. Hrišćani mogu imati autonomiju, mogu se pridržavati svojih građansko-pravnih običaja, mogu imati svoje lokalne i vjerske starješine, mogu ravnopravno učestvovati u ekonomskom i privrednom životu zemlje, ali ne mogu zauzimati nikakve više ni komandne položaje u državnoj administraciji, vojsci i sudstvu; za krivična djela odgovaraju po šerijatu i kanunu, šerijat reguliše i njihove pravne poslove sa muslimanima.

Značajnu promjenu u društvenom uređenju izazvala je druga osobenost osmanskog društva koja se sastoji u tome što se u tome društvu nije konstituisao staleški sistem u onakvom obliku kakav je taj istem imao u zapadnoevropskim i našim srednjovjekovnim zemljama. Islam ne priznaje nikakve klasne ni rasne razlike među ljudima. Zato u muslimanskom pravu nisu regulisana prava i privilegije koje uživaju predstavnici vladajuće klase. Tome pravu nisu poznati staleži slični plemstvu i svećenstvu kod drugih feudalnih država. Ali to ne znači da u osmanskome društvu nije bilo plemstva. Naprotiv; samo je osmansko plemstvo bilo isključivo vojničko plemstvo u koje je mogao dospjeti svaki podanik musliman, ako se istakne zaslugama za državu, naročito ratničkim. Plemićki naslov beg pripadao je samo predstavnicima vojnog reda.

I u ekonomskim odnosima Turci su rušili raniji domaći feudalni poredak i zavodili svoj oblik feudalizma, timarski sistem. Taj sistem je izgrađen na principu da osvojena zemlja pripada državi, miriji, (erazi miri), koja je ostavlja dotadanjim ratarima koje ona proglašava rajom s obavezom da je i dalje obrađuju i da sve agrarne i lične feudalne poreze plaćaju timarnicima kojima te prihode dodijeli država za vojne i druge službe. Kao što feudanci stiču uslovno pravo na feudalnu rentu sa svojih timara, tako seljaci-raja imaju isto tako uslovno i ograničeno pravo posjeda i raspolaganja na mirijskoj zem-

lji. Ova kategorija zemlje predstavlja jedno od glavnih osobenosti turskog feudalizma.

Vrhovni vlasnik zemlje, osnovnog sredstva proizvodnje, u turskom feudalizmu jeste u sultanu oličena država sa jakom centralnom vlašću; glavni predstavnik vladajuće klase jesu spahije (timarnici i zajimi), sitno vojno plemstvo, a seljaštvo glavni i pored seoskih i gradskih zanatlija jedini predstavnik proizvodnih snaga. Odnos između feudalaca i seljaštva država reguliše svojim zakonima i propisima podvrgavaju ga, naravno u svom interesu i u interesu vladajuće klase, strogoj kontroli centralne vlasti.

Taj odnos i kontrolu država ostvaruje i obezbjeđuje putem svojih administrativnih i sudskih organa. Na taj način centralna vlast osigurava interese države kojoj je, osobito u doba ekspanzije, bilo mnogo stalo do toga da seljaštvo, kao glavni proizvođač dobara, ne bude ometano u poljoprivrednoj proizvodnji koja je bila glavni izvor sredstava za održanje vojne snage, zasnovane na timarskom sistemu. Kako je Osmanska država sve te zadatke i ciljeve ostvarivala na području građanske uprave u bosanskom pašaluku, vidjeće se iz sljedećih izlaganja pojedinih upravnih institucija toga pašaluka, njihovog odnosa prema centralnoj vlasti i međusobne povezanosti i zavisnosti.

BEGLERBEG

Najviši vojno-politički i upravni organ u svakom, pa i bosanskom pašaluku bio je beglerbeg. Ova turska riječ znači doslovno »zapovjednik nad zapovjednicima, beg nad begovima, gospodar nad gospodarima, knez nad knezovima«, a kao upravni termin u Osmanskoj imperiji ona je najčešće označavala carske namjesnike koji su upravljali najvećim administrativnim jedinicama na koje se dijelila imperija i koje su se zvale beglerbegluci, ajaleti ili pašaluci, tj. nazivima koji su i kod nas odavno uobičajeni. Ovu su ustanovu osmanski Turci preuzeli od Seldžuka. Ona je od postanka Osmanske države do 1385. godine označavala vrhovnog vojnog zapovjednika i najvišeg državnog funkcionera poslije sultana. »Godine 1385. vrhovna državna uprava i glavno vojno zapovjedništvo preneseno je sa beglerbega na vezira, dok je beglerbeg tada postao samo najviši vojnopolitički i upravni organ centralne vlasti rumelijskog beglerbegluka ili ajaleta. Do toga vremena najviše vojne i upravne jedinice u Osmanskoj državi bile su sandžaci ili live kojima su upravljali sandžakbezi.

Godine 1371, ili nešto kasnije, izvršena je vojnopolitička i administrativna centralizacija sandžaka u istočnom dijelu Osmanske države u jednu veću vojno-političku i administrativnu jedinicu, u jedan beglerbegluk, ajalet ili pašaluk, kome je na čelu stajao jedan beglerbeg s titulom paša sa dva tuga. Od tada, pa do ukidanja ove ustanove 1826. godine, ta je riječ, kao upravni termin, označavala najčešće najviše upravne organe pojedinih pašaluka. Kako je svakom beglerbegu u vojno-političkom i administrativnom pogledu bilo potčinjeno nekoliko sandžakbegova, koji su se nalazili na čelu pojedinih sandžaka jednog beglerbegluka, to je beglerbeg bio »beg nad begovima«.

Ali, pored ovih značenja, termin beglerbeg označavao je još u XV stoljeću ne samo aktivnog vojno-političkog i administrativnog upravnika izvjesnog beglerbegluka nego se taj naslov davao i ličnostima na drugim položajima i u drugim zvanjima. Tako su, na primjer, nišandžije za vlade Mehmeda II mogle imati rang ne samo beglerbega nego čak i rang vezira. Upotreba termina beglerbeg u značenju ranga susreće se već u kanunnami sultana Mehmeda II.

Pored turskog naziva beglerbeg, upotrebljavao se u značenju najviših vojno-političkih i administrativnih upravnika pojedinih pašaluka i arapsko-perzijski termin mir-i miran s tom razlikom što je ovaj posljednji naziv nešto mlađi i što je već u XVII stoljeću sve više počeo da služi kao znaka ranga koji se tada davao i sandžakbezima i raznim drugim vojnim i upravnim funkcionerima, koji ne samo što nisu bili aktivni sandžakbezi, nego su po položaju bili znatno niži od sandžakbega. I dok se naziv beglerbeg održao u značenju upravnika jednog beglerbegluka sve do ukidanja toga zvanja, dotle je naziv mir-i miran od XVII stoljeća sve više poprimao značenje titule koja se u XVIII stoljeću davala i običnim muslimanima.

Beglerbega je postavljao carski divan na prijedlog velikog vezira. Novoimenovani beglerbeg je prilikom imenovanja dobijao carski berat i ferman. U beratu bile su označene njegove prinadležnosti, a u fermanu su isticane njegove dužnosti.

Položaj beglerbega mogao je po pravilu dobiti defterdar, nišandžija, kadija sa nominalnom dnevnicom od 500 akči, i sandžakbeg koji je imao has s rentom u iznosu od 400.000 akči. O svemu tome postojali su propisi koji su u ranije doba dosta striktno poštovani. Kasnije, međutim, već od druge polovine XVI stoljeća, u Turskoj su se svi položaji, pa i položaj beglerbega, često dobijali pomoću veza i protekcije, a još češće pomoću novca. O tome imamo vrlo mnogo primjera u historiji Turske već iz prve polovine XVII stoljeća. Poznato je, na primjer, da je sultan Ibrahim javno prodavao beglerbegluke svojim vezirima. Takvih slučajeva bilo je i prije, a još više kasnije.

Prilikom naimenovanja, beglerbezi su dobijali titulu paša sa dva tuga. Beglerbezi, koji su imali titulu vezira, dobijali su tri tuga. Kada je vlast jednog beglerbega prestajala, ili kada je on bio upućen na neku drugu dužnost, kao i u slučaju smrti, ti tugovi su se kao amblemi vlasti morali povratiti u carsku riznicu.

Beglerbezi su sa svojim položajem dobijali i hasove (u vidu velikih renti od zemljišnih posjeda i raznih drugih prihoda) koji su bili vezani za taj položaj u svakoj provinciji. Ti hasovi donosili su beglerbegu rentu koja se kretala u vrijednosti od 600.000 do 1,200.000 akči. Osnovni has bosanskog beglerbega iznosio je redovno 650.000 akči. Taj iznos bio je relativno dosta malen. To je, u stvari, bio iznos hasa sandžakbega bosanskog sandžaka. Prema podacima koje daju Ajni Ali, Kočibeg i Evlija Čelebija gotovo svi beglerbezi, i u Evropi i u Aziji, imali su veći has od bosanskog paše. Tako je, na primjer, rumelijski beglerbeg imao 1,100.000 akči, anadolski 1,000.000, budimski 880.000, temišvarski 806.795, sirijski 1,000.000 akči i tako dalje. Samo je has beglerbega Kipra bio za 50.000 akči manji od hasa bosanskog beglerbega (svega 600.000).

Vjerovatno su zbog toga bosanski beglerbezi uz bosanski pašaluk dobivali kao arpaluk i druge sandžake u svome pašaluku kao požeški, lički, bihaćki, a najčešće hercegovački sandžak, čiji je has iznosio redovno 410.515 akči, pa su tako popravljali svoj položaj.

Kada su bili imenovani, beglerbezi su morali podijeliti velike novčane poklone mnogim dostojanstvenicima na Porti od samog sultana i velikog vezira do običnog čauša. Davanje tih poklona bilo je propisano zakonima koji su taksativno nabrajali koliko sumu treba dati za izvjestan položaj pojedinim dostojanstvenicima na dvoru. Bez tih poklona ni beglerbezi ni sandžakbezi nisu mogli biti ogrnuti kaftanom niti dobiti tugove i zastave kao znak vlasti i dostojanstva.

Ako su se beglerbezi prilikom imenovanja nalazili u nekoj provinciji, oni su te poklone slali u Carigrad u znak zahvalnosti za »podarenu milost«. Tokom vremena se iznos i lista tih poklona povećala tako da se sticanje visokih položaja postepeno pretvaralo u prosti zakup koji je tokom vremena postojao sve teži. Težinu toga zakupa morao je najjače da osjeti sam radni narod, raja, jer je na kraju sve to ona plaćala.

Sve do početka vladavine sultana Sulejmana Zakonodavca beglerbezi su samo iznimno, za naročite zasluge, mogli dobiti naslov vezira. Dotle je ta titula bila rezervisana samo za članove carskog divana.

Od početka vladavine sultana Sulejmana Zakonodavca (1520—1566), počela se uvoditi praksa da se titula vezira daje i beglerbezima pojedinih važnijih ajaleta. Prije toga dešavalo se više puta da se jedan vezir, aktivni ili umirovljeni, postavi beglerbegom u nekom alajetu ili sandžakbegom u nekom sandžaku, ali u tim slučajevima taj vezir nije mogao da zadrži svoju dotadašnju vezirsku titulu. On je imao pravo samo na titulu paše koju je zadržavao i u zvanju sandžakbega u vrijeme kada sandžakbezi po položaju nisu imali titulu paše, nego samo titulu bega. Tako je, na primjer, poznati bosanski sandžakbeg Skenderbeg Đenovljanin od 1478. do 1480. godine bio »gospodar bosanski« sa titulom bega, zatim je postao rumelijski beglerbeg (1480—1485) i time automatski stekao titulu paše. Sa toga položaja on je kasnije opet vraćen u Bosnu (1485—1490), ali nije izgubio titulu paše, pa se tada kao bosanski sandžakbeg potpisivao »Skenderpaša, gospodar bosanski«. Kasnije je bio vezir (1496—1499), pa sa toga položaja, opet, po treći put, upućen na položaj sandžakbega bosanskog, ali u tome zvanju nije mogao zadržati vezirsku titulu.

Prvi beglerbeg, koji je postavljen guvernerom jedne provincije s titulom vezira, bio je Bosanac Čoban Mustafapaša. On je s tom titulom imenovan 1522. godine beglerbegom egipatskim. Drugi slučaj bio je tek godine 1536, kada je vezir Sulejman paša s tom titulom imenovan beglerbegom Anadolije. Taj Sulejman paša postao je godine 1541. prvim beglerbegom u Budimu i na tom položaju zadržao je vezirsku titulu. Ali, njegovi prvi nasljednici na tome položaju nemaju vezirskog ranga.

U toku daljnjeg razvoja broj vezira se sve više povećavao tako da su se, od sredine XVI stoljeća, i beglerbegluci sve češće davali

dostojanstvenicima s vezirskim rangom. Tako su, na primjer, budimski beglerbezi dobivali taj rang redovno od godine 1574. Bosanski beglerbezi imali su sve do godine 1623. samo titulu paša. Te godine, međutim, imenovan je prvi bosanski beglerbeg, Bosanac Murteza paša, sa naslovom vezira. Od tada su svi bosanski beglerbezi redom imali vezirsku titulu.

U vrijeme osnivanja bosanskog beglerbegluka (1580) beglerbezi su bili već znatno izgubili od svoga ranijeg značaja kako u pogledu svoje stvarne i teritorijalne nadležnosti, tako isto i u pogledu svoga ličnog autoriteta i moći da ostvaruju vlast u okviru nadležnosti koju im je davala centralna vlada.

Sve do sredine XVI stoljeća beglerbezi su imali vrlo veliku moć i značaj. Ta njihova moć i značaj zasnivali su se do kraja XV stoljeća na tome što se dotle cijelo carstvo dijelilo samo na dva beglerbegluka: Rumelijski i Anadolski. Ali kada su, daljnjim širenjem turske države u zaposjednutim zemljama, počeli nicati novi beglerbegluci (u Karamaniji, Egiptu, Siriji, Ugarskoj), koji su se dobrim dijelom stvarali na račun teritorije već postojećih ajaleta, time se postepeno počela ograničavati ne samo teritorijalna nego i stvarna nadležnost pojedinih beglerbegova. Teritorijalna nadležnost rumelijskog beglerbega širila se sve do 1541. godine, jer su sve južnoslovenske i uopće evropske zemlje, koje su Turci bili dotle zaposjeli, pripajane tome ajaletu kao jedinom ajaletu u evropskom dijelu Carstva. Taj je ajalet pred definitivno zaposjedanje Budima, 1541. godine, i njegovo pretvaranje u središte drugog ajaleta u evropskom dijelu Carstva bio dosegao svoj najveći teritorijalni opseg, a njegov beglerbeg svoju najveću teritorijalnu nadležnost.

Rumelijski beglerbeg imao je tada pod svojom upravom teritoriju veću nego ijedan srpski, bugarski ili ugarski vladar. Njegova vlast sezala je od Carigrada do Budima. Uporedo sa tom velikom teritorijalnom nadležnošću stajala je, uglavnom, i njegova stvarna nadležnost, moć i uticaj. U prvom periodu jačanja snaga centralne vlasti, od sredine do kraja XV stoljeća, moć i uticaj rumelijskog beglerbega nije bila nimalo oslabljena, jer su tada i beglerbezi bili jedan od faktora koji su pomagali jačanje centralne vlasti, isto onako kao što su u XVII stoljeću sami svojom ličnom politikom, koja nije bila u skladu sa općim interesima vladajuće klase kao cjeline, znatno doprinijeli njenom slabljenju.

Osnivanjem budimskog pašaluka (1541) teritorija rumelijskog pašaluka znatno se smanjivala, jer je ovom pašaluku pripojena ne samo novoosvojena teritorija u Ugarskoj nego i nekoliko sandžaka rumelijskog ajaleta kao Kruševac, Vidin, Smederevo, Zvornik, Srem, Vučitrn i Požega. Ali time je rumelijski ajalet bio teritorijalno smanjen samo trenutno, jer mu je taj gubitak nadoknađen novim osvajanjima u Dalmaciji, Hrvatskoj i Slavoniji koja su u vidu novih sandžaka priključena rumelijskom ajaletu. Teritorijalna nadležnost rumelijskog beglerbega smanjena je znatno tek 1580. godine kada je osnovan bosanski pašaluk, kome je pripojeno pet sandžaka rumelijskog i dva sandžaka budimskog pašaluka. Na taj način je uloga, zna-

čaj i moć rumelijskog beglerbega bila već znatno oslabljena i ograničena. Uostalom, on je tada u odnosu na najosjetljivije tačke Carstva, uglavnom, predstavljao tursku unutrašnjost i pozadinu, pa je već stoga to slabljenje njegove moći sasvim razumljivo. Njegov raniji značaj i ulogu preuzimali su sada novi pogranični pašaluci temišvarski i bosanski, a naročito budimski.

U toku daljnjeg širenja turske vlasti, do kraja XVI stoljeća, nicali su u osvojenim oblastima novi ajaleti. Pod kraj XVII stoljeća samo evropski dio Carstva dijelio se na 26 ajaleta. Time se, naravno, znatno umanjila ne samo teritorijalna i stvarna nadležnost nego i svaki značaj guvernera tih provincija, osnovanih na gotovo istom prostoru na kome se na samom početku toga stoljeća nalazilo samo nekoliko ajaleta.

Pored svega toga, beglerbezi su i dalje bili najviši vojni i upravni zapovjednici u svojim provincijama; u njihovim rukama nalazila se sva vojna i upravna vlast u ajaletima. Štaviše, ona je tokom XVII stoljeća, sa osjetnim slabljenjem centralne vlasti, bivala sve veća. Tek u sljedećem stoljeću javiće se unutarnje snage, ajani i kapetani, s kojima će oni morati dijeliti svoju vlast isto onako kao što je tokom čitavog XVII stoljeća centralna vlast dijelila svoju moć s njima.

Stvarna nadležnost svih beglerbegova nije bila uvijek jednaka. Ona se razlikovala i s obzirom na veći ili manji vojno-politički značaj pojedinih ajaleta u istom vremenu, kao i s obzirom na promjene koje su se, u tome pogledu, tokom vremena događale u istom pašaluku.

Može se reći da je stvarna nadležnost svakog beglerbega u unutrašnjem upravljanju ajaletom, koji mu je bio povjeren, bila dosta ograničena ne samo u vojno-političkom nego i u civilno-administrativnom pogledu. Jedini značajan izuzetak u tome pogledu u evropskom dijelu Carstva predstavljali su beglerbezi budimskog pašaluka. Negdje u drugoj polovini XVI stoljeća oni su dobili pravo da u ime sultana izdaju fermane sa carskom tugrom isto onako kako ih je izdavala Porta. S tim pravom bio je stvarno prenesen na budimske paše čitav niz najraznovrsnijih vojnih i administrativnih kompetencija centralne vlasti ne samo za budimski i temišvarski, i ostale pašaluke u Ugarskoj, nego i za bosanski pašaluk.

U tome pravu leži pravni izvor podređenog položaja bosanskih paša budimskim pašama. Ovakav slučaj prenosa sultanske vlasti na namjesnike provincije nije nikada dobila ni jedna druga provincija u evropskom dijelu Osmanske imperije. Budimski veziri su se od tada mogli miješati ne samo u vojno-političke nego i u vrlo sitne građanske-upravne i imovinske odnose u Bosni. Pravom peticije stanovništvo Bosne se od tada više koristilo na budimskom nego na carigradskom dvoru. Najobičniji sporovi Dubrovčana i bosanskih trgovaca kožom, na primjer, raspravljaju se i rješavaju često ne u Bosni i Stambolu, nego u Budimu, kako se to vidi iz više turskih akata Dubrovačkog arhiva. Jedan bosanski knez traži zaštitu svoje baštine od posizanja feudalaca ne od bosanskog paše ili carskog divana, nego budimskog vezira itd. Ove i mnoge druge slične nadležnosti budimskih paša u području drugih pašaluka zasnivale su se na pravu upo-

trebe carske tugre i pravu izdavanja fermana u ime sultana, što nikada nisu imali paše nijednog drugog pašaluka u Evropi.

Vrlo široke kompetencije budimskih paša u odnosu na susjedne pašaluke bile su regulisane još jednom ustanovom. Svi sandžaci, ne samo budimskog nego i bosanskog pašaluka, morali su od 1541. svake godine slati određene kontingente svojih vojnih snaga, spahija i gradskih posada u Budim na mehafezu. Na tome se zasnivala vrlo široka nadležnost budimskih paša u odnosu na bosanski i ostale susjedne pašaluke u vojnim poslovima.

U vođenju unutrašnje uprave u svome pašaluku, u poslovima koji nisu imali nikakve veze ni dodira sa stranim zemljama, u poslovima o kojima su beglerbezi bili dužni da polažu račune Porti, u stvarnom području njihove upravne djelatnosti — dužnosti i kompetencije beglerbegova bile su uvijek jasne i određene. U raznim fermanima, upućivanim pojedinim bosanskim beglerbezima, ponavljaju se od postanka ovoga pašaluka stalno iste, stereotipne formule, kojim se izražavala njihova glavna zadaća: »Da budno čuva i štiti povjereni ajalet i carske gradove«! »da sprovodi odluke centralne vlade«; »da pazi da se u njegovom ajaletu ne uradi ništa što bi bilo suprotno uzvišenom šerijatu i carskom kanunu«; »da obezbijedi ličnu i imovinsku sigurnost božijih slugu i sirotinje raje«.

Da bi mogli izvršavati svoju prvu i primarnu dužnost, da zaštite svoj ajalet i carske gradove, beglerbezi su prije svega morali svoju pažnju posvetiti vojnim poslovima i pokloniti najveću brigu uređenju i održavanju vojske i vojnih objekata. Oni su, po pravilu, držali pod svojom komandom cjelokupnu vojnu snagu u svome ajaletu, starali se za obezbjeđenje svih njenih potreba i bdjeli nad njenom disciplinom i životom uopće.

U cilju ostvarenja i ispunjenja te svoje primarne dužnosti beglerbezi su mnogo vremena provodili na putu vršeći inspekciju gradova i posada, smotru i kontrolu vojnih snaga u svojoj provinciji, ali su često ove dužnosti povjeravali i drugim licima.

Djelatnost pojedinih namjesnika nije se iscrpljivala samo u tim i drugim poslovima vojnog karaktera. Oni su rukovodili svim poslovima civilne administracije u svojoj provinciji. Njihov uticaj osjećao se manje ili više kod svih organa vlasti, na svakom području javne djelatnosti u pašaluku.

Najširu, gotovo neograničenu vlast beglerbezi su imali samo nad onim dijelom svoje lične pratnje, »svojih ljudi«, »svoga halka«, koji su izdržavali iz vlastitih sredstava i kojima su raspolagali po vlastitom nahođenju.

Isto tako, vrlo široka ovlašćenja imali su beglerbezi na području spahijsko-timarske organizacije. Oni su bili ovlašćeni da svojim beratima dodjeljuju timare sa dosta visokim iznosom rente. To pravo imali su beglerbezi, što je sigurno poznato, još od vremena Mehmeda II, pa sve do reformi Mahmuda II. Visina vrijednosti rente timara koje su mogli da dodjeljuju beglerbezi u doba Mehmeda II nije bila u njegovoj kanunnami uopće određena. U zakonu Sulejmana Zakonodavca svakako iz prvih dana njegove vladavine visina te rente, odnosno vrijednosti timara koji je mogao da svojim beratom podijeli

beglerbeg, bila je ograničena u Rumeliji na iznos od 6.000 akči. Ima više dokaza da su bosanski beglerbezi mogli da podjeljuju timare svojim beratima sa rentom istoga iznosa. U tom pogledu imali su svi beglerbezi evropskih provincija, pa i bosanski, sasvim ista prava.

Do sada je kod nas sačuvano više berata raznih bosanskih beglerbega s kraja XVI i s početka XVII stoljeća iz kojih se jasno vidi da su oni to svoje pravo praktično ostvarivali, da su dijelili timare.

S ovim pravom beglerbegova da izdaju berate na timare do 6.000 akči nije se iscrpljivala sva njihova ingerencija u oblasti timarske organizacije. Oni su, u stvari, imali pravo da podjeljuju sve spahijske timare pa i zijamete do najvišeg iznosa, samo s tim organičenjem što na lena sa vrijednošću od 6.000 akči na više nisu mogli da izdaju svoje berate, nego samo svoje tezkere koje su imale privremenu vrijednost i na osnovu kojih su donosioci tih tezkera dobijali carske berate za označena lena.

Pored toga, preko beglerbega su išli svi predlozi za unapređenje zaslužnih ljudi iz spahijsko-timarskog reda, pa su, prema tome, nadležnost i uticaj beglerbega u ovome području bili vrlo veliki. Pomoću tih prava oni su mogli da vrše znatan uticaj na spahijski red i da u njemu imaju veću podršku i oslonac u provinciji. U ovim ustanovama nalazi se, vjerovatno, glavni razlog da su se spahije najmanje odupirale carskim namjesnicima. Samo pri tome ne treba gubiti iz vida činjenicu da ni jedan paša nije mogao samovoljno oduzimati timare spahijama niti ih dijeliti po svojoj volji nezaslužnim ljudima. U tom pogledu država je vršila strogu kontrolu posredstvom samih predstavnika spahijskog reda.

Glavni faktor otpora mjerama i volji pojedinih namjesnika, kao predstavnika centralne vlasti u Bosni, kao i protiv njihove lične samovolje, nalazili su se među predstavnicima onih snaga čiji je položaj i interes bio manje podvrgnut vlasti beglerbega, kao što su bili, na primjer, janjičari i kapetani, a kasnije, od kraja XVII vijeka i ajani. Te dostojanstvenike paša nije, po pravilu, mogao ni postavljati ni svrgavati. Postavljanje i svrgavanje janjičarskih oficira spadalo je u nadležnost janjičarskog odžaka u Carigradu. Paša u provinciji je mogao samo predlagati da se nepoćudni elementi iz toga reda uklone iz njegove provincije, ali su i ovi znali često da svojim peticijama na kapiju svoga age u Stambolu stanu na kraj paši, da izrade svrgnuće, a katkada da mu pripreve i svileni gajtan. Samo sve je to zavisilo, u najviše slučajeva, o snazi, ugledu i položaju paše na Porti, o odnosu paše u provinciji i janjičarskog age, velikog vezira i raznih krugova na Porti. Pobjeđivao je uvijek onaj čije su veze, uticaj ili mreža intriga u slučaju sukoba bile razgranatije i čvršće. Tu su malo vrijedjela pisma i zakoni. To za Bosnu vrijedi samo do XVII stoljeća kada su janjičari ovladali pojedinim mjestima i preuzeli u svoje ruke ključeve važnijih gradova.

Poseban je bio odnos bosanskih paša prema domaćim kapetanima i drugim zapovjednicima lokalnih vojnih snaga. Prije svega, njihove su službe bile nasljedne u porodicama bez obzira da li su za svoje dužnosti dobivali plate u novcu ili u vidu tzv. kedik-timara. Niko od njih nije mogao biti uklonjen sa svoga položaja bez dokazane

krivice, a u slučaju svrgavanja, položaj je i dalje ostajao u porodici svrgnutog funkcionera, njegovom sinu, bratu ili bližem rođaku. Paša, dakle, ni te službenike nije mogao na svoju ruku smjenjivati, niti je uopće imao pravo da podjeljuje kedik-timare, tj. timare koji su bili vezani za one vojne, vjerske i građanske službe koje su bile nasljedne u pojedinim porodicama.

Nadležnost beglerbega protezala se katkada i na lica koja su stajala u nekoj vjerskoj službi. Ako je bio obaviješten da svečena lica ne odgovaraju svojim dužnostima ili položajima, mogao je da ih udalji sa dužnosti, pa da ih i kažnjava.

Odnos između beglerbega i sandžakbegova pojedinih sandžaka bio je sasvim određen i jasan. Beglerbezi su bili uvijek, bar za jedan rang, veći od sandžakbega i ovi su morali u slučaju vojnog pohoda da se sa spahijama svoga sandžaka stave pod komandu beglerbega. On je imao pravo kontrole nad njihovim djelovanjem i upravom u sandžaku, ali se nije mogao samovoljno miješati u njihovu upravu nego samo na osnovu posebnog ovlašćenja Porte; nije mogao da ih smjenjuje niti da im naređuje nešto što se nije temeljilo na konkretnoj naredbi Porte.

Najveću nezavisnost prema beglerbegu od svih organa vlasti u pašaluku imale su kadije. Uređenje pravosuđa u Turskoj predstavljalo je jednu od osobenosti uređenja turske države. Kadije su postavljali naročiti organi centralne vlasti, i po tome, kao i po svome pozivu autoritativnih interpretatora zakona i naredaba, oni su u svome djelovanju bili nezavisni od upravnih vlasti.

Sušтина uloge kadije u odnosu na ostale organe vlasti u provinciji sastojala se u vršenju kontrole zakonitosti akata svih organa vlasti u provinciji, od najnižih do najviših. Po tome su kadije mogle da kontrolišu i zakonitost akata i postupak i samog beglerbega, kao što je on u izvjesnom pogledu bio nadređen organ i prema kadijama. Razlika je u tome odnosu to što kadije, u okviru svoje stvarne sudske nadležnosti, nisu nikada morale tražiti sankciju svojih odluka od paše niti ma koga drugog organa, dok su svi to morali činiti u svim odlukama i postupcima koji su se u kome bilo obliku svodili na pitanje prava i zakona.

Time je sloboda akcije i beglerbega umnogome pogledu bila zavisna od stanovišta i saglasnosti kadija. Centralna vlast je sve naredbe koje su se u krajnjoj liniji svodile na pitanja poštovanja pravnih normi i propisa upućivale i paši i kadiji. Sam paša, opet, u takvim slučajevima nije mogao, po pravilu, nikada ništa preduzeti bez saglasnosti kadije. Da navedemo samo jedan primjer:

Kada je 6. aprila 1667. godine zemljotres porušio Dubrovnik, glasovi o toj katastrofi stigli su u Sarajevo tako uveličani da je bosanski beglerbeg Ćor Ali paša smatrao da Dubrovačka Republika više ne postoji i da on treba da je zaposjedne kako bi u tome predušreo Mlečane i da je pretvori u poseban sandžak čime su bosanske paše i ranije prijetile Dubrovčanima kada bi došli s njima u sukob. Da bi izvršio taj akt, paša se obratio sarajevskom muli i zatražio njegovu saglasnost. Mula je odbio da to učini s motivacijom da je u Dubrovniku preostalo još najmanje 300 ljudi koji mogu da brane

svoj grad i da on stoga ima pravo da ostane u dotadašnjem vazalnom odnosu prema Porti. Na to je paša odustao od svoje namjere.

Ali paše nisu uvijek tako postupale nego su često na svoju ruku vršile protivzakonite akte. Tako je, na primjer, bosanski beglerbeg Ahmed paša Sejdića provaljivao 1657. i 1658. godine na dubrovačku teritoriju i u crno zavio Konavle i Župu počinivši bezbroj svakovrsnih nasilja i pljačke. Kad je na to novski kadija po svojoj službenoj dužnosti obavijestio Portu o tim pašinim zločinima, paša ga je uhapsio posredstvom svojih saridžija. Kadija je doveden u Sarajevo, zadržan, a potom obješen.

Odnos beglerbega prema ostalim nižim organima vlasti u provinciji bio je različit. Polazna tačka za razumijevanje tih odnosa jeste pitanje porijekla i karaktera vlasti tih organa, tj. pitanje da li je te organe postavljala centralna vlast i koliko je beglerbeg mogao imati uticaja na njihova postavljenja ili je te organe imenovao sam paša i drugi organi vlasti u provinciji.

BEGLERBEGOV DVOR

1. Organizacija i uređenje beglerbegovog dvora

Kao što su veliki veziri bili generalni zastupnici sultana u centralnoj upravi u prijestonici, tako su i beglerbezi, carski namjesnici u provincijama Carstva bili carski zastupnici u tim provincijama i raspolagali čitavim nizom ličnih **dvorjanika** koji su obavljali sve privatne poslove svoga gospodara, te znatnim brojem **dvorskih dostojanstvenika** koji su vršili razne funkcije na namjesnikovom dvoru, upravljali njegovim imanjima, obavljali razne vojne i administrativne poslove u provinciji i razne misije izvan pašaluka. Osim toga, svaki namjesnik imao je svoj ured, kabinet, u kome je radilo nekoliko činovnika. Svi ovi dvorjanici, dostojanstvenici i činovnici nazivali su se jednim imenom **kapu halk**, **beglerbegovi ljudi**, svita, pratnja.

Analogno mnogim institucijama u prijestonici, i beglerbegov dvor u provinciji bio je organizovan po ugledu na dvor velikog vezira samo sa manjim brojem dvorjanika, dostojanstvenika i službenika, sa istim, ali skromnijim ceremonijalom.

Nazivi i funkcije ličnih dvorjanika, dvorskih dostojanstvenika i činovnika na dvoru turskih namjesnika u provinciji nisu se u suštini razlikovali od istih ustanova i zvanja na dvoru velikog vezira. Dvor beglerbega po svom sastavu i uređenju bio je, u stvari, minijatura dvora velikog vezira.

Sličan odnos u uređenju dvora, divana i centralne uprave bio je i između jednog pašaluka i sandžaka. Dvor sandžakbega bio je minijatura beglerbegovog dvora.

Gotovo sva zvanja i ustanove, koje su postojale na dvoru velikog vezira, na visokoj Porti i u centralnoj upravi u Carigradu, postojala su i na dvoru svakog beglerbega.

Namjesnikovi dvorjanici, dostojanstvenici i činovnici sačinjavali su njegovu svitu, njegovu pratnju. Kako su namjesnici u pojedinim

provincijama često smjenjivani i premješteni s jednog na drugi kraj Carstva, oni su sobom vodili svoju pratnju kako bi u novoj, često sasvim nepoznatoj, sredini imali uza se odane ljude na koje su se uvijek mogli osloniti.

Namjesnikova svita sastojala se od ljudi iz raznih, često vrlo dalekih zemalja, ali najčešće iz zemlje iz koje je poticao njihov gospodar. Ti ljudi nisu gotovo ni živjeli za sebe nego za svoga gospodara. Zbog njega su ostavljali svoje domove i polazili u najudaljenije provincije prostranog Carstva.

Ovih dvorjanika bio je uvijek veći broj. Njihove neposredne starješine imale su naslov **aga** ili **baša**.

Pod njihovim nadzorom i zapovjedništvom nalazio se čitav niz drugih nižih ličnih dvorjanika, koji su imali svoje neposredne starješine sa istim naslovima. Sva gornja zvanja postala su tokom vremena počasni naslovi, titule.

Prema svojim dužnostima na beglerbegovom dvoru, po zvanjima i dostojanstvu svi pripadnici namjesnikove svite mogu se podijeliti u tri velike grupe, i to:

- A) Dvorjanici (ičoglani i njihove age)
- B) Dostojanstvenici i
- C) Činovnici.

U turskim izvorima beglerbegov dvor se naziva **saray** a u zapadnim **curia** i **corte**. Po tom turskom nazivu dvora krajišnika Isabega Ishakovića dobilo je svoj naziv Sarajevo, kome je on udario temelj. Po mjestu u kome su se nalazili dvori prvog bosanskog beglerbega Ferhad-paše Sokolovića, nazvala se Saraj-mahala u Banjoj Luci. Kako je stvarno izgledao dvor jednog bosanskog paše, možemo suditi samo po analogijama, jer se nijedan nije sačuvao. No pored toga zna se da se dvor svakog beglerbega sastojao iz tri glavna odjeljenja:

- selamluk** (muško odjeljenje),
- harems** (žensko odjeljenje),
- hazine** (riznica) i
- kiler** (ostava).

Na čelu svakoga odjeljenja nalazio se jedan visoki dvorjanik — dvorski aga, koji je bio starješina svih aga i paževa u tome odjeljenju (**odabaša**, **haznadaraga**, **kilardžibaša** i **hareмага**). Osim toga, postojao je jedan dvorjanik koji je stajao na čelu svih dvorskih aga. To je bio kapu aga (i aga saraja).

KAPU-AGA (tur. **kapu agasi** od **kapu** vrata, porta i tur. **aga** starješina) upravnik dvora. Kao na dvoru sultana i vezira, ova funkcija postojala je na beglerbegovom, pa i na sandžakbegovom dvoru. U Bosni se spominje od 1536. godine do XIX stoljeća. Gospodari su ih upotrebljavali i za poslove izvan dvora, što znači da je i ova funkcija bila ujedno i dvorsko zvanje.

Prvu grupu beglerbegove svite sačinjavali su njegovi lični dvorjanici, njegovi paževi koji su se starali za njegov dvor, ličnu bezbjednost, odjeću, obuću, blago, opremu i ishranu, ili su vršili druge dužnosti u pašinom saraju.

Broj ličnih dvorjanika i dostojanstvenika na dvorovima carskih namjesnika bio je u najranije doba dosta malen, ali je on razvojem dvorskog ceremonijala i birokratskog aparata stalno rastao. Kako svi dvorjanici nisu bili potrebni za obavljanje njihovih prvobitnih funkcija, to su im povjeravane razne druge funkcije; njihovi nazivi postepeno su pretvarani u počasna zvanja ljudi koji se javljaju u raznim drugim ulogama i funkcijama u provincijama.

Najvažniji i najugledniji lični dvorjanici svakog paše bili su: **silahdar-aga**, **rikabdar-aga**, **čokadar-aga** ili **kaftan-aga** i **tulbend-aga**.

HAS ODA

Centralne prostorije selamluka predstavljala je **has oda** (privatni stan) u kome je živio paša i gdje ga je služio čitav niz ličnih dvorskih aga i sluga. Od sredine 15. do kraja 17. stoljeća najviše age, dostojanstvenici (zabiti) has-odaje bili su po rang:

1. **odabaša**, 2. **silahdar**, 3. **čohadar**, 4. **rikabdar**, 5. **tulbend gulami** i 6. **miftah gulami**. Ove age has odaje nisu se u pravilu odvajali od svoga gospodara.

2. **ODABAŠA** (tur. **odabaşı**, od tur. **oda** soba i tur. **baş** starješina) starješina namjesnikovog stana i svih ličnih dvorjanika u has odaji svih ičoglana i njihovih aga. Oni su redovno regrutovani od evenuha, a ponekad i od ičoglana.

Njegova je dužnost bila da oblači paši odijela prilikom svečanosti i ceremonija, da ga izvodi (1) i prati kudgod je išao (2). Dnevno je primao 60 akči i pet odijela godišnje (3). Osim toga, imao je dirlik sa godišnjim prihodom od 300 dukata (1 dukat tada 50—60 akči) (4). Premda je imao rang kapu-age, ovaj je bio ispred njega (1).

3. **SILAH DAR AGA** ili **SILIH DAR** (od ar. **silah** oružje i perz. **dar**) znači držalac oružja, mačonoša, a kao dvorsko zvanje označuje ličnog dvorjanika mamelučkih i turskih sultana, vezira, beglerbegova i sandžakbegova. Prema autoru Povijesti dvora, ovo je zvanje ustanovljeno u doba vladavine Bajazida I, a u pristupačnim izvorima spominje se od 1455. godine na dvoru Isa-bega Ishakovića, pa je, prema tome, moralo postojati i na beglerbegovom dvoru.

Godine 1455. spominju se pet silahdara jedan rikabdar silahdar Jusuf, silahdar rob Isa-bega, Ahmed, silah-šahindžija. Kemal, silahdar, rob Isa-begov, dizdar grada Hodidjeda i Kara Šahin, silahdar-jigit, ceribaša vilajeta Kalkandelen.

Bio je po rang drugi lični aga u has-odaji. Prilikom svečanosti i ceremonije, nosio je pod desnim pazuhom mač svoga gospodara; na glavi je imao **zuluf** i **uskuf** i išao je sa desne strane iza paše.

Njegova je glavna dužnost bila da se stara o oružju i ratnoj opremi svoga gospodara i da prilikom smotri nosi na desnom ramenu njegov mač.

Prema nekim autorima, ovo se zvanje javlja kod Turaka za Bajezida I, a po drugima tek u doba Mehmeda II. Ovi podaci pokazuju da je ovo zvanje znatno starije od vremena vladavine Mehmeda II.

U pristupačnim izvorima silahdari se prvi put spominju 1455. godine, ali su, svakako, postojali i ranije. Vrlo rano spominje se ovo zvanje i u turskim dokumentima na našem jeziku u obliku silahtar, silihtar, sulutar i sl. Bilo ih je više. Njihov starješina nazivao se **silahdar-aga**. Gospodari su ih upotrebljavali i za razne druge poslove i povjeravali im razne misije. Ako bi bio unaprijeđen službom izvan hasode, postajao je muteferika sa 50 akči dnevno ili čašnigirbaša. Ovo je zvanje ukinuto 1247/1830. Silahdari su izlazili iz dvora kao veziri, beglerbezi i age janjičara, ali po pravilu kapidžibaše.

Silahdarom su redovno postajali čohadari, a u najranije vrijeme svakako i rikabdari (v.).

Pod nadzorom silahdar-aga nalazili su se tufekčije i džebhanedžije.

a) **TUFEKČI BAŠA** — **TUFEKČIJA** ili **TUFENKČIJA** (od tur. **tufek** ili **tufenk** puška + **ci**) doslovno znači puškar, a kao dvorsko zvanje (dvorjanik koji se starao o puškama svoga gospodara). Još 1455. godine spominje se tufekčija Jusuf kao timarnik. Bilo ih je više, njihov neposredni starješina nazivao se **tufekčibaša** (tufekčibaši) ili **tufekčibaša** (tufenkčibaši). On je prisustvovao vježbama gađanja iz puške i u lovu dodavao puške svome gospodaru i sakupljao lovinu koju su ulovili dvorski lovci.

b) **DŽEBHANADŽIJA** (tur. **cebhaneci** od tur. pers. **cebhan** municija + **ci**) dvorjanik koji se starao o municiji svoga gospodara. Bilo ih je više. Njihov neposredni starješina nazivao se **džebhanedžibaša** (tur. **cebhanecibaši**).

ČOHADAR ili **ČOKADARAGA** (od perz. **čoha** vrsta štofa i pers. suf. **dar**) ili **KAFTN-AGA** (od perz. **haftan** vrsta vanjske odjeće od čohe i tur **aga**) garderober, dvorski funkcioner na dvoru sultana, vezira i namjesnika provincija kome je glavna dužnost da se stara o garderobi svoga gospodara, naročito o čuvanju njegovih kaftana i čurkova.

Prilikom svečanosti išao je u pratnji odmah iza svoga gospodara. Čohadari su često vršili dužnost odsutnih silahdara. Gospodari su im povjeravali i razne druge dužnosti. Za svoju službu dobivali su platu i godišnji bakšiš »na kapu« i »na pojas«. Ako bi napustili dvor i preuzeli funkciju u provinciji, postajali su krupne spahije i zaimi, ali su svoje titule i kasnije zadržavali. Već 1455. godine spominje se neki čokadar Ali beg, kao subaša Skoplja čiji je has iznosio preko 50.000 akči. Ovo je zvanje postojalo na dvoru turskih namjesnika u Bosni sve do kraja turske vladavine.

Pod njegovim nadzorom nalazile su se dvorske terzije i čurčije. Ovo je zvanje postojalo na dvoru turskih namjesnika u Bosni sve do kraja turske vladavine. Pod njegovim nadzorom nalazile su se:

1. **JEDEKČIBAŠA** (tur. **yedekçi baši** od tur. **yedekçi** vodič jahaćih konja od tur. **yedek** pevodac; rezervni jahaći konj + **ci** + **baş**) dvorjanik koji je vodio jahaće konje svoga gospodara.

2. **RIKABDAR** (od ar. **rikab** uzendiya, stremen i pers. **dar** pers. osn. od **dašten** imati, držati) lični dvorjanik koji se starao o obući svoga gospodara (sultana, vezira, paše ili bega) i pomagao mu da je obuče, i koji je pratio svoga gospodara na putu idući pješke pored

njega. Ovo se zvanje spominje na dvoru Isa-bega Ishakovića 1455. godine. Tada se spominju Ahmed, Hamza i Hasan kao rikabdari i gulami Isa-bega i Mustafa, rikabdar (kao spahija) i sin mu Hizir. Tada se spominje i čehaja rikabdara, Iljas, gulam Isa-bega. Rikabdar-aga je bio u najranije doba treći po rangu u has odaji. To pokazuje ne samo Fatihova kanunnama nego i slučaj Jakuba, rikabdara silahdara koji je vjerovatno bio prvo rikabdar, pa postao silahdar. Kasnije je došao na četvrto mjesto poslije čohadara. Imao je svoju pratnju u kojoj su se nalazili brojni rikabdari, a za tim još:

a) ETEKDŽIJA (tur. **etekci** od tur. **etek** skut + suf. **ci**) skutonoša koji je držao skute svoga gospodara naročito prilikom njegovog dolaska na divan. Bilo ih je više; njihov starješina nazivao se **etekčibaša** (tur. **etekčibaşi**).

b) KAVAZ (tur. **kavas** od ar. **qawwas** strijelac, gardist, tjelo-hranitelj) član beglerbegove tjelasne garde; bilo ih je više; njihov starješina nazivao se **kavazbaša** (tur. **kavasbaşi**), on je nosio srebrom presvučenu palicu.

4. TULBEND GULAMI ili TULBEND-AGA (od tur. **tulbend** turban i **aga**) lični dvorjanik koji se starao o turbanima, sarucima i čamaširima svoga gospodara i koji mu ih je prema potrebi oblačio. Do 18 v. bio je po rangu iza rikabdara, ali je kasnije postao starješina hasodaje.

Pod njegovim nadzorom stajali su: **sarukčibaša**, **čamašir aga** i **baščohadar** i njima podređeni dvorjanici **sarukčije**, **čamaširdžije** i **čohadari**.

b) ČAMAŠIR-AGA (tur. **čamašir agasi** od pers. **džamešur** pralja tur. **čamašir** rublje i tur. **aga**) ili **čamaširdžibaša** dvorjanik koji se starao o rublju svoga gospodara; on ga je oblačio i svlačio.

a) SARUKČIBAŠA (tur. **sarikčibaşi** SARUKČIJA tur. **sarikci** od **sarik** turban + **ci**) znači 1. zanatlija koji je izrađivao i prodavao tanki batist koji se upotrebljavao za pravljenje čalmi, 2. dvorske sluge na dvoru sultana, vezira i paša kojima je upravljao SARUKČIBAŠA lični dvorjanik koji je bio dužan da se stara o turbanima svoga gospodara i da ih priprema, raspoređuje i stavlja na glavu svoga gospodara. U vrijeme raznih pohoda i izlaska starao se o čistoći gospodareve garderobe.

c) BAŠČOHADAR i drugi čohadar (čuhadar) — njemu su bili potčinjeni čohadari koji su pratili svoga gospodara, nosili njegove papuče i spužvu za čišćenje čizama on je bio potčinjen sarikčibaši. Ovo zvanje ne treba zamijeniti sa zvanjem čohadar-aga;

ANAHTAR AGA (turski **anahtar agasi** od tur. **anahtar** »ključ« i **aga**) ili MIFTAH GULAMI (od ar. **miftah** »ključ« ar. »gulam« sluga, momak) oba naziva su sinonimi i znače »ključar«, »dvorjanik koji je čuvao ključeve stana i unutarnjih prostorija u stanu svoga gospodara«. Po rangu dolazio je odmah poslije tulbend age. On je bio odgovoran za disciplinu u has odaji. Ovo zvanje pod nazivom miftah gulami javlja se na dvoru bosanskog beglerbega 1600. godine kada je Džafer-aga, mftah gulami tadanjeg bosanskog beglerbega Melek Ahmed-paše bio optužen da je učestvovao u krađi pašinog blaga.

Kasnije se spominje pod nazivom **anahtar-aga** sve do 1833. godine kada je i ovo zvanje ukinuto. On nije spadao u **age** nego u **eskiye**.

Ostale važnije eskije u has-odaji bili su:

a) PEŠKIR AGA, pomoćnik anahtarage, starao se o peškirimu i havlijama kojima se služio njegov gospodar. On je čuvao jelo i peškire. Prema D'Ohssonu, bio mu je pomoćnik miftah-aga. Ovo zvanje spominje se na dvoru bosanskog beglerbega 1600. godine pod nazivom **peškirdžibaša**. Tada se istakao neke Cerkez Šehbaz, peškirdžibaša Melek Ahmedpaše, kada su napali uskoci.

b) IBRIKDAR ili IBRIK GULAMI dvorjanik koji se starao o legenu i ibriku, i polivao vodu kada je njegov gospodar prao ruke, kada se umivao, uzimao abdest, dodavao mu vodu kada je pio i ako je kuda išao, ovaj je nosio (tašinak) kablove za abdest i vodu. Ova su zvanja ukinuta 1249/1833. godine.

c) MAHRAMADŽIBAŠA (mahramacibaši) dvorjanik koji se starao o ručnicima svoga gospodara.

d) MUJEZIN (**muezzin**, službenik koji poziva vjernike na molitvu), u službi sultana, vezira i paša dvorski mujezin koji je tu dužnost vršio u onoj džamiji u kojoj je njegov gospodar klanjao džumu ili bajram-namaz.

e) BERBER BAŠA (tur. **berberbaši**) dvorski berber (berberin) koji je brijač glavu svoga gospodara mabejindžije.

f) TIRNAKČI (tur. **tirnakçi**) dvorjanik koji je uređivao nokte jedanput sedmično: (četvrtkom, peršembe) i spadao je u mabejincije.

g) BAŠČAUŠ (tur. **baščavuş**) glavni čauš koji je pratio svoga gospodara kada je ovaj išao u džamiju.

h) SIR KATIB lični sekretar ili privatni pisar (jazidžija) koji je pratio sultana kada je ovaj išao u džamiju. O vratu je nosio veliku od srme izrađenu torbu ili kesu u kojoj se nalazio pribor za pisanje. Za pasom je imao zlatan divit. Dok je sultan išao u džamiju, sirkatib je primao arzuhale koji su na putu podnošene sultanu i čitao ih sultanu po povratku iz džamije. On je bio zadužen da čuva carevu biblioteku.

4. MUHURDAR. Od pers. muhur, muhr, mohr, pečat i pers. **dar** (ili **muhurdar-efendija** čuvar beglerbegovog odnosno sandžakbegovog pečata). Ovo se zvanje javlja u Bosni dosta kasno, tek 1608. godine, ali je svakako starije. Turski namjesnici u Bosni služili su se pečatima još u XV stoljeću, ali to još ne znači da su tada imali ovog službenika. Češće se spominju **muhurdari** bosanskih paša tek od početka XVIII vijeka.

HAZINA-RIZNICA

Drugo najvažnije odjeljenje u stanu sultana, vezira, paša i begova bilo je **riznica** ili **hazna** u kojoj su se držali i čuvali novci i dragocenosti. Dvorjanik koji je stajao na čelu ovoga odjeljenja zvao se HAZNADAR-AGA ili HAZNADARBAŠA, (od ar. **hazine**, tur. **hazna** riznica, blago, blagajna i pers. **dar** od **dašten**, držati) doslovno rizničar, blagajnik na dvoru sultana, velikog vezira, beglerbega ili san-

džakbega koji je rukovao ličnom blagajnom i dragocjenostima svog gospodara. Bilo ih je više i bili su zaduženi da čuvaju riznicu ovoga gospodara; njihov starješina nazivao se **haznadaraga** ili **haznadarbaša**. Ovo zvanje javlja se još 1455. godine među dvorjanicima Isabega Ishakovića; tada se spominju Ajdin i Ismail kao haznadari. Ajdin je bio gulam Isa-bega, a Ismail qe (nekada) bio gulam Ishak-bega. Od tada se oni stalno spominju na dvoru i u službi sandžakbegova, a kasnije i na dvoru bosanskog beglerbega. Ta funkcija je vrlo rano postala dvorsko zvanje dostojanstvenika kojima su njihovi gospodari povjeravali i razne druge poslove. Haznadari bosanskih namjesnika javljaju se još u XV stoljeću u raznim misijama, u Dubrovniku.

Pored više haznadara, u ovom odjeljenju redovno se nalazio jedan pisar koji se naziva HAZNA KATIB i jedan SARAFDŽIBAŠA (tur. **sarafcibaši** od ar. **sarraf** mjenjač i tur. **baş**) dvorski mjenjač koji je procjenjivao gospodarevo blago i starao se da ga snabdije potrebnom monetom.

U sjedištu beglerbega nalazio se veći broj raznih dvorskih zanatlija koji su izgrađivali za dvor razne predmete, naročito odjeću i obuću i bili su potčinjeni haznadarbaši. Najvažniji među njima bili su **eskije**:

TERZIBAŠA (tur. **terzibaši**) starješina dvorskih terzija, krojača koji su izrađivali odjeću od čohu. On je nabavljao čohu i ostali pribor za izradu čohane odjeće.

ČURČIBAŠA (tur. **kürkçübaši**) starješina dvorskih ČURČIJA — krznara — zanatlija koji su izrađivali krznenu odjeću, naročito čurkove; on se starao o izradi čurkova svoga gospodara.

ĐUGUMBAŠA (tur. **gügümbaši**) starješina majstora koji su izrađivali bakarno posuđe(?).

KUJUNDŽIJA (**kuyumcu**) dvorski zlatar.

KILLIČDŽI dvorski majstor koji je izrađivao mačeve.

IMAM (od ar. **imam**) svećenik koji predvodi u zajedničkoj molitvi; glavni službenik svake muslimanske bogomolje i **efendija** (iz grč.) gospodin, obrazovan čovjek, dakle dvorski svećenik. Ovo zvanje postojalo je na dvorovima svih turskih pokrajinskih namjesnika.

HODŽA (pers. **hwage**) učitelj koji je držao nastavu za djecu svoga gospodara. Funkciju imama i hodže vršilo je često isto lice.

HEKIM-BAŠA (tur. **hekim baši** od ar. **hakim** mudrac, tur. **hekim** ljekar i tur. **baş** glava, glavni liječnik, starješina liječnika), titula i funkcija dvorskog liječnika. Sve do XVIII stoljeća turski namjesnici u Bosni nisu imali stalnih školovanih dvorskih ljekara. U slučaju težih bolesti, oni su često pozivali dubrovačke medike da ih liječe. O tome govori znatan broj dokumenata dubrovačkog arhiva od sredine XV stoljeća pa sve do tridesetih godina XIX stoljeća tačno do 1836. godine kada se prvi put susreće u izvorima zvanje stalnog hekim-baše na dvoru bosanskih namjesnika. Ovo zvanje obnašali su obično stranci.

MADŽUN AĞA (tur. **macunagasi**) dvorjanik koji je pripravljaio i starao o raznim lijekovima za dvor svoga gospodara.

DŽINDI-BAŠA ili **DŽINDI-AGA** (ili **DŽUNDI BAŠA**, tur. **cundi baši**) čovjek vješt u jahanju konja i raznim vještinama vezanim za

jahanje kojna, a naročito čovjek vješt u baratanju oružjem na konju, vojnik — konjanik, dvorjanik koji je vježbao sinove svoga gospodara i ostale krupne gospode naročito one koji su služili na dvoru begler-bega kao muteferrike.

KILAR I KILARDŽIBAŠA

Treće odjeljenje u privatnom stanu paše bio je **kilar** (tur. ostava) kome je na čelu stajao **kilardžibaša** (tur. **kilarcibaši**). Lični dvorjanici koji su se starali o životnim namirnicama i ostavi svoga gospodara (sultana, vezira i valija) nazivali su se **kilardžije** (tur. kilarci ili kilerci, tur. vulg. kiler od pers. **kilar**). Još 1455. godine spominje se Ahmed kilari (kilardži), kao (bivši) gulam Ishak-begov kao spahija timarnik. Bilo ih je više i stajali su pod neposrednim zapovjedništvom **kilardžibaše**. On je vodio knjige o svim nabavkama, primicima i izdacima za kuhinju svoga gospodara. Još 1455. godine spominje se kilardžibaša Halilbeg kao krupan timarnik u krajištu Isa-bega Ishakovića.

Po zakonu Mehmeda II, kilardžibaša je bio po rangu četvrti lični dvorjanik sultanov. Ispred njega nalazili su se po redu: **kapu-aga**, **odabaša** i **haznadarbaša**, a poslije njega **aga** carskog dvora. On je nadzirao gospodarevu kuhinju i sve što se jelo i pilo; on je servirao jelo svome gospodaru. Njegov starješina bio je **čašnigiraga**.

Pod starješinstvom kilardžibaše nalazio se:

KILARČEHAJA (tur. **kilar kethudasi**) koji je bio neposredni starješina dvorjanika koji su se starali o hrani i piću i priboru svoga gospodara. To su bili:

1. **peškirbaši** dvorjanik koji je čuvao hljeb svoga gospodara; imao je rang čauša i mora se razlikovati od **peškirage** u has-odaji;
2. **mumbaši** dvorjanik koji je čuvao vodu svoga gospodara;
3. **peškiršagirdi** dvorjanik koji je prao sinije, kašike i sofru;
4. **tepsidžibaša** dvorjanik koji je čuvao i prao tepsije;
5. **jemiščibaša** dvorjanik koji je čuvao voće svoga gospodara;
6. **turšidžibaša** dvorjanik koji je čuvao turšiju;
7. **tutudžubaša** i
8. **bulbulbaša**.

Posebnu grupu predstavljali su oni dvorjanici koji su se brinuli o spremanju hrane i piću svoga gospodara, a nisu bili vezani za kiler nego za kuhinju. Nekada se svrstavaju u vanjske, a nekada u unutarnje dvorjanike. Najznačajniji su:

a) **AŠCIBAŠA** (tur. **aščibaši** od tur. **ašci**, aščija, kuhar i tur. **baš**) starješina aščija, dvorskih kuhara i ostalog osoblja koje je bilo zaduženo za spremanje hrane na dvoru. Ovo zvanje postojalo je na dvorovima svih visokih turskih državnih dostojanstvenika od sultana do sandžakbega. Već 1463. godine spominje se neki aščija Ahmed. Njegov sin Mehmed bio je tada postavljen mustahfizom grada Zvečana, zatim je spominje timarnik Mustafa, sin aščije, kao hizmećar

Isabega zatim timarnik Šahin kao kuhar (ašpez?) i gulam Isabega. Na dvoru bosanskog sandžakbega spominje se aščibaša od 1468. godine.

b) ŠARABDAR (od ar. **šarab** piće i perz. **dar** od dašten držati) ili ŠARABDAR-AGA peharnik. Ovo zvanje spominje se na dvoru bosanskog krajišnika Isa-bega Ishakovića 1455. godine, pa je razumljivo da je postojalo i na dvoru bosanskog beglerbega, premda mu nisam našao spomena u izvorima.

c) KAHVEDŽIBAŠA (tur. **kahvecibaši**, od tur. **kahveci** od ar. **kahva** kafa + ci tur. nastavak koji služi za oznaku zanimanja) **kahvedžija**, čovjek koji kuha kafu, koji drži kafanu ili rado pije kafu i tur. baš, dvorjanik koji je spremao kafu i služio kafom koju je pio njegov gospodar. Ovo zvanje spominje se na dvoru bosanskih namjesnika prvi put 1592, a zatim 1611. godine, a moglo je biti ustanovljeno najranije 1582. godine kada imamo najstariji spomen da se u Bosni počela javno piti kafa i kada su tu već postojale kafane.

d) TUTUNDŽIBAŠA (tur. **tutuncibaši** od **tutun** duhan i baš) ili DUHANDŽIBAŠA (tur. **duhancibaši**), dvorjanik koji se starao za duhan i pušački pribor (nargile, čibuke i duhanske kese) svoga gospodara. Ovo zvanje moglo se pojaviti u Bosni tek u XVII stoljeću kada se u našim krajevima počeo uživati duhan. Najstariji poznati spomen o ovom zvanju na dvoru bosanskih namjesnika datira iz 1710. godine, ali je svakako ustanovljeno ranije. Kasnije se spominje dosta često.

e) BUHURDAR AGA (tur. **buhurdar agasi** od ar. **buhar** miris, mirisavo bilje za kađenje i pers. suf. **dar** tur. **buhurdan** vrsta kadionice sa poklopcem u kojoj se pali mirisavo rastinje (ud, ambra i anduz) i tur. aga) dvorjanik koji se brinuo o priboru za miris u pašinom dvoru.

f) SOFRADŽIBAŠA (tur. **sofraci** od ar. **sufra**, trpeza i tur. suf. **ci**) starješina sofradžija, dvorjanika koji su postavljali trpežu svome gospodaru. I danas u Sarajevu i Banjoj Luci postoji prezime Sofradžija.

g) MUTVAK EMIN) tur. **mutvak emini** od ar. **matbah** kuhinja i ar. **emin** povjerenik) dvorjanik koji je upravljao namjesnikovom kuhinjom, uz njega se nalazio jedan pisar koji se zvao **mutvak-katib**.

SOKOLARI (ŠAHINDŽIJE, DOGANDŽIJE, ČAKIRDŽIJE i ATMAĐADŽIJE) I NJIHOVE STARJEŠINE

U visokom društvu Osmanskog carstva u viteško doba bio je veoma razvijen i omiljen vojnički sport, zabava i razonoda lov sokolima i jastrebovima na koji je trošeno mnogo novaca, naročito za nabavku dobro dresiranih sokolova. Zbog toga je na dvoru bosanskih paša postojala posebna služba sokolara koji su se brinuli o hvatanju, čuvanju, dresiranju lovačkih ptica, naročito sokolova, kao i o nabavci dresiranih sokolova.

Hvatanje, čuvanje i uzgajanje sokolova i ostalih lovačkih ptica vršile su grupe slobodnih odnosno povlaštenih seljaka u planinskim

predjelima u kojima su ovi obitavali. Ovi seljaci nazivali su se **sokolari** (šahindžije čakirdžije, dogandžije i sl.) i za svoju službu uživali su slobodne baštine ili su bili oslobođeni od raznih državnih poreza.

Dvorjanici na carskom i namjesnikovom dvoru koji su vršili ovu službu dijelili su se prema vrstama lovačkih ptica u četiri razreda: **šahindžije, dogandžije, čakirdžije i atmadžadžije.**

Na čelu **šahindžija** (sokolara), koji se spominju u tetovskom kraju i u Bosanskom krajištu nalazio se šahindžibaša. Šahindžija Husein kao timarnik spominje se u skopskom kraju 1458. godine.

DOGANDŽIJE kojima je glavna dužnost bila da hrane lovačke ptice, i koji su predstavljali red tzv. vanjskih paževa (jer nisu živjeli na samom dvoru i kojima se na čelu nalazio jedan **dogandžibaša**, spominju se u našim zemljama već 1455. godine kada su sva dogandžijska sela u tetovskoj nahiji pretvorena u zavisnu raju u timaru dogandžibaše (serbazdaran) Alije, odsjekom 5700 arči.

U istom izvoru spominje se i dogandžibaša Hadži kao timarnik sa timarom od 10509 akči u tetovskom vilajetu i dogandžija Behadir, otac timarnika Ajdina. U isto vrijeme upisane su dvije kuće seljaka dogandžija (bazdaran) u selu Butimir u nahiji Tilavi.

Na čelu **ČAKIRDŽIJA** — grupe vanjskih carskih dvorjanika koji su odgajali i na rukama nosili lovačke sokolove prilikom lova njihova gospodara nalazio se čakirdžibaša.

Godine 1455. spominje se kao čakirdžibaša neki Hamzabeg, brat subaše Sinanbega.

ČAKIRDŽIBAŠA je bio starješina svih sokolara i njihovih zapovjednika na dvoru sultana ili namjesnika neke provincije.

Ova je institucija na turskom dvoru ukinuta za vladavine sultana Mehmeda Lovca.

1. KAPIDŽILAR-ČEHAJA. (tur. **kapicilar kethüdasi i kethüda-i bevvaban**).

Oba ova naziva doslovno znače »starješina vratar«, a kao dvorsko zvanje oni označuju dvorskog dostojanstvenika koji je bio neposredni zapovjednik svih kapidžija dvorskih vratar na dvoru sultana, vezira i beglerbegova i sandžakbegova, i bio, u stvari, maršal svoga gospodara.

Ovo zvanje spominje se na carskom dvoru još u Kanunnami Mehmeda II, a na dvoru bosanskog beglerbega od 1580. godine. Postoji jedan dokumenat iz koga se vidi i rang ovoga dostojanstvenika na beglerbegovom dvoru. To je vakufnama budimskog beglerbega Musa-paše iz 1643. godine. Među svjedocima u toj vakufnama kapidžilar-čehaja je naveden poslije pašina čehaje, reis-efendije i dvojice teskerdžija, dakle poslije četiri najviša činovnika pašinog kabineta, i to pod nazivom **kethüda-i bevvaban**, što znači čehaja kapidžija ili kapidžilar-čehaja. Prema tome, nije ispravno tumačenje Gl. Elezovića da je kapidžilar-čehaja bio pomoćnik kapidžibaše.

Pod zapovjedništvom čehaje kapidžija nalazio se na svakom dvoru veći ili manji broj **KAPIDŽIJA** (tur. **kapuci**) što doslovno znači vratar gradskih ili dvorskih stražara; a zatim dvorjanik na dvoru visokih turskih dostojanstvenika od sandžakbega do sultana; ponekad

se nazivaju i **derbani**; bilo ih je više; gospodari su im povjeravali razne poslove.

Godine 1455. spominju se kapidžije Alija, Karadža, Hadži Hizir i Hamza kao kapidžije Isa-bega, Ismail, Tagan i Krk Musa kao kapidžije i gulami Isa-bega, neki kapidžija i hizmećar Isa-bega.

KAPIDŽIBAŠA (tur. **kapucibaşı** od tur. **kapucu**, kapidžija, v. i tur. baš, v.) doslovno znači starješina kapidžija, dvorskih stražara, a kao termin u Osmanskoj državi do XVIII stoljeća znači zvanje i dostojanstvo neposrednog starješine straže na dvoru sultana i najviših državnih funkcionera u prijestonici i središtima provincija. Po dostojanstvu to je bilo zvanje niže od **miralema** (v.), a više od **mirahora** (v.). Na dvoru sultana Mehmeda II nalazio se samo jedan kapidžibaša. Kasnije je njihov broj rastao tako da se u XVII stoljeću kretao od dvanaest do dvadeset i jedan; njima je tada bilo potčinjeno dvije do pet stotina kapidžija. U XVIII st. broj kapidžibaša popeo se na žezdeset. Kada se njihov broj tako povećao, onda su samo tri-četiri smatrana najvažnijim; najstariji među njima nazvao se **baškapidžibaša**. Kapidžibaše su predvodili strane poslanike u audijenciju svojih gospodara i vršili razne povjerljive funkcije, naročito diplomatske misije. Njihov uticaj na dvoru bio je tako velik da su ih Dubrovčani unosili u indeks ličnosti koje treba darivati. Kako je njihov uticaj na carskom dvoru vrlo rano bio velik, vidi se po tome što se Dubrovčani još 1430. godine u jednoj instrukciji svojim poslanicima predvidjeli da njihove poklone osim sultana, vezira i rumelijskog beglerbega dobije još i kapidžibaša i veliki kancelar. Oni su dostavljali tajna pisma i važne poruke Porte namjesnicima u provincijama. Oni su im donosili svilene gajtane i katl-fermane.

Kao što su pored carskih kapidžibaša na dvoru velikog vezira postojale posebne kapidžibaše Porte, tako su ovi dostojanstvenici postojali i na dvoru svakog namjesnika u provincijama (i sandžakbega).

Kapidžibaše su za svoju službu uživali timare.

Carski kapidžibaše su do XVII stoljeća obično postojali adžami-ogłani, a kasnije, od kraja XVI stoljeća sinovi najviših državnih dostojanstvenika.

Od druge polovine XVI stoljeća kapidžibaše su postajali sandžakbezi sa hasom od 400.000 akči. Kasnije su neki postojali i veziri. Krajem XVI stoljeća neke kapidžibaše dobivali su arpaluk-timare sa prihodom od 13.000 akči.

Sličnu ulogu i značaj imale su kapidžibaše i na dvoru turskih namjesnika u Bosni u XV i XVI stoljeću. Kapidžibaša na dvoru namjesnika provincija bio je poslije čehaje (v.) najviši dostojanstvenik po rang u provinciji. Vršio je sličnu funkciju kao i carske kapidžibaše. Osim toga, isticao se kao najaktivniji saradnik namjesnika u političkoj upravi i vojnim akcijama. Godine 1658. uputio je bosanski paša jednog svog kapidžibašu u Novi kao muhafiza. Pošto je organizovao odbranu pašaluka od mletačkih napada koji su te godine bili žestoki, paša je proglasio jasak na izvor namirnica. Svoju bujuruldiju o tom poslao je svom kapidžibaši u Novi da je on sprovede u djelo sporazumno sa novskim kadijom.

Od XVIII stoljeća to je počasno zvanje (titula) koje se davalo mnogim nižim vojnim ličnostima u provinciji.

1. MIRALEM (tačno **mir-i alem**, od pers. **mir** skraćeno od ar. **ämir** = zapovjednik, beg i ar **aläm** stijeg simbol, insignija, zastava) doslovno znači starješina zastave, stjegonoša, a kao termin u Osman-skoj državi ovaj naziv označavao je dostojanstvenika na dvoru sultana, vezira i paša koji je dijelio zastave i ostale insignije vlasti (tugovi muzika, a u najranije doba bubanj); on se starao o osoblju koje je bilo zaduženo da se brine o tim predmetima. Drukčije tumačenje i shvatanje ovog termina koje daju Olesnicki i Elezović, je pogrešno.

Ustanova mir-i alema na sultanovom dvoru je dosta stara i svakako starija od vremena vladavine sultana Mehmeda II, jer se ona spominje u njegovoj kanunnami o dvorskom ceremonijalu, jer se već 870/1466. godine spominje neki Mehmed beg kao mirialem, carski ili beglerbegov, Rumelije (69), jer je tada njegovom rođaku Halilu dato jedno selo u Makedoniji. Kada je ustanovljeno ovo zvanje na dvoru rumelijskog beglerbega, sada se ne zna pouzdano, ali je to svakako bilo tokom XV stoljeća. Najstariji spomen ovog dostojanstvenika na dvoru bosanskih namjesnika potiče iz 1612. godine, ali mislim da je ta ustanova u Bosni stara koliko i bosanski pašaluk.

Mjesto mir-i alema na rang listi dvorskih dostojanstvenika u pravinciji vidi se u jednoj kanunami za ejalet Ujvar u kojoj se kaže da su hasovi i zijameti miri mirana, miriliva, mal-defterdara, defter-čehaje, timer-defterdara i mir-alema **serbest** tj. da uživaju ekonomski i pravni imunitet.

O dužnosti bosanskog miralema Šomet de Fose kaže ovo:

Mir-alem-beg (glavni zapovjednik zastava) po političkom položaju je prvi iza paše sa dva tuga, čije dostojanstvo obično i sam postigne. Dužnost mu je da čuva zastave raznih vojničkih odjeljenja u zemlji do stupanja u borbu. Njegova je dužnost i to da, kada umre beglerbeg ili ma koji drugi kapikuli, pokupi svu njegovu zaostavštinu i pošalje je hazni (ličnoj blagajni) Velikog Gospodara, a to je vrlo unosan posao. Nije potrebno da dodam da je u takvoj prilici on glavni nasljednik pokojnikov. Zbog svoga položaja, mir-alem-bej ima neke zemlje u carevini koje mu mogu donijeti do 6.000 groša prihoda.

Pod neposrednim starješinstvom mir-alema bili su:

a) SANDŽAKTAR ili SANDŽAKTAR-AGA (od tur. **sancak** glavna zastava, stijeg i pers. **dar** od **dašten** držati) doslovno znači zastavnik, stjegonoša, a kao dvorsko zvanje znači dostojanstvenika koji je nosio glavnu zastavu svoga gospodara. Dostojanstvenik koji je tu dužnost vršio u ratu nazivao se **juruk bajraktar**.

b) TUGDŽI i TUGDŽIBAŠA (tur. **tugci** i **tugcibaşi** od tog, insignije vlasti od konjskog repa + ci + baš i tur. suf. ci) dvorjanik koji je nosio tugove svog gospodara.

c) IČ MEHTERBAŠA (tur. **iç mehterbaşi** od tur. **iç** unutarnji + **mehter**, od pers. **mihter muzika** + **baş**) starješina dvorske glazbe. On je bio starješina brojnih svirača koji su obično nazivani mehteri, a ponekad i čalkidžije (tur. **calikici** svirač).

MIRAHOR, MIRAHUR, IMRAHOR ili EMIRAHOR-AGA (od perz. **mir** skraćeno od ar. **emir** zapovjednik i perz. **ahor** štala) glavni konjušar i zapovjednik konjušnice na dvoru sultana, vezira, beglerbega i sandžakbega. Dvorsko zvanje čiji su nosioci upotrebljavani i za razne poslove i misije izvan dvora. Ovo zvanje, koje su Osmanlije preuzele od starijih turskih država, spominje se u Turskoj od Murata I. Na dvoru Mehmeda II mirahor je bio po rangu četvrti dvorjanik sultanov. On je bio upravnik carske konjušnice, cjelokupnog njenog osoblja, **sarača**, **seiza** (hranitelja konja) i **jedekčija** (vodiča konja) i svega što je bilo u vezi sa dvorskom zaprežnom i tovarnom stokom. Poslove je vodio preko kancelarije u kojoj se nalazio jedan **katib** (sekretar), **raznamedžija**, njegov pomoćnik, katib vojnika i drugi službenici. Njihovo poslovanje bilo je pod kontrolom centralnog državnog računovodstva (**bašmuhasebe**). Kasnije je na carskom dvoru ustanovljeno i zvanje drugog ili malog mirahora koji se starao za malu carsku staju, njeno osoblje, carske kočije i carske i dvorske arabadžije. Od tada je prvi ili veliki mirahar bio starješina **sedlara** i **konjušara**.

Ako bi mirahor napustio dvor svoga gospodara zbog njegove smrti ili iz drugih razloga i prešao u spahije, dobivao je veći timar i svrstavan je u spahije. Već 1455. godine nalazimo jednog mirahora, nekog Hamza-bega sa titulom beg i velikim timarom u krajištu Isa-bega Ishakovića.

Posluga u carskim stajama regrutovana je od **adžami-ogłana**. U ovoj službi nalazili su se i neki redovi izvan dvora koji su za svoju službu uživali timare ili privilegije. Među te su spadali i carski vojnici. Ovo je zvanje ukinuto 1837. godine.

ČAUŠ-BAŠA i ČAUŠI. Kao na dvoru velikog vezira, tako je i na dvoru bosanskog beglerbega i na bosanskom divanu postojao znatan broj čauša specijalne dvorske garde koja je održavala red na dvoru i na divanu, ali su im povjeravane razne dužnosti i misije i izvan dvora. ČAUŠ-BAŠA tur. doslovno znači starješina čauša, specijalnih vojno-polijskih organa koji su upotrebljavani i za razne druge vrlo povjerljive i delikatne misije, ali isto tako i kao obični ulaci tako da je ovaj termin koji je i inače vrlo starog i dosta tamnog porijekla teško definisati. Ovo zvanje spominje se u Turskoj još u XIV stoljeću, a u Bosni tek krajem XV stoljeća. Čini se da su u najranije vrijeme ulogu dvorskih čauša u Bosni vršile dvorske vojvode.

III. ČINOVNICI BEGLERBEGOVOG KABINETA

Treću grupu beglerbegove svite sačinjavali su činovnici njegovog kabineta. Ove činovnike treba razlikovati od činovnika bosanskog divana od kojih se oni bitno razlikuju po tome što su i ovi činovnici kao i lični dvorjanici i dostojanstvenici paše bili vezani za ličnost paše; to su bili **lični službenici** paše, njegovi ljudi članovi njegove pratnje, njegove svite, što su bili lično vezani za svoga pašu koji ih je izdržavao, s njim dolazili i odlazili, s njim se dizali i padali, dok su dostojanstvenici i činovnici bosanskog divana bili **drža-**

vni službenici, državni namještenici, koji su bili podložni paši u svojim službeničkim poslovima, a nisu bili vezani za njega nego su bili vezani za odgovarajuće organe i ustanove centralne državne uprave u prijestonici koji su ih imenovali i za svoj položaj, službe i zvanja u pokrajini, za nadležstvo u kome su radili, ali su, naravno, svi bili manje ili više podvrgnuti paši kao zastupniku sultana i najvišem organu vlasti u pašaluku. Ali ni ovdje nije uvijek lako izdvojiti lične činovnike beglerbegovog kabineta od službenika pokrajinskog divana. Najvažniji predstavnici ove grupe pašine svite bili su: **čehaja**, **reis-efendija**, **mektubdžija** i **dragoman**.

ČEHAJA. Ova persijska riječ (pers. tač. **kethuda**, a izgovara se **kaja**, od pers. **ked** kuća i **huda** gospodar) znači doslovno domaćin, skrbnik porodice, nastojnik i sl., a kao termin u osmanskoj administraciji ova je složenica sama i sa drugim riječima imala višestruku upotrebu, a po tome i razna značenja. Kada se upotrijebi sama bez ikakve apozicije, riječ **čehaja** u prvom redu znači: pomoćnik, prvi saradnik i zastupnik raznih turskih funkcionera, kao što su veliki vezir, beglerbeg, sandžakbeg, subaša, aga janjičara, dizdar itd. pa tako i namjesnika pojedinih provincija; Ova riječ isto tako često označava neposrednog starješinu, starješinu raznih korporacija (kao što su esnafi), društvenih vojničkih redova, naselja itd.

Svaki beglerbeg imao je svoga **čehaju** koji je bio njegov prvi saradnik, pomoćnik i savjetnik, a često i zamjenik ili namjesnik. On je bio najpovjerljivija ličnost na njegovom dvoru. Paša se u svim svojim poslovima prvo na njega obraćao i s njim se savjetovao. **Čehaja** je pripremao i izvršavao gotovo sve upravne poslove svoga gospodara. On je prvi primio poslanika koji su dolazili u audijenciju paši, vodio s njima prethodno razgovore, a u trenutnoj odsutnosti paše potpuno ga zastupao u svim njegovim dužnostima. On je prisustvovao redovno sjednicama pokrajinskog divana, a u slučaju spriječenosti paše sam njima rukovodio. Postavljao ga je redovno sam paša iz svoje svite, a imao je redovno titulu **beg**.

REIS-EFENDIJA ili **DIVAN-EFENDIJA**. Tako se nazivao generalni sekretar beglerbegovog kabineta i pokrajinskog divana u pojedinim provincijama. Naziv **reis-efendija** je skraćen oblik od ar. **râis-ul-kuttâb** što doslovno znači šef, starješina pisara, generalni sekretar i tur. **efendi** (iz grč.) gospodin, pismen, učen čovjek. Naziv **divan-efendija** je složen od riječi **divan** (v. dalje) i **efendi**. Reis-efendija je poslije **čehaje** bio najbliži i najpovjerljiviji saradnik namjesnika. On je bio šef njegovog kabineta i starješina svih, često brojnih, pisara na dvoru. Rukovodeći beglerbegovim kabinetom, on je sastavljao i otpremao sve njegove naredbe i pisma, primao sve dopise i čitao ih svom gospodaru.

DIVAN KATIB ili **DIVAN JAZIDŽIJA** (tur. **divan yazıcı**) bio je sekretar pokrajinskog divana i u tom svojstvu prisustvovao njegovim sjednicama, ali sam nije bio njegov član nego izvršni organ. Postavljao ga je paša iz reda ulema. Ovo zvanje spominje se na dvoru bosanskog beglerbega prvi put 995/1587. godine kada se neki Mustafa čelebi, katib-i divan potpisao kao svjedok na vakufnami Ferhad-paše

Sokolovića. Da li je u isto vrijeme pored ovog divan katiba postojao i reisulkutab, sada nije jasno.

DIVAN-KATIB pisar u uredima carskog divana, u vezirskom beglerbegovom ili sandžakbegovom uredu; činovnik koji je obavljao pisarske poslove u uredu svoga gospodara. Dijelili su se na dvije grupe: pisari koji su dobivali platu u novcu od svoga gospodara i pisari koji su na ime plate uživali gedik-timare ili gedik-zeamete, tj. lena u određenom iznosu vezana za određenu službu. Ugledniji su bili oni koji su primali platu u novcu. Novi divan-katib dobivao je timar; kasnije je postajao zaim, a ako bi ga dalje unaprijedili, dobivao je platu u novcu. Divan-katibi koji su uživali timare, odnosno zeamete morali su da sa svojim gospodarima polaze u vojne pohode, dok su oni koji su primali plate postupali prema nahođenju svojih gospodara koji su ih plaćali iz svojih ličnih sredstava. U Sarajevu i danas postoji »Bijela džamija» na Vratniku koji je podigao Husrev-begov divan-katib Hajdar-efendija prije 1540. godine.

Ovo zvanje spominje se i na dvoru bosanskog sandžakbega Husrevbega 1528. godine kada je tu funkciju vršio neki Hajdar efendija, osnivač jedne džamije u Sarajevu, a na dvoru bosanskog beglebega od 1582. godine.

a) JAZIDŽIBAŠA. Na dvoru svakog turskog namjesnika kao i u svim uredima i nadležstvima nalazio se veći ili manji broj pisara koji su im pisali zvanično i privatno pisma na turskom i našem jeziku. Pisari koji su pisali ta pisma na turskom jeziku nazivali su se **jezi-džije** (tur. **yazici** pisar), **mektubdžije** (turski **mektubci** od ar. **mektub** pismo + tur. suf. **ci**) ili **mektubdži** (**mektubi**) — efendije, a svi su sinonimi i znače pisar koji piše pisma i kancelar koji vodi prepisku na turskom jeziku. Tako se nazivao i beglerbegov lični sekretar koji je vodio njegovu privatnu korespondenciju. Samo je čisto turski oblik **jazidžija** u starije vrijeme, do XVI stoljeća, bio više u upotrebi.

DRAGOMANI I DIJACI

Pored prepiske koju su vodili sa Portom, potčinjenim organima i stranim susjedima na turskom jeziku, turski namjesnici u provincijama kao i turske vlasti na Porti vodili su svoju prepisku sa svojim potčinjenim organima i ovi međusobno na našem jeziku, a dobivali su pisma i na stranim jezicima. Za ovu službu postojala je kao na Porti tako i u sjedištima provincija posebna kancelarija koja je vodila ovu prepisku i vodila ulogu kancelara za naš i druge jezike kao i ulogu tumača u saobraćaju stranih i turskih dostojanstvenika sa našim narodom ili sa ljudima iz drugih susjednih zemalja. Ovu funkciju vršili su dragomani i dijaci.

DRAGOMAN ili TERDŽUMAN (tur. **tercuman** od ar. **targuman** tumač, prevodilac).

Kao na Visokoj Porti, tako se i na dvoru svakog turskog namjesnika u provincijama nalazio jedan ili više tumača kojima je bila dužnost da prevede pisma stranih vlasti i da tumače razgovore sa

stranim poslanicima. Ovo zvanje javlja se na dvorovima turskih namjesnika u Bosni već u XV stoljeću. U jednom pismu iz 1573. godine koje je uputio svome povjereniku u Dubrovniku koji je za njega prikupljao špijunske izvještaje hercegovački sandžak beg Hasan paša Prodović se hvalio da ima ljude koji umiju čitati i latinski, i srpski i njemački i mađarski. U prvo doba turske vladavine u našim zemljama, do sredine XV stoljeća, dragomani se susreću često ne samo na dvoru namjesnika nego i kao činovnici sudova. Samo oni, kao ni dijaci, nisu uvijek ili stalni službenici nego su tu dužnost vršili povremeno, prema ukazanoj potrebi.

DIJAK — Pored jazidžija koji su pisali pisma i prepisku na turskom jeziku na dvoru svakog bosanskog beglerbega postojao je poseban kancelar, koji je vodio njegovu prepisku na srpskohrvatskom jeziku, a zvao se občno srpskohrvatski **dijak**, kako su se ovi činovnici nazivali i u našem srednjem vijeku. Dijaci se u tursko doba vrlo često spominju u popisima seoskog stanovništva, naročito u Srbiji. Pečevi naziva dijacima ljude koji su mu čitali i predvodili pojedine dijelove iz starih mađarskih historija.

Dijaci na dvorovima bosanskih paša pisali su ona, dosta brojna, pisma turskih namjesnika na srpskohrvatskom jeziku od kojih se relativno znatan broj do danas sačuvao. Bili su svi domaći ljudi, obično hrišćani, katkad razni sveštenici i kaluđeri. Samo njihova služba na dvoru nije, mislim, bila stalna ni redovna, nego povremena, naročito u kasnije doba, od sredine XVII vijeka, od kada su turski namjesnici u Bosni svojim hrišćanskim susjedima sve češće pisali pisma na turskom, a rjeđe na našem jeziku. Na čelu svih jazidžija i dijaka nalazio se obično jedan starješina koji se nazivao jazidžibaša. (tur. **jazicibaşi** od jazici v. jazidži i tur. baş).

MEKTUBDŽI ili **JAZIDŽIBAŠA**. Na dvoru turskog namjesnika i u ovim uredima i nadleštvima nalazio se veći ili manji broj pisara koji su se nazivali **jazidžije**, katibi ili mektubdžije, a svi ti nazivi su sinonimi i znače pisar koji piše pisma i vodi prepisku na turskom jeziku. Tako se nazivao i beglerbegov lični sekretar koji je vodio njegovu prvatnu korespondenciju. Ovi pisari su bili privatni službenici svojih gospodara koji su ih plaćali iz svojih sredstava. Njihov neposredni starješina nazivao se jazidžibaša.

TEŠRIFATČI. Turski **tešrifatci** od ar. **tešrifat** ceremonijal i tur. suf. **ci**. ili **SELAM-AGA** (tur. **selam-agasi** od ar. **selam** pozdrav i tur. **aga**). Tako se zvao šef ceremonijala na beglerbegovom dvoru. On se stara o svemu što je u vezi sa dvorskim ceremonijalom. Ova se ustanova spominje na dvoru bosanskih paša tek u XVII vijeku, i to pod nazivom **selam-aga**, a ni tada nije, izgleda, postojao poseban tešrifatčija, nego su tu funkciju vršile **čaušbaše**.

4. **MUHURDAR**. (Od pers. **muhur**, **mohr**, **muhr**, pečat i pes. **dar**) ili **muhudar-efendija**, čuvar beglerbegovog, odnosno sandžakbegovog pečata. Ovo se zvanje javlja u Bosni dosta kasno, tek 1608. godine ali je, svakako, starije. Turski namjesnici u Bosni služili su se pečatima još u XV stoljeću, ali to još ne znači da su tada imali ovog službenika. Češće se spominju **muhurdari** bosanskih paša tek od početka XVIII vijeka.

HAZINA-RIZNICA. Drugo najvažnije odjeljenje u stanu sultana, vezira, paša i begova bilo je riznica ili hazna u kojoj su se držale i čuvale najveće dragocjenosti. Dvorjanik koji je stajao na čelu ovoga odjeljenja zvao se HAZNADAR-AGA ili HAZNADAR-BAŠA, (od ar. *hazine*, tur. *hazna* riznica, blago, blagajna i pers. *dar* od *dašten*, držati) doslovno rizničar, blagajnik na dvoru sultana, velikog vezira, beglerbega ili sandžakbega koji je rukovao ličnom blagajnom i dragocjenostima svog gospodara. Bilo ih je više i bili su zaduženi da čuvaju riznicu svoga gospodara, njihov starješina nazivao se *haznadaraga* ili *haznadarbaša*. Ovo zvanje javlja se još 1455. godine među dvorjanicima Isabega Ishakovića. Tada se spominju Ajdin i Ismail, kao zanadari. Ajdin je bio gulam Isabega, a Ismail je (nekada) bio gulam Ishak-bega. Od tada se oni stalno spominju na dvoru i u službi sandžakbegova, a kasnije i na dvoru bosanskog beglerbega. Ta funkcija je vrlo rano postala dvosko zvanje dostojanstvenika kojima su njihovi gospodari povjeravali i razne druge poslove. Haznadari bosanskih namjesnika javljaju se još u XV stoljeću u raznim misijama u Dubrovniku.

Pored više haznadara, u ovom odjeljenju redovno se nalazio jedan pisar koji se naziva HAZNA KATIB.

SARAFDŽIBAŠA (tur. *sarafcibaşi* od ar. *sarraḥ* mjenjač i tur. *baş*) dvorski mjenjač koji je procjenjivao gospodarevo blago i starao se da ga snabdije potrebnom monetom.

U sjedištu beglerbega nalazio se veći broj raznih dvorskih zanatlija koji su izrađivali za dvor razne predmete, naročito odjeću i obuću, i bili su potčinjeni haznadarbaši. Najvažniji među njima bili su **eskije**:

TERZIBAŠA (tur. *terzibaşi*) starješina dvorskih terzija, krojača koji su izrađivali odjeću od čoh; on je nabavljao čohu i ostali pribor za izradu odjeće.

ČURČIBAŠA (tur. *kürkçübaşi*) starješina dvorskih ČURČIJA — krznara — zanatlija koji su izrađivali krznenu odjeću, naročito čurkove; on se starao o izradi čurkova svoga gospodara.

DUGUMBAŠA (tur. *gügümbaşi*) starješina majstora koji su izrađivali bakarno posuđe.

KUJUMDŽIJA (*kuyumcu*) dvorski zlatar.

NAKKAŠ dvorski soboslikar.

KILLIČDŽI dvorski majstor koji je izrađivao mačeve.

TESKEREDŽIJA

Znamo da je beglerbeg mogao da svojim beratima podjeljuje timare sa prihodom od šest hiljada akči. Ali on je mogao svojim teskerom dati na uživanje i veći timar. Tada je teskera služila pri-težavaocu kao dokumenat dok ne dobije berat Porte. Činovnik koji je izdavao te beglerbegove berate i teskere zvao se **teskeredžija** ili **teskeredži-efendija**.

Osim toga, on je bio šef kancelarije divana, pripremao predmete koji će biti na dnevnom redu redovnih zasjedanja divana, za-

pisavao odluke i čitao sva akta upućena divanu, kao što su razne molbe, žalbe, predstavke, prijedlozi i sl. Od njegovog referata zavisilo je često kako će se jedan predmet na divanu riješiti, pa je tako mogao znatno da utiče na odluke divana. On je imao da se štara o svim defterima i dokumentima, knjigama i aktima divana. Osim toga, on je zajedno i uporedo sa pokrajinskim timar-defteradrom, odnosno defter-ćehajom supotpisivao sva akta koja su spadala u domen timarske organizacije. Tako je imao neposredno znatan uticaj u upravi i podjeljivanju timara. Za to je učestvovao u procentu takse koja se uzimala za sve registracije u vezi s timarima. Na dvoru nekih beglerbegova bilo je po više tekseredžija, pa su se oni u tome slučaju zvali prvi, drugi i treći teskeredžija. U Bosni su redovno bili dvojica. I danas u Travniku živi porodica Teskeredžića koji potiču od nekog teskeredžije.

BOSANSKI DIVAN

Kao što je u prijestonici Osmanskog carstva postojao **carski**, tako je u svakom beglerbegluku, ejaletu ili pašaluku postojao **pokrajinski divan**, centralna pokrajinska ili zemaljska uprava preko vijeća u kome su sjedili svi glavni funkcioneri centralne zemaljske uprave i u kome se raspravljalo i odlučivalo o svim krupnijim i važnijim poslovima iz djelokruga beglerbega i ostalih glavnih organa divana, centralne zemaljske, pokrajinske uprave. Bosanski divan je raspolagao uredima i administrativnim aparatom koji je izvršavao sve naredbe carskog i odluke pokrajinskog divana.

Stara perzijska riječ **divan** (u pers. glasi **divân**) ušla je vrlo rano u islamsku kulturu, prešla u mnoge druge jezike i dobila više značenja. Osnovno značenje te riječi kao pravnog termina jeste ured, zatim vijeće, savjet, zbor i upotrebljavao se u sva tri navedena značenja.

Na čelu pokrajinskog divana i njegovih ureda nalazio se beglerbeg, koji je predsjedavao sjednicama vijeća. U slučaju njegove kraće odsutnosti ili slučajne spriječenosti tu je funkciju vršio njegov ćehaja. Najvažniji redovni članovi i funkcioneri pokrajinskog divana pored beglerbega bili su: **beglerbegov ćehaja, mal** — (ili **hazine**) — **defterdar, divan-efendija** i **mjesni kadija**. Pored tih glavnih i redovnih članova, u pokrajinski divan ulazili su vrlo često i ostali funkcioneri pokrajinske uprave kao **defter-ćehaja, timar-defterdar, defter-emin, teskeredžija** i **roznamdedžija**; zatim **mjesni muftija** i **visoki oficiri**.

Osim toga, u divan su često pozivani i stari iskusni državnici koji su živjeli u središtu ejaleta.

U pokrajinskom divanu vladao je utvrđen ceremonijal isto kao i u carskom divanu. Tako su, npr., defter-ćehaja i timardefterdar sjedili s desne, a aga bosanskih janjičara s lijeve strane hazin-defterdara. Niko nije imao pravo da sjedne na mjesto višega dostojanstvenika.

DOSTOJANSTVENICI BOSANSKOG DIVANA

U službi bosanskog divana spominju se ovi dostojanstvenici: **ćehaja čauša, čauš-baša, čauši i muteferike.**

1. **ĆEHAJA ČAUŠA** (tur. **çavuşlar kethudasi i kethuda-i çavuşan**) bosanskog divana vršio je sličnu funkciju na divanu kakvu je funkciju imao istoimeni dostojanstvenik na beglerbegovom dvoru. On je bio starješina svih čauša divana, koji su bili adjutanti, izvršni organi i majstori ceremonijala na divanu. Ovo zvanje spominje se na bosanskom divanu prvi put u vakufnami bosanskog beglerbega Ferhad-paše Sokolovića iz druge dekade safera 995/1587. godine kada se kao svjedok toga akta potpisao i neki **Pehlivan, čavuş divan-i Bosna.**

U navedenom smislu ćehaja čauša je bio i šef divanske policije, pa je imao i svoj zatvor u koji su zatvarane visoke ličnosti za manje krivice. Tako, kad bi što skrivio koji paša sa dva tuga, ili ma koja visoka ličnost, ali ne učini tako nešto zašto bi zaslužio da se zatvori u tvrđavu, on je bio zatvaran i povjeravan na čuvanje čaušlar-ćehaji. Ćehaja čauša je bio **domaći čovjek** koji je u mnogim slučajevima služio beglerbegu kao tumač našeg jezika kod prijema domaćih dostojanstvenika, ako se drukčije nisu mogli sporazumjeti, ili ako se na dvoru nije nalazio dragoman. Kad je u Bosnu dolazio novi beglerbeg, čaušlar-ćehaja bosanskog divana bio je dužan da ga dočeka na granici pašaluka, da uz njega boravi i da mu predstavi sandžakbegove, mir-i mirane, kapetane i druge visoke ličnosti koje su mu dolazile na poklonjenje. Njemu su se obraćali svi ljudi koji su tražili audijenciju kod beglerbega.

Prvi put se ovo zvanje spominje u Bosni u drugoj dekadi safera 995/1587. godine kada je neki Hadži Hasan bio »kethudai čavuşan«, ali iz toga njegovog potpisa na vakufnami Ferhad-paše Sokolovića nije jasno da li je on bio ćehaja čauša na bosanskom divanu ili na beglerbegovom dvoru.

DEFTERHANA — ustanova u prijestonici turskog carstva kao i u središtu svakog ejaleta u kojoj su se sakupljali i čuvali svi popisni defteri koji su sadržavali popise svih vrsta zemljišnih posjeda (hasove, zeamete, timare, vakufe i mulkove) kao i popise njihovih posjednika i stanovnika naseljenih na tim posjedima. Glavne knjige koje su se nalazile u svakoj pokrajinskoj defterhani predstavljali su tzv. popisni defteri (**tahrir defteri**) koji su se dijelili na dvije vrste:

a) **mufassal defteri**, pojedinačni, detaljni popisi u kojima su se nalazili popisi zavisnog, a često i ostalog stanovništva popisane oblasti, redovno jednog sandžaka, kao i popisi svih izvora feudalnih prihoda popisane oblasti, tj. sve lične feudalne dažbine zavisnog stanovništva i sve naturalne i novčane daće od svih grana privrede i prometa, svi vakufi i mulkovi.

b) **Idžamal ili mudžmel-defteri**, zbirni, sumarni popisi koji su sadržavali rekapitulaciju podataka detaljnih popisa i prikazivali raspodjelu feudalnih prihoda na hasove, zeamete i timare kao i imena njihovih nosioca. Zbog toga se ovi defteri često nazivaju timarski defteri.

Pored ovih glavnih deftera u svakoj defterhani nalazili su se još **roznamče-defteri**, **derdest-defteri**, **joklama-defteri** i drugi.

c) **Roznamče-defteri** su predstavljali dnevnike, žurnale, u koje su uvedene svakodnevne promjene u pogledu raspodjele feudalnih posjeda i njihovih nosilaca kao i svi akti na osnovu kojih su te promjene vršene.

d) **Derdest-defteri** su prikazivali sumarne preglede svih promjena u naprijed navedenim knjigama.

e) **Yoklama-defteri** su prikazivali rezultate vojničkih smotri spahija jedne provincije i sumarne podatke o njihovim feudalnim posjedima. Starješina defterhane zvao se **defter-emin**.

DEFTER-ČEHAJA i TIMAR-DEFTERDAR — Timarska uprava u pojedinim ajaletima imala je dva glavna odjeljenja. Na čelu jednog nalazio se defter-čehaja, koji je upravljao zijametima, na čelu drugog timar-defterdar, koji je vodio upravu timara.

U svakom ajaletu postojala su oba organa. U najranije doba postojanja bosanskog pašaluka nalazimo spomena samo timar-defterdaru (995/1587) kada je tu dužnost vršio Hasan efendi, defterdar-i timarha-i Bosna«, a kasnije (1607) samo defterčehaji.

Evlija Čelebija spominje obojicu sredinom XVII vijeka, ali na čudan način.

Nabrajajući hasove visokih funkcionera bosanskog divana, on kaže: »Has hazine-defterdara iznosi 56.000 akči, has defter-čehaje iznosi 46.000 akči, a has zijamet-defterdara 15.330 akči«. Kako se tu izričito spominje zijamet-defterdar, iz toga bi proizlazilo da je defter-čehaja isto što i timar-defterdar, ali to ne može nikako biti tačno. Evlijin zijamet defterdar je, u stvari, defter-čehaja, a ne timar-defterdar. Da je to tako, vidi se iz toga što Ajni Ali nabrajajući iste funkcionere u bosanskom ejaletu (1607) kaže: »Ejalet Bosna ima osam sandžaka, hazine-defterdara i defter-čehaju«. Govoreći o istim ustanovama budinskog ejaleta, on kaže: »Ejalet Budim ima dvadeset sandžaka, hazine-defterdara, defter-čehaju i timar-defterdara«. Na isti način spominje on te funkcionere i kad navodi njihova lena. Govoreći o temišvarskom pašaluku isti pisac kaže: »Ejalet Temišvar ima šest sandžaka, hazine-defterdara, defter-čehaju i timar-defterdara«. Iz toga slijedi da je defter-čehaja isto što i zijamet — defterdar i da je Evlija te ustanove u Bosni pogrešno nazvao. To se jasno vidi iz jedne kanunname u kojoj se najviša zvanja u jednoj provinciji, navode ovim redom: mirimiran, miriliva, mal-defterdar, defter-čehaja, timar-defterdar i miri-alem. Navedeno mjesto kod Evlije treba shvatiti tako da defterdar-čehaja znači zijamet-defterdar, a mjesto zijamet-defterdar kod njega treba da stoji timar-defterdar. To je pogrešno navedeno kod Evlije i na drugom mjestu.

Iz toga opet proizilazi da defter-čehaja nije bio glavni arhivar koji čuva svu pokrajinsku arhivu, sve registre u koje su unijeta upravna rješenja i akta beglerbegova, paša sa dva tuga, kapetana, zaima, timariota i drugih«, kako je to objašnjavao Somet de Fose, koji tu očito smiješao ovu funkciju sa funkcijom defter-emina. A to su bile dvije zasebne ustanove. To se, uostalom, vidi sasvim jasno i u saopštenju Evlije Čelebije, koji kaže da Sarajevo (kao sjedište

ejaleta) ima osim defter-čehaje i svoga defter-emina; da su defter-čehaja i defter-emini dvije sasvim različite ustanove, vidi se kod Evlije Čelebije i kad navodi te funkcionere i za mnoge druge ejalete.

Na osnovu raspoloživih podataka, prozilaži da je u Bosni u prvo vrijeme postojao samo timar-defterdar koji je vodio oba referata, da je kasnije, prije 1607, bio samo defter-čehaja, koji je po rangu bio viši od timar-defterdara, a da su sredinom XVII vijeka postojale obje ustanove, pa je defter-čehaja upravljao zijametima, a timar-defterdar timarima.

Premda u izvorima ne nalazim spomena obojici funkcionera, u ranije doba postojanja bosanskog pašaluka međutim, ipak mislim da su sa osnivanjem bosanskog pašaluka bile osnovane u Bosni obje ustanove.

Timar-defterdar je upravljao samo timarima i bio niži organ od defter-čehaje, što se vidi ne samo po iznosu prihoda jednog i drugog organa nego i po njihovom mjestu na ranglisti najviših zvanja jednog ejaleta u navedenoj kanun-nami.

Oba organa postavljala je Porta na osnovu prijedloga beglerbega beratom koji je u sultanovo ime izdavao glavni defterdar centralne vlade.

Za vršenje svoje službe oba organa uživala su zijamete čija je vrijednost u razna vremena bila različita.

Prema računu Šometa da Fosea, bosanski timar-defterdar je u njegovo vrijeme (1807) mogao da ima 50.000 groša prihoda. »Stalna plata mu je u tome što on drži više spahiluka koji nose šest hiljada groša i deset od sto od one sume koja se daje Carigradu kada se dobije berat ili uvodi u posjed za svaki spahiluk.

Kada je defter-čehaja bio unaprijeđen, postao je hazine-defterdar, a timar-defterdar — defterdar-čehaja. Nadređeni organ pokrajinskog timar-defterdara bio je glavni timar-defterdar u Carigradu, a pokrajinskog defter-čehaje — carigradski defter-čehaja. Njihov odnos prema pokrajinskom hazine-defterdaru nije dovoljno jasan.

Ako je neko želio da dobije neki upražnjen timar ili zijamet, trebalo je da se obrati pokrajinskom timar-defterdaru, odnosno defter-čehaji s molbom na koju je ovaj stavljao svoju klauzulu o pravnom statusu toga lica i da proslijedi molbu beglerbegu, odnosno Porti, u carsku defterhanu, već prema tome koji je organ bio nadležan za podjelu dotičnog timara. Kad bi timar dodijelio beglerbeg, moralo se javiti u Carigrad da se i tamo zavede. Bez znanja i odobrenja pokrajinskog timar-defterdara nije bilo moguće vršiti nikakve transakcije s timarima. Jednom riječju, bez znanja pokrajinskog timar-defterdara nije se mogao voditi nikakav postupak u vezi sa pravnim promjenama na timarima. Bez njegovog odobrenja i znanja, nije se moglo ući u posjed ni tzv. gedik-timara, čiji su iznosi bili nepromjenljivi, koji su bili vezani za određene službe i bili nasljedni u porodici (kapetani, dizdari, posade, svećenici, knezovi). Kada bi postao upražnjen jedan od te vrste timara, moralo se obratiti timar-defterdaru da uputi prijedlog Porti za uvođenje nasljednika u posjed, jer ni beglerbeg, pa prema tome ni pokrajinski timar-defterdar, nije mogao da ta pitanja rješava u okviru svoje nadležnosti, nego je

samo imao pravo da to predlaže Porti. U slučaju da se pojavi više kandidata na jedan timar, pravo na uživanje timara dobivalo je uvijek ono lice koje je predložio timar-defterdar.

Timar defterdar se katkada javlja i kao šef uprave ne samo timara nego i carskih hasova koje je davao u zakup. On je pobirao prihode sa upražnjenih timara koji su u tim slučajevima pripadali državi.

Ista prava i dužnosti koja je timar-defterdar imao u odnosu na timare imao je defter-čehaja u odnosu na zijamete. Obje ustanove ukinute su zajedno sa likvidacijom spahijske vojske 1839. godine.

DEFTER EMIN — doslovno znači povjerenik deftera, a kao tehnički termin i zvanje u Osmanskoj imperiji ta složenica je označavala šefa centralne ili pokrajinske arhive (defterhane ili registrature). On je čuvao sve deftere pokrajinske defterhane, kao i ostale registre u koje su unošena sva akta, zvanična korespondencija beglerbega, pokrajinskog divana i svih njegovih ureda u vezi sa spahijskim posjedima. To je bio vrlo važan i povjerljiv organ pokrajinskog divana.

Turci su posvećivali veliku pažnju ne samo svojim registraturama nego i starim arhivama. Službene knjige i dokumente čuvali su u kesama od platna, a ove u vrećama. Arhive su sređivane po uredima, kronološki i po predmetima. Naročita pažnja obraćala se čuvanju katastarskih deftera i registara koji su uvijek stajali zapečaćeni u sanducima. Te pečate stavljaio je sam beglerbeg ili glavni pokrajinski defterdar. Bez njihovog odobrenja nisu se smjeli otvarati. Kada je trebalo izdati neki akt, kao izvod iz deftera, ili ispitati neki slučaj, onda je defter-emin donosio kese sa dosijeom ili defterom koji je otvaran u prisutnosti paše, ili defterdara, pošto bi se prethodno ustanovilo da je pečat ostao netaknut. Poslije upotrebe, dokumenta su opet spremljena, propisno zapečaćena i predana defter-eminu da ih pohrani u arhivu. Nijedan defter nije smio ostati ni časa nezapečaćen.

Isto tako postupalo se, uglavnom, i prema ostalim zvaničnim knjigama. Ni jedan ispunjen protokol nije smio ostati nezapečaćen. Kad god je došao novi beglerbeg, u njegovim su uredima uvedeni novi defteri, a raniji pohranjivani u arhivu.

Defter emin je bio dužan da jedanput ili dvaput mjesečno referiše beglerbegu sve što je unešeno u protokole divana.

Prilikom dolaska novog beglerbega, defter-emin je bio dužan da ga dočeka i da mu izađe u susret zajedno sa čehajom čauša pokrajinskog divana do granice pašaluka, s najvažnijim spisima, kako bi mu prilikom prve posjete mogao da pruži uvid u akta i dokumenta koja bi beglerbeg mogao da zatraži.

Defter-emina je postavljala Porta obično na prijedlog beglerbega. Za svoju službu defter-emin je uživao timar sa prihodom u vrijednosti od 5.000 akči. Ako ga unaprijede, postaje timar-defterdar.

Summary

THE BOSNIAN DIVAN

This study deals with the ruling institution of the province of Bosnia. Discussing the organization of the *Turkisch* administration in Bosnia, the conclusion of the author is that it had some peculiarities not found in other Turkish provinces, although there were Ottoman *Pašaliks* in Europe with even more peculiarities in their administration. The Bosnian *Pašalik* was established in 1580, after it had been separated from the Province of Rumelia. The author concludes that Bosnia like other Provinces which came under the Turkish rule, had experienced significant changes.

So far there have been different opinions on the specific position of certain provinces within the Ottoman Empire. Such opinion is the result of the insufficient knowledge of the Turkish administration. In order to understand the essential characteristics of the rule it is necessary to know well the central administration by which the Ottoman rule differed considerably from the previous administration in these areas, and the system of institutions in medieval feudal states in the Balkans.

The most important characteristic of the central administration was that it was based on the Islamic law, or the sacred law of Islam. By that rule all citizens are equal before law, but the Moslems are privileged so that they could occupy the highest positions in the state administration, while the Christians could not. In comparison with the social structure of the Western countries the difference was that in the Ottoman state there were no social classes in the same sense as they existed in the West. The nobility was exclusively military in character and the title was acquired on the basis of military exploits. The organization of the city administration in the Province of Bosnia can best be understood from the relationship of certain administrative institutions of that Province and the central government and their mutual ties and dependability.

At the head of the Bosnian Province was a *Beylerbey*. The term *Beylerbey* was established in 1731, and means the commander of commanders. It was unique for all the Ottoman provinces. The special characteristic of the Bosnian *Beylerbey* is that he was among *beylerbeys* with lowest income (his »*hâşş*« amounted to 600.000 *ak-čes* only, while the *Beylerbey* of Rumelia had a »*hâşş*« of 1,100.000 *akčes*). That is why the Bosnian *beylerbeys* were given other *Sandjaks* as well (most often Herzegovina) and by that they improved their financial position.

From the beginning of the rule of Sultan Suleyman the Legislator, *beylerbeys* could also be granted the title of a *Vezir* (*Wazir*). The court of a *beylerbey*, by its structure and organization, was actually a Grand *Vezir's* court in miniature. One of its parts was

selamlık (men's part of the house), *harem* (women's part), *hazîne* (treasury), and *kiler* (store-room).

At the head of each of these departments there was a high courtier who was the superior of all aghas and pages in the department.

The head of the *Selamlık*, *odabaşı*, was at the same time the head of all the servants of the Beylerbey's private quarters (*hâşşoda*).

Silahdar — Beylerbey's personal courtier who took care of his arms, and his subordinates were *tufekçibaşı* — armourer and *ğeb-hâneği* — the courtier who was in charge of ammunition.

Çokadār was in charge of his master's wardrobe. Under his command were *yedekçibaşı* — the courtier in charge of the master's riding horses, and *rikābdār* — the courtier in charge of his boots.

Etekçi — the courtier who carried his masters's robe on the occasion of his arrival to the Divan.

Tulbend gulāmi or *tulbend agha* was a personal courtier who was in charge of the master's turbans and had them ready according to the need.

Başçokadār was the head of the *çokadars* who followed their master and carried his slippers.

Anahtār agha — key-keeper, was a courtier in charge of the keys of the private quarters and the inner rooms of his master.

Among other courtiers of importance in a Beylerbey's household were:

Peşkīr-agma, the assistant of *anahtār-agma*, who was in charge of the towels which the master used, *ibrikdar* — a courtier who poured water when his master washed his hands, his face or for ablution; *mahramağibaşı* — the courtier in charge of the master's towels, then *mu'addīn* — the official who called the believers to prayers and who performed his duty in the mosque in which his master prayed Friday-prayer or Bayram-prayer. *Mühürdar's* only duty was to take care of Beylerbey's seal.

Hazīna (treasury) in the household of Grand Vezir was the second most important part. *Haznadār-agma* or *haznadārbaşı* was its commander, and the *haznadārs* were his subordinates. Various craftsmen who made Beylerbey's clothes and shoes were *haznadārbaşa's* subordinates. There was a *terzibaşa*, the head of the court-tailors, who made clothes of *çoka*, *kürkğibaşı*, the head of *kürkği* — furriers who made clothes of fur, *gügümbaşı* — the head of the craftsmen who made copper dishes, *küyünği* — the court goldsmith, *nakkāş* — court decorator and *kiliçi* — the craftsman who made swords.

Imam — the priest, who led common prayers, belonged to this department, as well as *hwāğa* — the teacher of the master's children, there was also *hekimbaşı*, the chief physician, *mağūn* — *agma* — the courtier who prepared and supplied the medicine for the court, then *gündībāşı* — the man who had a great skill in riding horses and other skills in connection with horse-riding, and he was especially skilful in using arms.

The third department in the Beylerbey's private quarters was a *kilar* (storeroom), at the head of which stood *kilarığibaşı*. The courtiers in charge of food supplies were called *kilarği*.

Under the *kilargibaši's* supervision were:

Kilar kethuda — the immediate head of the courtiers in charge of food, drinks and utensils of their master, *peškirbaši* was in charge of the bread of his master and he was a different person from *peškir-agma* in *haşş-oda*.

Aşgibāši — the head of *aşgi* — the court cook and other staff in charge of kitchen and food preparation.

Sarābdār took care of his master's drinks, *kahveği-bāši* — the man who made coffee. *Tutunğibaši* — the courtier in charge of tobacco and pipes, *sofraği-baši* — the head of *sofraği* — courtiers who set the table for their master, *maṭbah emīni* — the courtier in charge of the governor's kitchen; they all belonged to the same group.

The Hunt, especially the hunt with trained falcons, was a favourite pastime in the Ottoman high society. Catching, training and keeping of falcons was done by free peasants who were called falconers (*Şahinçi, çakırçi, dogançi*) at the head of which stood a *şahinbāši*.

The court dignitary, the immediate commander of all the door-keepers at the court of the Sultan, the Vezir and the Beylerbey — *kapiğilar kethuda*, was actually the main commander of his master's court. The difference must be noticed between him and *kapiğibaši* who was the direct head of the guard. Sometimes there were several *kapiğibaşas*, so that their head was called *başkapiğibaši*.

Miri'alam, who distributed flags and other signs of power at the court of Sultan or Vezir, was mentioned for the first time at a Bosnian court in 1612. but even that institution in Bosnia was probably as old as the Bosnian Pašalik itself. *Sanğakdār* or *sanğakdār agha* literally means flag carrier and as a court title it describes the dignitary who carried the main flag of his master, while the *tug* — the symbol of power, was carried by the courtier who was called *tugği* or *tugğibaši*.

At the court of Mehmed II *mīrahor* (the chief groom and the commander of the stable) was the fourth dignitary, so that of course he had a great role at the court of the Bosnian Beylerbeys as well. When the *mīrahor* left the Court, he was granted an estate and became a sipahi.

At the Bosnian Court there was also a large number of *čajuš* — special court guard at the head of which there was the head — *čajuš-baši*. The Paša's personal staff were *kethuda* — helper, assistant and counselor, and often his deputy and lieutenant.

Secretary general of Beylerbey's office and of the provincial Divan, was a *re'is efendi*, which is an abbreviation for *re'is-ülkuttāb*, which literally means the chief, the head of clerks, general secretary. He had under his control the *divan katiblar* or *divan yaziği* — Divan secretary.

Mühürdar — Beylerbey's seal keeper is mentioned in Bosnia relatively late, only in 1608, but the title is, of course, much older.

The official who announced the Beylerbey's decrees (*berats* and *tezkere*), which were the official documents instead of the *berats*

from the Porte, was called *tezkereği* or *tezkereği-efendi*. He was at the same time the chief official of the Divan Office, who prepared the agenda to be discussed at the regular meetings of Divan, recorded decisions and read all the letters sent to the Divan.

The provincial Divan itself (the central provincial administration) was organized so that at its head stood a Beylerbey, while, in his absence, his place was taken by his *kahya*. The meetings were attended also by the *defterdar*, *divan efendi* and the local *kādī*. Other local officials present were: *defter-kahya*, *timar-defterdar*, *defter-emin*, *tezkereği* and *roznameği*, then the local mufti and the officers of the high rank.

HASAN SUŠIĆ

METODOLOŠKE PRETPOSTAVKE HISTORIJE
U DJELU IBN HALDŪN-A

»Ibn Haldūnova Prolegomena je najveće djelo svoje
vrste koje je ikada stvorio ljudski um.«

Arnold Toynbee

U v o d

(Abd ar-raḥmān b. Muhammad b. Ḥaldūn al-Hadrānī (1332-1406) se pojavio u smiraju jedne civilizacije. Zablistao je u vrijeme kada je usled unutrašnjih nemira, ratova, pučeva i pritiska spoljnih neprijatelja, kulturna i politička moć Arapa počela naglo da opada. U izvjesnom smislu on je sinteza i završni akord povijesnog iskustva tog svijeta. Njegovo djelo predstavlja završni momenat kulturnog i povijesnog razvoja jedne civilizacije, čije obilježje nije samo u očuvanju kontinuiteta grčke kulture, kako je to često jednostrano i površno bilo pisano, već i u nizu novih i originalnih doprinosa koje je ta civilizacija stvorila za čovječanstvo uopće. Ta kreativna snaga arapskog duha, koja je otvorila mnoge pravce razvoja u nauci i umjetnosti izrazita je i u stvaralaštvu Ibn Ḥaldūna.

Arapska kultura u svom briljantnom usponu obiluje imenima mislilaca koji su se uz različit stepen interesovanja bavili problematikom društva, državne uprave, politike i prava, tretirajući ih sistematski ili periferno (Al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Rušd...). Samo je Ibn Haldūnovo djelo toliko cjelovito, da se može nazvati sintezom jedne kulture i njenim najvišim dometom u nauci o društvu.

Interes za Ibn Ḥaldūna i njegovo djelo razvio se vrlo kasno. Mada je njegovo djelo Muqaddima (Prolegomena ili Uvod) nastala u drugoj polovini 14. vijeka, ono postaje predmet temeljitijih i obuhvatnijih razmatranja tek u periodu između dva svjetska rata. Međutim, već na prvi pogled i u poređenju s drugim velikanima arapske misli, uočićemo da ideje Ibn Ḥaldūna nose u sebi mnogo jasniji i izrazitiji pečat originalnosti. Zato ova nepravda prema Ibn Ḥaldūnu izgleda još čudnija.

Kada je već spasen od nepravdnog zaborava, najednom se ispostavilo da je Ibn Ḥaldūn genije koji po domašaju svojih sinteza nema premca u arapskoj, a po mnogim ni u evropskoj povijesti društvene misli.¹ Stoga su sasvim opravdana poređenja Ibn Ḥaldūna sa Vikoom,

¹ Vid., Robert Flint, *History of The Philosophy of History in France, Belgium and Switzerland*. Edinburg, 1893, pp. 157—170.

Makijavelijem, Hegelom, Marksom, Kontom, Dirkemom, tj. s najznačajnijim teoretičarima povijesti i društva u Evropi.

Ono što Ibn Haldūna čini izuzetnim misliocem, jeste činjenica da u analizi društva nije pošao od neke teološke, metafizičke ili teorijske pretpostavke, već od stvarnog stanja tadašnjeg arapskog svijeta kao cjeline u kome je sukob između sela i grada imao najdublji svoj smisao. Upravo na analizi tog odnosa zasniva se njegova interpretacija većine socijalnih fenomena i društva u cjelini, a posebno njegova teorija razvitka države i društva. Rijedak erudita i izraziti mislilac, podjednako analitik i sintetik, on u svom djelu osvjetljava gotovo sve društvene fenomene svog vremena. Stoga je njegovo djelo postalo, mada sa zakašnjenjem, predmet živog interesa, različitih pristupa, istraživanja, analiza, kritika, a održavaju se i posebni simpozijumi o njemu.²

Iako mu se ime spominje gotovo isključivo uz njegovo najpoznatije djelo, tj. *Muqaddimu*, ipak je ono samo uvod u veliki opis pod naslovom: *Knjiga poučnih primjera, načela, historija Arapa, Perzijanaca, Berbera i moćnih savremenika*. S *Muqaddimom* djelo čini cjeliinu od 7 tomova pisanih na nekoliko hiljada stranica. U ovaj opus ulazi i autobiografija autora koja ima izvanredno historijsko i literarno značenje. Smatra se prvom potpunom autobiografijom u arapskom literarnom iskustvu. *Muqaddima* je uvod i kruna tog djela i ogledalo Ibn Haldūnove filozofske platforme i sistematike u istraživanjima i mišljenju o povijesti.

Tako jednom otkriven i prisvojen, Ibn Haldūn postaje interesantan raznim naučnicima. Sociolozi i ekonomisti ga svojataju, etnolozi ga smatraju jednim od osnivača etnologije, tvrdi se da je postavio temelje modernoj historijskoj nauci, zatim da je tvorac filozofije povijesti i demografije itd. Neki, pak, smatraju da je utemeljivač kulturologije i kulturne historije u najširem smislu te riječi. Većina se, ipak, slaže u tome da je Ibn Haldūn otac sociologije sa svim atributima preteče ili osnivača nauke o društvu.

U najvećem dijelu ovih veoma različitih pristupa Ibn Haldūnu gubi se, međutim, iz vida njegov značaj za historiju kao nauku. Ibn Haldūnova prvobitna namjera je, naime, bila da *Muqaddimom* preispita metodološke i sociološke pretpostavke historije kao nauke, što znači da je u piščevoj namjeri samo djelo određeno prvenstveno kao historijsko. Upravo je ova polazna pozicija odredila Ibn Haldūnov put kojim je on preko historiografije dospio i do nauke o društvu³

Uvodni dio *Muqaddime* autor je posvetio kritici historičara svojih prethodnika i pokušao da na kritičkoj analizi njihovih grešaka i zabluda postavi okvire jednog novog metoda u izučavanju prošlosti.

² Najznačajniji skup je održan u Kairu od drugog do šestog januara 1962. godine, a referati koji su tada podneseni sabrani su u zborniku od preko 600 stranica. Na ovom skupu učestvovali su naučnici iz Azije, Afrike i Evrope. Zbornik je publikovan pod naslovom *A'māl mahrigān Haldūn*, Kairo, 1962. g. i predstavlja jedan od najznačajnijih napora usmjerenih ka svestranijoj analizi Ibn Haldūnovog djela.

³ Odnos historije i nauke o društvu detaljnije sam razmatrao u radu *Odnos historije i nauke o društvu u Ibn Haldūnovoj Prolegomeni, Sociologija*, godina XII, Beograd 1970. br. 2.

U tom uvodu on postavlja teorijske osnove svoje historijske metodologije. Sav ostali dio ovom obimnog djela posvetio je proučavanju društva i društvenih fenomena gdje se formira njegova teorija povijesti i društva. Tu se njegova prodorna misao kreće od definicije društva i društvenosti, podjele rada, države, suvereniteta, ekonomskih zakona, sve do analize oblika društvene svijesti. Stoga opravdano *Muqaddimu* smatraju i enciklopedijom arapskog povijesnog iskustva i znanja o svijetu, tj. bitnim djelom filozofske inspiracije.⁴

Koliko su, zbog toga, snaga ovih analiza, dubina zapažanja i formulacija društvenih zakonitosti potisnuli u drugi plan interesa njegov doprinos historiji, odnosno historijskoj metodologiji, ubjedljivo pokazuju mnogobrojne činjenice. Mi ćemo istaći samo dvije:

— prvo, na već pomenutom Simpozijumu u Kairu samo jedan referat bio je posvećen Ibn Haldūnu kao historičaru,⁵ a gotovo svi ostali njemu kao sociologu, filozofu historije, filozofu društva...

— drugo, ni u evropskoj, a ni u arapskoj literaturi nismo naišli na temeljitiju i iscrpniju analizu *Muqaddime* kao uvoda u *Kitāb al 'ibar* (odnosno *Historiju*)

Za procjenu vrijednosti Ibn Haldūnovog djela od prevashodnog j značaja, međutim, ustanoviti i to koliko je on ideje *Muqaddime* uspio aplicirati na analizu povijesnih događaja koje izlaže poslije *Muqaddime* u nekoliko velikih tomova.

Upravo zato, ja ću se ograničiti na to da, posredstvom analize Ibn Haldūnove odredbe historije kao nauke, njenog predmeta, metodoloških zahtjeva i kritike prethodnika, pokušam pokazati kako je Ibn Haldūn postavio načela pravilnog historijskog mišljenja kao pretpostavke za svaku moguću historijsku nauku. U tom smislu izdvajam sljedeća dva pitanja:

1. Ibn Haldūnova shvatanja historije kao nauke i objekta njenog istraživanja;

2. Zablude u islamskoj historiji, kritika i nova metodologija koja proizilazi iz takve kritike.

Šta je historija kao nauka

U *Muqaddimi* je izvršena i klasifikacija nauka⁶ kojom su svakoj znanosti određene relativno čvrste granice. Međutim, u ovoj klasifikaciji historija kao nauka nema svoje mjesto. Pisati obimno historijsko djelo, pa čak i klasificirati nauke u uvodu za *Kitāb al-'ibari* a ne dati mjesto historiji u toj klasifikaciji, ne može se tumačiti kao nepažnja, zaboravnost, ishitrenost ili pak kao Ibn Haldūnovu respektiranje već postojećih klasifikacija u kojima zaista nema ni govora o historiji. Za takav stav prema historiji Ibn Haldūn je imao značajne razloge koji su utemeljeni u njegovom shvaćanju samog povijesnog toka i nauke o povijesti.

⁴ René Maunier: *Les idées sociologiques d'un philosophe Arabe au XIV siècle*. L'Egypte contemporaine, Janvier 1917. p. 31.

⁵ Ibn Khaldun The Historian, by Prof. Dr B. Spuler, u *A'māl mahrigān Ibn Haldun*, str. 349.

⁶ Ibn Haldun, *Muqaddima*, al-Qāhira al maktaba at-tigāriyya al-kubrā, str. 469.

Nauke u *Muqaddimi* su podijeljene u dvije velike grupe:

1. Teologija i
2. Filozofija u koju ulaze prirodne znanosti i metafizika.

Polazeći od činjenice da se već na prvim stranicama *Muqaddime* govori o historiji kao filozofskoj disciplini, Abd al 'Aziz 'Izzet tvrdi da joj je Ibn Haldūn već unaprijed odredio položaj u svojoj klasifikaciji i, prema tome, nema mjesta dilemi o njenom položaju u sistemu nauka.⁷ Ona je bitno filozofska disciplina. Mada bi se ova tvrdnja mogla uzeti kao zadovoljavajuća, jer Ibn Haldūn ističe da je historija u biti filozofijska nauka, ipak mislimo da ju je iz klasifikacije namjerno izostavio, tj. da ona za njega nije samo puki sinonim za filozofiju. Njegov postupak ukazuje na mogućnost da za njega historija kao nauka nadilazi samu klasifikaciju kao takvu. Naime, riječ je o prirodi historije i njenog predmeta u cjelini. Onako kako je određena Ibn Haldunovom definicijom, ona izmiče strogoj tradicionalnoj klasifikaciji kakvu je Ibn Haldūn i izveo na kraju *Muqaddime*.

U prirodi historije kao nauke, dakle, leži razlog nemogućnosti njenog uklapanja u klasifikaciju. »Historija je, kaže Ibn Haldūn, nauka koju prenose narodi i plemena jedni drugima, disciplina za koju se vežu i puk i aristokracija. Nju žele da upoznaju i trgovci i prosti ljudi. Za spoznavanje historije jednako su sposobni i naučnici i laici. U sticanju njenih znanja nadmeću se carevi i aristokracija. Spolja gledano, ona je puko izvještavanje o zbivanjima i dinastijama minulih vjekova. Historija je predmet razgovora među ljudima i pokazuje nam kako se izmijenjuju stanja svijeta. Ona je široko poprište borbe država i ljudi, nastanka i propasti njihovih civilizacija. Dublje gledano, historija je, međutim, egzaktno promatranje, istraživanje i analiziranje bića i njihovih načela. Ona je nauka o suštini događaja. Izvorno utemeljena je u filozofiji.«⁸

Vidljivo je da Ibn Haldūn polazi od dvije bitne dimenzije historije:

— prva je spoljna i ona nas upućuje na historiju koja sakuplja informacije o događajima za određeni vremenski period, te, spolja gledano, ne prelazi granice pukog izvještavanja o zbivanjima. Ako bismo ostali samo pri ovom prvom planu, onda se Ibn Haldūn ne bi značajno razlikovao od svojih prethodnika;

— drugi dio je ona novina koju je Ibn Haldūn donio tvrdeći da je dublji smisao historije u racionalnom, teorijskom istraživanju izvora i uzroka zbivanja. Jer, historija pored izvještavanja o onome što se zbivalo, mora biti »tačno znanje o suštini događaja.«⁹ mora znati tačno da odredi uzroke, što znači da joj je neophodan precizan metodološki instrumentarij. A tvrdnjom da je historija utemeljena u filozofiji Ibn Haldūn dolazi na jedan od najznačajnijih rezultata

⁷ Abd al-'Aziz 'Izzet: *Ibn Khaldoun et sa science sociale*, Le Caire, 1947., p. 44.

⁸ U *Muqaddima* str. 403.

⁹ Pojam 'ilm se u arapskom jeziku može uzeti u više značenja. Najčešće se shvata kao znanje i nauka. U ovom slučaju nam se riječ znanje čini pogodnijom.

novovjekovne misli, tj. do teze o tome da je historija puka priča i tlapnja u koliko se ne oslanja na zakone ljudskog uma. Ova distinkcija nije prisutna samo u *Muqaddimi*, već je konsekventno izvedena i u *Kitāb al-ʿibar* koja se tako razlikuje od cjelokupne prethodne historije upravo zbog toga što sadrži oba ova aspekta.

Nije slučajno što Ibn Haldūn utemeljuje historiju u filozofiji, jer njen unutrašnji aspekt, tj. kritičko istraživanje dolazi samo s filozofijom ili naukom, tj. »s istraživanjem prirode stvari«, kako to Ibn Haldūn kaže. Ovaj drugi dio definicije nas ujedno približava i odgovoru na pitanje o mjestu historije u klasifikaciji nauka.

Odgovor je još potpuniji kad pogledamo kako je u *Muqaddimi* određena bit ove nauke: »Suština historije je izvještavanje o ljudskom društvu koje je svjetska civilizacija i o stanjima kojima se izlaže ta civilizacija: varvarstvo, sjedilački život, socijabilitet, oblici superiornosti ljudi jednih nad drugim, zatim o državama i vladarima (vladavinama H. S.) koje se grade na promjenama tih stanja, njihovim položajima, potom o rezultatima rada i napora kao što su profesije, način života, zanati i druga stanja koja su inherentna prirodi ljudskog društva...«¹⁰

Ovako određen obim istraživanja ukazuje nam da je historiju nemoguće situirati u navedenu klasifikaciju i da je ona, u stvari, pretpostavka te klasifikacije. Nauke se tako u Ibn Haldūnovoj koncepciji inkorporiraju u historiju, a ne historija u njih.

Svjedoci smo da i danas većina naučnih napora logikom diferencijacije stvara nove nauke, naučne grane i podgrupe. Međutim, Ibn Haldūnov napor je išao ka jedinstvu nauke u koncepcijskom i u metodološkom smislu. Da je pošao s pozicija klasifikacije, svoje ili bilo koje druge, sigurno bi izgubio iz vida ovu cjelinu, a upravo je tu cjelinu Ibn Haldūn htio da sačuva.

Iz ovakvog situiranja historije proizilazi niz pitanja koja danas sve više aktualiziraju Ibn Haldūново djelo, na primjer, odnos sociologije i historije, mogućnosti i granice sociologije itd.

Prema tome, historija je za Ibn Haldūna nauka koja je osnov i pretpostavka svih drugih, kojoj se one vraćaju i u odnosu na nju imaju ili nemaju smisao i opravdanje.

Kritika prethodnika

Sa pozicija ovako definirane historije kao nauke, Ibn Haldūn je kritički preispitao cjelokupnu dotadanju islamsku historiju. Najbitnije elemente te kritike sažeo je na, samo, jednu stranicu svoje *Muqaddime*.¹¹ Tu su izloženi svi propusti, nedostaci i zablude koji su onemogućavali historiji da se konstituiše kao stroga znanost.

S metodološkog stanovišta ovo nije kritika u smislu egzaktnog preispitivanja vrijednosti historijskih izvora koji u to vrijeme nisu

¹⁰ Op. cit., str. 35.

¹¹ loc. citq.

ni bili predmet istraživanja, ocjene ili unutrašnje i spoljašnje kritike u smislu današnjeg elaboriranja historijske građe.

Ova kritika je usmjerena više u pravcu općeg i teorijskog, tj. u smislu određivanja općih uvjeta pravilnog historijskog mišljenja. Ovim je, tek, otvoren put historiji kao istinskoj nauci kod Arapa. Prava islamska historija počinje tek odatle. Međutim, to ne znači da refleksijā o prirodi, cilju i metodi historije u povijesti arapske misli nije bilo i prije Ibn Haldūna. Refleksije datiraju od samog početka islama, pa ih nalazimo već u Kur'anu. Istina, to su općenite i sumarne refleksije, koje su usmjerene na ispitivanje odnosa boga prema ljudskoj historiji i naglašavanje konačnosti i privremenosti ljudskog života na zemlji. Tu se, uglavnom, ističe religiozna, moralna i praktična korist od povijesti i izvještavanja o njoj. Metodološki, iz ovih ideja proizilazi zahtjev da se historija piše od postanka svijeta. U daljem razvoju ove nauke (sedmi i osmi vijek) Kur'an i hadīs su bili njeni osnovni stubovi, te tako ni refleksije o prirodi, cilju i metodi nisu bile eksplicitno formulisane.¹² U devetom i desetom vijeku širenje islama dovodi do upoznavanja povijesti i historijske literature drugih naroda, dolazi do komparativnih istraživanja, te se tako nužno postavilo i pitanje naučnog karaktera ove znanosti. U djelima iz ovog perioda, a i poslije, srećemo uvodna razmatranja u kojima se naglašava religiozna, naučna i praktična korist historije, i ujedno se definira njen metod. No ovi uvodi su nesistematični i sačinjeni su bez širih teorijskih ambicija, te se ne mogu nazvati znanstvenom historijom ili teorijom o povijesti. Tako se u najvećih historičara prije Ibn Haldūna sreću opće refleksije o historiji. U at-Tabarīja u Ta'rīḥ umam wa al-mulūk četiri stranice, u Mas'ūdīja al-Mawā'iz wa al-i'tibār bi ḍikr al-ḥiṭat wa al-āṭār četiri stranice. Ovo su historičari koje Ibn Haldūn najviše i respektira i na čija se djela često poziva.

Pored općih opservacija, sadržanih u uvodima djela ove trojice autora, islamskoj tradiciji bili su još od početka poznati izvjesni oblici historijske kritike, ali su se oni odnosili više na egzegezu teologijskih tekstova, te nisu imali obilježje sekularizirane općenitosti, pa ni mogućnosti da se primijene u historiji. Imajući u vidu da se takva kritika kretala isključivo oko dva pojma (*Improbatio et Justificatio*), možemo slobodno zaključiti da prije *Muqaddime* islamska historijska nauka u najširem smislu nije imala neki značajniji metodološko-kritički instrumentarij.

Na već pomenutom mjestu Ibn Haldūn u lapidarnim tezama postavlja kritičke stavove ne dajući im nikakvu numeraciju. Razgraničenje tih fundamentalnih elemenata njegove metodologije obično određuju sami komentatori *Muqaddime*.

1. U prvom stavu Ibn Haldūn tvrdi da niz grešaka, zabluda i laži u historiji dolazi kao posljedica ograničenosti položaja čovjeka u određenoj društvenoj grupaciji, pravcu, sloju ili smjeru. Zatim, smatra da slijepo vjerovanje određenim doktrinama ili pokoravanje pri-

¹² Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. London 1957, 133—134. str., i dalje.

padajućem pravcu »zarobljava« istraživača. Podaništvo važećim principima i ideologiji navodi historičara da prihvata činjenice onako kakve mu se one čine već na prvi pogled. Ova ograničenost je, po njegovom shvatanju, poput »...zavjese koja zamađjuje, zamađuje pogled, slabi smisao za kritičnost i strogo istraživanje uzroka, te dovodi do prihvatanja neistina i njihovog daljeg prenošenja«. ¹³ Bekonova kritika idola, koje je neophodno otkloniti ako se želi jasna i prava slika događaja, znatno podsjeća na ove stavove Ibn Haldūna. Treba se osloboditi pogrešnih naslijeđenih i vladajućih ideja koje nisu prošle kroz potvrdu i ocjenu kritičkog mišljenja i povijesnog iskustva. Ako je obračun sa skolastikom u Evropi počeo s *Novim organonom* usmjerenim na egzaktne nauke, ¹⁴ u Ibn Halduna je na djelu takođe jedan kritički stav orijentiran prema društvu u cjelini i njegovim fenomenima posebno.

1. Iz prve teze jasno je da Ibn Haldūn traži od historičara najviši mogući stepen objektivnosti. On još nije stigao dotle da se zapita o pravim pretpostavkama te nekritičnosti, ali preporučuje istraživačima da što samostalnije preispituju sve važeće ideologije i pravce. Taj zahtjev Ibn Haldūn još jasnije izražava kada govori o mjestu i ulozi naučnika u društvu.

2. U drugoj tezi kao sljedeći uzrok zabluda — utvrđuje nekritičko vjerovanje u ono što drugi prenose. Ibn Haldūn zahtijeva tzv. ispitivanje po analogiji, jer smatra da je pri provjeravanju historijskih podataka neophodno voditi računa o onome što je zajedničko različitim historijskim događajima. Ono što je netačno i lažno, moguće je izbjeći pomoću uma. Jer, um jedini može razgraničiti moguće od nemogućeg, stvarno od nestvarnog. Vidjećemo da se i ostali zahtjevi i kritičke primjedbe temelje na vjeri i pouzdanju u ljudski um. Već smo ukazali na sličnost Ibn Haldūnovog shvatanja o greškama historičara s Bekonovom kritikom idola. Ovdje se javlja još jedna značajna usporedba. Postavljanje principa uma kao kriterijuma, sasvim podsjeća na kasniju Dekartovu koncepciju racionalne metode.

3. Pri dubljem proučavanju povijesti, smatra Ibn Haldūn, događaji će nam otkriti jednu bitnu svoju karakteristiku. Naime, uočićemo niz sličnosti u zbivanjima, mada ona pripadaju različitim fazama razvoja ljudskog društva. Taj elemenat zajedničkog je pretpostavka ispitivanja po analogiji, koje nam pomaže da otklonimo niz zabluda i izmišljotina u svjedočenju o zbivanjima u prošlosti. Da bi ovu tvrdnju učinio što slikovitijom, pisac *Muqaddime* kaže: »Ono što je prošlo liči budućem kao voda vodi«. Ibn Haldūn nije prvi koji je primijetio ovu sličnost u povijesnom događanju. Slikovitost poput ove nalazimo i u njegovog prethodnika arapskog mislioca Ma'arrīja. ¹⁵ Značaj analogije, što ga Ibn Haldūn ističe, još je jasniji ako uzmemo u obzir stepen nauke, posebno društvene nauke u Ibn

¹⁴ W. Wiindelband, *Povijest filozofije*, Kultura, Zagreb, 1956., I dio, str. 438.

¹⁵ Taha Husayn, *Falsafat Ibn Haldun al-iğtimā'iyya*. Tahlil wa naqd, al-Qāhira 1925, str. 43.

Haldūnovo vrijeme. Njegov respekt prema ispitivanju po analogiji proizilazi iz nedostatka historijskih izvora, ograničenosti vremenom i prostorom i pokušajem da se uvede red u historijske priče, nagađanja i fantazije te da tako utemelji novu historijsku nauku. Osim toga, u klasičnoj logici svo mišljenje je interpretirano kao vrsta analogije.

4. U četvrtoj tezi Ibn Haldūn tvrdi da je, između ostalog, uzrok grešaka i zabluda ignorisanje svrhe i cilja događaja. Kao da mu je bila poznata opasnost privida koji je igra i improvizacija stihije činjenica, a kojim te činjenice krju svoju suštinu. Za otkrivanje te suštine treba se naučnim metodom boriti protiv površinskih nametljivih oblika te stihije činjenica. Historijski događaji imaju svoju logiku, svoj cilj i odvijaju se po neumitnim zakonima koje će docnije Ibn Haldūn jasno formulisati. On smatra da nepoznavanje prirode povijesnog toka i njegovog cilja dovodi prenosioce izvještaja o tim zbivanjima u situaciju da događajima daju onakvu svrhu kakvu to oni žele, a gube iz vida onu koju događaji imaju sami po sebi. Strogost nauke to ne dozvoljava i neophodno je odvojiti subjekt od objekta koji imaju svoje nezavisne prirode. Mada je istraživaču povijesnih zbivanja vrlo teško apstrahirati sopstvenu ličnost, ipak se ovdje nazire ono što je činilo kamen temeljac u klasičnoj prirodnoj znanosti. Njene ontološke pretpostavke su upravo bile u odvojenosti subjekta od objekta.¹⁶

Ibn Haldūn je veoma strog prema svojim prethodnicima i za mnoge pisce spreman je da kaže da su »šarlatani«, »lažovi« itd., upravo zbog toga što je u njihovom prepričavanju povijesnih događaja bilo toliko proizvoljnosti i unošenja subjektivnih elemenata da se potpuno izgubio pravi smisao tih događaja.

5. Kako do Ibn Haldūna historijske priče nisu bile potpuno distancirane od literature, to je vjerovanje u čuda i fantastično iskonstruisane događaje bilo uobičajeno i u djelima koja su pretendovala da budu historijska. Stoga on smatra da je neophodno pročišćavanje (tahmīs), tj. strogo odvajanje lažnog od istinitog, mogućeg od nemogućeg. Historija kao nauka se ne može konstituisati, smatra Ibn Haldūn, ukoliko ne odbaci sve ono što se ni po analogiji, a ni po ocjeni ljudskog uma ne može smatrati vjerovatnim i mogućim. Čak i u djelima pisaca koje Ibn Haldūn respektira, nailazimo na opis čuda, na bajke i izmišljotine i njihovo tretiranje kao da su istinski historijski događaji. To Ibn Haldūn ne može da oprosti svojim prethodnicima i naširoko razmatra te dijelove pokazujući i dokazujući koliko oni zaslužuju primjenu stroge kritike. Moć pročišćavanja Ibn Haldūn je vrlo upečatljivo demonstrirao upravo na primjeru Mas'ūdija i drugih koji su tvrdili da je broj Izraelaca pri izlasku iz pustinje iznosio šest stotina hiljada. Ibn Haldūn smatra da je to pretjerano i vršeći »prečišćavanje« navodi niz argumenata od kojih su najznačajniji: ekonomski, strateški, i genealogijski.¹⁷ Ovi argumenti i način kritike

¹⁶ Imajmo na umu da su ove pretpostavke u prirodnoj znanosti poljuljane tek u novije vrijeme, a o tome imamo zanimljiva mišljenja u Heisenbergovim razmatranjima o odnosu istraživača i predmeta istraživanja u savremenoj fizici.

¹⁷ Muhsin Mahdi: *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, str. 150.

samo pokazuju koliko je Ibn Haldūnov metod bio plodotvoran, jer insistira na značajnoj činjenici »upoznavanja prirode same stvari«. Kada je priroda stvari upoznata, onda pretjerana i lažna svjedočenja sama otpadaju. Tri pomenuta argumenta su ubedljivo pokazala da je cifra od šest stotina hiljada vrlo pretjerana i lažna. I ostali primjeri koje Ibn Haldūn analizira pokazuju kako greške i zablude nastaju kao posljedica ignorisanja univerzalne prirode čovjeka i društva. Jasno je, dakle, da pročišćavanje ne možemo svesti na ono što se danas u historijskoj metodologiji naziva unutrašnjom i spoljašnjom kritikom, već da je riječ o nečem što je, u stvari, pretpostavka takve kritike.

Njegova kritička za ono vrijeme revolucionarna pozicija dovođila ga je u opasnost da ga okorjeli arbitri tadašnjeg zvaničnog (u biti tradicionalističkog načina) mišljenja proglase bogohulnikom i da okonča u linču nahuškane rulje. Upravo zbog *Muqaddime*, Ibn 'Araf (1316—1401) glavni muftija i imam Tunisa, proglasio ga je državnim neprijateljem i bezbožnikom. Spasio se blagovremeno bijegom u Aleksandriju, jer Egipat u to vrijeme nije poznavao religiozni fanatizam kakav je bio na Magribu.¹⁸

6) Niz grešaka u historijskim djelima prethodnika nastao je kao posljedica ignorisanja veze koja postoji između događaja i uslova u kojima ti događaji nastaju. Naime, Ibn Haldūna je zbunjivala činjenica da historijskoj građi prethodnika nedostaje smisao za uočavanje uzročno-posljedične veze. Ostao je kategoričan u stavu da se bez respektiranja veze između događaja i njihovih uzroka historija ne može izdići na nivo istinske nauke.

7. U nedostatku šansi za kreativnu društvenu akciju ljudski duh nastoji da bijegom iz postojećih okolnosti uljepša svoju situaciju. To postiže preuveličavanjem i uljepšavanjem značaja i toka događaja. Uzrok tome je i nastojanje da se u uvećanoj moći predaka nađe i psihičko rasterećenje zbog nemilosrdno zatvorenih kapija o koje se lomi svaki praktičan pokušaj za poboljšavanje postojećeg stanja. Sam čovjek, kaže Ibn Haldūn, nosi u svojoj prirodi sklonost ka preuveličavanju. Razloge takvog ponašanja i načina mišljenja razmatra i A. Hauzer, pa smatra da bi se oni mogli naznačiti u plemenskoj i porodičnoj solidarnosti, te u nastojanju povlašćenih klasa da svoje povlastice zasnuju na nasljeđu. Napomenimo samo da je ovaj oblik solidarnosti, tj. *ʿasabiyya*, jedan od temeljnih pojmova Ibn Haldūnovog djela.

8. Posljednja teza, u kojoj su kao i u prethodnim dati i kritika i metodološki zahtjev, čini nam se najznačajnijom. U ovoj tezi Ibn Haldūn tvrdi da historija nema nikakve vrijednosti ukoliko se ignorišu karakteristike inherentne prirodi civilizacije i društva u cjelini. Bez ovoga historija se pojavljuje samo kao istrgnuta i izmišljena priča puna zablude i grešaka. Nastojeći da prije pisanja *Kitāb al-ʿibar* prouči društvo u cjelini i njegove fenomene posebno, Ibn Haldūn je dospio i do nauke o društvu. Naime, sve pojave preko ko-

¹⁸ M. Baciéva: *Istoriko-sociološki traktat Ibn Halduna, Mukaddima*, Akademija nauk SSSR, Institut narodov Aqii, Kultura, Beograd, 1962. str 3—4.

jih se zbiva povijest (društvo, oblici društvenosti, država, suverenitet, civilizacija ...) u *Muqaddimi* su brižljivo proučene. Tek kad se upozna njihova suština i osnovne karakteristike, moguće ih je posmatrati i u procesu razvitka. Jer, ja Ibn Haldūna je historija još i »egzaktno promatranje, istraživanje i analiziranje bića i načela«.

Tako se na ovom Ibn Haldūnovom zahtjevu na najkorektniji način uspostavlja odnos između historije kao nauke i nauke o društvu. Razumljivo, to pitanje nije postavljeno kao ispitivanje o tome da li je nauka o društvu općenitija od historije i obratno, koja od njih ima primat itd. Pitanje je u Ibn Haldūna postavljeno i riješeno na način kako je jedino moguće u stvaraoaca koji je htio da u historijsku nauku unese određenu logiku i sistem. To nije mogao učiniti bez prethodne analize društva (koje Ibn Haldūn smatra prirodnim činjenicom) i njegovih fenomena.

Izvjesni komentatori Ibn Haldūnovog djela izvode i neke zaključke koje ne bismo mogli prihvatiti. Taha Husaynejn već pomenu tim tezama dodaje još dva zakona: zakon imitacije i zakon razlike.¹⁹ Neosporno je da su ova dva zakona značajna, ali nam se čini da ne ulaze u okvir ove teme, nego u sferu istraživanja socioloških zakona općenito koje je Ibn Haldūn formulisao, što svakako zaslužuje posebno razmatranje.

Drugi naš savremenik i poznavalac Ibn Haldūnovog djela Sati' Husari zamjera piscu *Muqaddime* da ideje u prvoj i četvrtoj tezi nisu dovoljno jasno niti potpuno razvijene.²⁰ Husari bi imao pravo ukoliko bi se ovi elementi iz *Muqaddime* uzeli izolovano i posmatrali odvojeno jedan od drugog, ali Ibn Haldūn ih je namjerno dao povezane, jer je očito da se oni međusobno dopunjuju i tek tako predstavljaju jednu cjelinu do koje je Ibn Haldūnu posebno stalo i koju je on smatrao nužnim metodološkim pretpostavkama za svako moguće pisanje historije.

Ibn Haldūnu je bilo jasno da bi bez određenog plana i prethodno riješenih metodičkih pitanja i njegova historija bila što i djela prethodnika. Stoga se odlučio na poduhvat da riješi osnovne pretpostavke historije. Napuštanje tradicije i želja da stvori istinsku nauku o onome što se zbilo, rodili su nov metod, dotada nepoznat u proučavanju društva i društvenih pojava. Osnovna karakteristika ovih Ibn Haldūnovih uvodnih razmatranja je da su ona oštra kritika vladajućih mišljenja koja su u to vrijeme bila rasprostranjena u proučavanju historije i društva. Iz uvida u neplodnost historije, koja se temelji samo na pukom nizanju događaja, godina i dinastija, Ibn Haldūn je formulisao zahtjev za jednom novom metodom istraživanja, tj. za sigurnim putem u proučavanju suštine i uzroka povijesnih zbivanja. Svijest o tome putu, kao o originalnom postupku, imao je i pisac *Muqaddime*: »Slijedim jedan originalan plan koji je u cjelini

¹⁹ Taha Husayn, op. cit., 44. Ovo je prva ozbiljna studija o Ibn Haldūnu koju je napisao jedan Arapin. Pod ovim naslovom branjena je kao doktorska disertacija na Sorboni, a potom je ubrzo prevedena s francuskog na arapski.

²⁰ Sati' al-Husri. *Dirāsāt 'an Muqaddimat Ibn Haldun*, al-Taba'a-talita, Dār al-kitāb al-arabiyya, Bayrut, 1961. str. 261—269.

moj, pošto sam pronašao jednu novu metodu za proučavanje historije». U čemu je taj novum?

Da bi se historija mogla konstituisati kao nauka, neophodno je izvršiti kritiku svih prethodnika, odbaciti greške, zablude i izmišljotine. Ovakva kritika ne obuhvata samo historiju već i praktične i teorijske elemente koji su izvor zablude i grešaka. Otuda i širina ovog Ibn Haldūnovog zahvata.

Ljudski um kao osnovni kriterijum u historijskim istraživanjima je takođe jedna od novina koju je donijela Ibn Haldūnova *Muqaddima*. Kritičnost, onako kako je Ibn Haldūn shvata ne odnosi se samo na historijsku građu i izvore, na ono što je već napisano, nego ovaj novi metod podrazumijeva kritičnost kao stalnu poziciju istraživača. U okviru te pozicije i princip objektivnosti dobija takav značaj da ga Ibn Haldūn proteže do zahtjeva da historičari, odnosno naučnici izbjegavaju bilo kakvu vezanost za pravce, strukture ili struje koje bi im mogle nametati krut i isključiv sistem ideja.

Ako povijest nije shvaćena kao realizacija plana jednog vanjskog kreatora, ako ona ima svoj smisao, logiku razvoja, onda je Ibn Haldūn i mogao zahtijevati da se istraživač, pri odvajanju mogućeg od nemogućeg, stvarnog od nestvarnog, lažnog od istinitog, oslanja isključivo na um. Ovaj zahtjev bio bi potpuno apstraktan kad ne bismo imali u vidu da pisac *Muqaddime* pod umstvenim gledanjem na povijest podrazumijeva jasnu spoznaju uslova i okolnosti u kojima događaji nastaju i respektiraju onoga što je zajedničko svim događajima. Konačno, Ibn Haldūn je imao toliku vjeru u ljudski um da mu je on bio jedini i osnovni kriterijum.

U okviru ovako koncipiranog programa, teorija ima bitan značaj. Istraživač mora da vodi računa o teorijskim okvirima kao pretpostavci historije. Stoga je neophodno temeljito poznavanje suštine društva i društvenih pojava u svoj njihovoj složenosti. Jer, za Ibn Haldūna historija nije samo znanje o zbivanju već i uvid u suštinu tog zbivanja. U nastojanju da što jasnije izvede ovaj princip, Ibn Haldūn je stvorio *Muqaddimu* kao teorijski okvir i pretpostavku za svako moguće pisanje historije. Neophodno je, dalje, imati jasan uvid u uzroke i zakone društvenog razvitka, prirodne i društvene okolnosti kao bitne determinante društvenih odnosa.

Time je prvi put napuštena koncepcija o historiji kao priči čiji su jedini kostur i kriterijum nizovi datuma i događaja bez ikakvog poznavanja njihove prirode i suštine. Ako je u izvjesnim sociološko-političkim konstrukcijama i idejama Ibn Haldūn i bio pod uticajima nekih svojih prethodnika, sigurno je da je na planu metoda bio potpuno originalan.

Smatramo da je pisac *Muqaddime* na ovaj način potpuno jasno naznačio osnovne pretpostavke historije bez kojih se ona ne bi mogla konstituisati kao istinska nauka. Njegova metodologija nema samo historijski značaj. Vjerujemo da je još uvijek aktualna, jer nosi u sebi niz karakteristika i obilježja svojstvenih modernoj historijskoj nauci i savremenoj sociologiji. Otuda nije ni slučajno da se u većini rasprava posvećenih njegovom djelu *Muqaddima* smatra kao utemeljenje ovih dviju znanosti.

Summary

HISTORICAL CONCEPTIONS OF IBN KHALDUN'S
MUKADDIMA

The present study is an attempt to draw attention to one aspect of Ibn Khaldun's work; the aspect which in the opinion of the author has been considerably neglected in the interpretation of his *Mukaddima* so far.

In his ambition to write a work on world history, Ibn Khaldun, already at the very beginning, was faced with an important problem. Where to start? His inception was to explain the conceptions of such an undertaking. So the *Mukaddima* was written and it can be justly considered as synthesis of his methodological, sociological and philosophical conceptions of history as a science.

The purpose of the present study was only the first aspect, the methodological one. In solving his methodological conceptions it was necessary to reexamine the majority of the historical literature in which the author of *Mukaddima* found a number of arbitrary statements, lies, forgeries, illusions, mistifications . . . Although the *Mukaddima* as a whole may be considered as an implicit critique of his predecessors, his critical attitude is most prominent in a few lapidary theses expressed on one page of his work only. Just that one page was the subject of this study.

These theses in fact represent a severe criticism of the leading ideas and manners which were wide-spread in the study of society and its history. By that criticism an outline was made as the basis for a new and original historical methodology which is founded on reason and the necessity of knowing the nature of human society. Moreover this methodological framework is, on one hand, the affirmation of the basic principles of even the modern historical methodology, and, on the other, it is a negation of everything having to do with ideologies, crudely traditional, as well as of all the limitations which can »blur the view« as Ibn Khaldun stated figuratively.

In this way this was the first attempt, and not just an attempt but an endeavour to give to history its scientific exactness and indispensable methodological and critical instruments.

The present analysis is a discussion of Ibn Khaldun's idea of history as a science, its subject-matter, criticism of the predecessors and the methodological requirements leading to the conclusion that Ibn Khaldun has set the principles of real historical scientific thinking, as a preliminary for any possible research activity in the sphere of society and its history.

TEUFIK MUFTIĆ

PRILOG SEMANTIČKOM IZUČAVANJU ARABIZAMA
U SRPSKOHRVATSKOM JEZIKU

I

Uvodni dio

a) Opće napomene

U svom radu; *O arabizmima u srpskohrvatskom jeziku*¹ dali smo opširniji pregled fonetske i morfološke strukture naših arabizama, dok smo na njihovu sintaksu i semantiku bacili kratak pogled, i to samo na neka pitanja u vezi s tom stranom jezičkog ispitivanja (str. 25—28).

Ovaj rad, nasuprot tome, treba da bolje osvijetli upravo pitanje značenja tih tuđica i okolnosti njihove upotrebe, i to u prvom redu u sadašnjem periodu njihova opstojanja. Pri razmatranju tih pitanja obratiće se pažnja kako na semantičku prirodu pojedinih arabizama ili njihovih grupa u sklopu semantike ostalih riječi našeg jezika, tako i na odnos te njihove stvarne i žive semantike prema ranijoj njihovoj semantici u samom arapskom jeziku (i donekle i na utjecaje u tom pogledu jezika iz koga su preuzeti). S druge strane, obratiće se pažnja i na odnos semantike arabizama posebno prema riječima srodnih ili istih značenja u našem jeziku tj. prema našim sinonimima pojedinih arabizama, kao i prema našoj leksici uopće.

Kao i u spomenutom radu, tako i ovdje dragocjen i osnovni materijal pružilo nam je djelo Abdulaha Škaljića: *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku* (Sarajevo, 1966). U ovo djelo su, bez izdvajanja, uključeni uz turcizme (u užem smislu) i farsizmi, kao i naši arabizmi, koliko ih je autor mogao sabrati iz upotrijebljene građe (najviše iz narodne književnosti), te usmeno (iz živog narodnog govora u Bosni i Hercegovini). U tom rječniku od blizu 7.000 turcizama (u širem smislu) otpada na same arabizme preko polovine svih tih riječi. Svakako, da tu nije obuhvaćeno sve blago tih tuđica koje kod nas postoje,

¹ Vidi: Prilozi za orijentalnu filologiju (kratica: POF), sv. X—XI,

1960—61, str. 5—29.

ali ono najbitnije ipak je tu pred nama, pa se na osnovu samo te građe može prići jednom općenitijem razmatranju problema semantičkog ispitivanja arabizama onako kako je postavljen u ovom radu.

Škaljić je u uvodu, između ostalog, dao i interesantne brojčane i druge podatke o podjeli i upotrebi »turcizama« (str. 15—16 i 25—27) koji su djelimično u vezi i s našom temom, pa ćemo se na njih nešto kasnije ukratko osvrnuti. Međutim, u pitanja etimologije (osim izuzetno), pitanje kretanja i ulaska arabizama u naš jezik, te u pitanje dosadašnjeg izučavanja »turcizama« (u čiji su sastav uključeni i arabizmi) nećemo posebno ni bliže ulaziti, ukoliko to ne bude pojedinačno iziskivala naročita potreba detaljnijeg objašnjenja.² Inače, u vezi s tim i sličnim pitanjima, upućujemo na opširnije podatke i izlaganje o tome u uvodnom dijelu Škaljićeva rječnika ili eventualno i pri objašnjavanju etimologije i značenja pojedinih riječi u tekstu samoga rječnika.

Kako su naši arabizmi i inače gotovo redovno uključivani, svjesno ili nesvjesno, među »turcizme«, to se arabizmima nije niko posebno i isključivo bavio, pa ni u pogledu njihove semantike. Zato bi ovaj rad predstavljao prvi pokušaj da se zakorači na to zanimljivo neispitano područje, te da se povuku bar osnovne linije i istaknu pojedini problemi od značaja kako za samu semantiku, tako i uopće za dalje izučavanje naših arabizama bilo samih bilo u sklopu s »turcizmima«.

b) O uslovima semantičkog razvoja arabizama

Iako smo istakli da ćemo se prvenstveno pozabaviti sinhronim ispitivanjem naših arabizama, ipak je potrebno baciti bar letimičan pogled na njihovu prošlost, odn. njihovo porijeklo da bi se tako mogao lakše shvatiti i pratiti njihov dalji razvojni put i stanje u sadašnjosti, a po mogućnosti pogledati i na perspektive njihova razvoja i upotrebe, bar u najskorijoj budućnosti.

Po našem mišljenju, može se govoriti o tri glavna puta kojima su do nas došli ovi arabizmi. Najvažniji od njih po svoj prilici je onaj posredstvom turskog jezika, i to u periodu od dolaska Turaka u naše krajeve. U vezi s tim načinom preuzimanja je i onaj drugi, naime direktno iz samog arapskog jezika, što nam je omogućeno opet posredstvom Turaka, koji su donijeli islam u naše zemlje, a zajedno s njim i arapski jezik, kao vjerski jezik svih muslimana.³

Treći, i to mnogo manje korišten put prodiranja arabizama bili su razni evropski jezici (francuski, njemački, engleski, talijanski, španski). Arabizmi iz njih, pored toga što su veoma malobrojni i ograničene upotrebe, kao i s obzirom na svoj posredni put posredstvom tih jezika i na druge okolnosti, odlikuju se svojim osobitosti-

² Škaljić, op. cit., pod naslovom: Dosadašnji rad na proučavanju turcizama, str. 17—23.

³ O dolasku arabizama (zajedno s turcizmima) uporedi: Škaljić, op. cit., poglavlje: Kako su turcizmi nastali, ko ih je širio, str. 11—13.

ma formalne i druge naravi, te uopće svojom posebnom egzistencijom u našem jeziku nasuprot onima koji su u jezik ušli na prva dva navedena načina. Razlike među arabizmima iz prve dvije grupe teško i da postoji u znatnijoj mjeri, pa se ne mogu jasnije ni povući, osim samo u izvjesnom smislu ili pojedinačno.

Arabizme koji su doprli do nas posredstvom turskog ili neposredno iz arapskog jezika možemo svrstati u jednu grupu ne samo zbog njihova porijekla iz jednog posebnog, islamskog kulturnog kruga, nego i s obzirom na njihovu mnogobrojnost i raznovrsnost, te na posebna obilježja i široku upotrebu kako u živom narodnom govoru, tako djelimično i u književnom jeziku.

Drugu mnogo manju skupinu sačinjavali bi arabizmi koji su doprli putem evropskih jezika, dakle iz jednog sasvim drugog kulturnog domena, sa skućenijom semantikom i užom upotrebom ograničenom prvenstveno na naš književni jezik. Iz svih tih i drugih razloga i treba odvojeno promatrati njihove osobitosti, upotrebu pa i semantički razvoj kao i rezultate toga razvoja tj. konkretne karakteristike značenja takvih arabizama. U ovom radu ovom grupom nećemo se posebno baviti, nego ćemo samo uzgred dotaknuti poneko interesantno pitanje u vezi s njima i našom temom ispitivanja.⁴

S obzirom na svoj postanak, može se posebno promatrati i grupa hibridnih riječi koja je obrazovana na nearapskim područjima od arapskih riječi pomoću stranih afiksa ili gotovih tuđica povezanih uz njih. Ovdje bi nas najviše zanimali takvi arabizmi koji su obrazovani od arapskih riječi (najviše nominalnog porijekla) uz pomoć raznih elemenata našeg jezika tj. nastali na našem domaćem jezičnom području. Na taj način stvoren je velik broj novih imenica, pridjeva, priloga i glagola koji se u arapskom jeziku tvore na drugi način, sasvim drugim sredstvima obrazovanja riječi. Tim stranim elementima modificirana je i semantika arapskih riječi uz koje su ti elementi upotrijebljeni, pa je ona često dobila i sasvim nove vrijednosti u skladu s funkcijama stranog elementa, a dajući arapskoj riječi nijanse značenja ponekad nepostojeće uopće u semantici arapskog jezika.

Osim tih morfoloških i drugih jezičnih činilaca koji su manje-više djelovali i na semantičko nijansiranje značenja arapskih riječi, mnoge od njih same po sebi već su doživjele razne semantičke promjene pod utjecajem i drugih faktora. To su, s jedne strane, vanjski uvjeti razvoja jezika kao društvene pojave na političkom, ekonomskom, naučnom, umjetničkom, te uopće na kulturno-historijskom području života dotične ljudske zajednice kao nosioci određenog jezika ili dijalekta.⁵ S druge strane, tu su i endogeni faktori psihološke, intelektualne, estetske i slične naravi vezani kako za pojedinca,

⁴ O orijentalnim riječima (među njima i arabizmima) u evropskim jezicima, iz kojih su neki preuzeti i u naš jezik, vidi npr., rječnik: K. Lokotsch, *Etymologisches Wörterbuch der europäischen Wör-*

ter orientalischen Ursprungs, Heidelberg, 1927.

⁵ Uporedi o egzogenim silama: Dr. Petar Skok, *Pregled francuske gramatike*, Dio prvi, Zagreb 1938, str. 198—201, § 497—499.

tako i za cijelu jezičnu grupu kao stvaraoca i nosioca jezika, te konačno i za samu unutarnju semantičku odn. općejezičku strukturu. Tako ti razni faktori, kao što je narodna etimologija pa figurativna upotreba riječi kao odraz ne samo umjetničkog nego uopće jezičnog stila, te raznolikost čovjekova stava kako u intelektualnom, tako i u emocionalnom pogledu prema sadržaju značenja u živoj upotrebi riječi, sve to djeluje na manje ili veće semantičke promjene riječi. Te promjene mogu nastati usljed upotrebe riječi konkretnog značenja u apstraktnom smislu u vidu raznih tzv. stilskih figura od kojih su između mnogobrojnih za semantički razvoj riječi najvažnije: elipsa, eufemizam, ironija, hiperbola, metafora, metonimija i sinegdoha.

Osim te vrste promjena značenja riječi, postoje i one koje se odnose na obim njihova pojma, i to na njegovo proširenje (ekstenziju) ili suženje (restrikciju). Dalje, značenje riječi može doživjeti promjenu i u pogledu svoje afektivne vrijednosti, te u tom pogledu imati poboljšanje (amelioraciju) ili pak pogoršanje (deprecijaciju) svoga prvobitnog pojma. Konačno, osnovno značenje nekih riječi može pretrpjeti manju ili veću promjenu svoga intenziteta odn. jačine osjećanja vezanog za ta značenja, te ga može bilo pojačati bilo oslabiti u odnosu na prvobitno neutralno stanje značenja dotične riječi u tome smislu.

Kod izvjesnog broja arabizama zapažamo i tzv. promjene gramatičke vrijednosti koje se odnose na njihovu vrstu, funkciju, rod ili broj. Usljed takvih promjena dolazi nekad i do većeg pomjeranja prvobitnih značenja tih riječi, pa i do većih semantičkih promjena.

Mnogi arabizmi doživjeli su ovakve razne promjene prešavši u posrednički jezik ili pak tek nakon primanja u naš. Razmatrajući te promjene, nećemo se zadržavati na historijatu svih semantičkih promjena kroz koje su prošle pojedine arapske riječi prije njihova prelaza u naš jezik. Nas će prvenstveno zanimati promjene koje su nastale kod samih arabizama tj. kod arapskih riječi koje su postale sastavnim dijelom leksike posredničkog odn. našeg jezika prema stanju značenja tih riječi u periodu te promjene. Tako, npr. riječ *ḥadḡ* (< ḥ a ḡ ḡ) već je u arapskom doživjela sužavanje svog prvobitnog šireg pojma dobivši u doba pojave islama značenje »hodočašća« u Mekku. Mi smo tu riječ preuzeli u tom suženom značenju vjerskog termina, dok nam je njeno prvobitno značenje ostalo nepoznato tj. nije u upotrebi kod tog našeg arabizma.⁶

Raznovrsnim utjecajima kako samih riječi međusobno, tako i njihovih značenja na te riječi i na značenja drugih riječi, te zbog spomenutih semantičkih promjena riječi, dolazi često do toga da se za isti pojam u jeziku upotrebljavaju u isto vrijeme po dvije i više riječi (pojava sinonimije). Nasuprot tome, javlja se možda još češći slučaj da pojedina, jedna te ista riječ ima istodobno više značenja (pojava polisemije). Najzad, jedna, odn. dvije ili i više riječi mogu

⁶ Razvoj značenja izvjesnog broja islamskih termina još od preislamskog perioda prati Abū Hātim

Ahmad b. Hāmdān Al-Rāzī (umro 322/934) u svoime djelu Al-Zīnat.

posjedovati međusobno potpuno suprotna značenja (pojava antonimije).

U vezi s ovim pojavama u našem jeziku, a vezanim i s upotrebom arabizama u njemu, nije bilo dosada posebnih radova. Mislim da bi naročito trebalo posvetiti veću pažnju pojavi sinonimizacije kod nas u vezi s primanjem arabizama u naš jezik te razmotriti odnos takvih sinonima kao i suprotnu pojavu desinonimizacije tj. gubljenja takvih sinonima, a posebno arabizama, kao posljedice te pojave, jer postojanje naših dobrih zamjena za arabizme svakako je jedan od presudnih činilaca da se mnogi arabizmi postepeno i definitivno, kao i iz drugih raznih razloga, gube iz žive upotrebe u našem jeziku.

c) O upotrebi arabizama

Što se tiče upotrebe naših arabizama, mogu se ovdje dati samo izvjesna opća zapažanja i postaviti u vezi s njom određena pitanja na koja će tek buduća istraživanja moći dati zadovoljavajući i konačan odgovor.

Za pojedine arabizme ili čitave njihove grupe nije teško odrediti domen upotrebe, pa eventualno i razloge, kao što je to, npr. slučaj s arabizmima iz područja vjerskog života muslimana kao i s njihovim osobnim imenima (i prezimenima) čija se upotreba bazira, dakle, na konfesionalnoj osnovi. Donekle bi se na takvoj osnovi mogla zasnivati i upotreba određenih arabizama u narodnim pjesmama (i drugim umotvorinama) muslimana, ali takva upotreba prešla je u narodnu književnost i pripadnika naših naroda drugih konfesija. Inače, određeni arabizmi (odn. turcizmi u širem smislu) vezani su za takvu književnost kao i za narodni govor uopće, dok je njihova upotreba u umjetničkoj književnosti, odn. književnom jeziku općenito, više ograničena i zavisna od raznih faktora u vezi sa sadržajem tih djela i namjenom koja im se daje od strane pisca, odn. u zavisnosti je od njegova jezika i vremena u kome je djelovao. Davanje određenog lokalnog kolorita zahtijevalo je u određenim slučajevima obimniju upotrebu ovih tuđica, a i sam vremenski faktor igrao je dobrim dijelom važnu ulogu pri tom. Naime, vremenom se, manje-više, mijenja i odnos društva prema toj upotrebi s obzirom na razne okolnosti njegova razvoja i manifestacija života u njemu. Kako jezik mora pratiti razvoj zajednice u kojoj se upotrebljava i uzastopno ići za stvarnim zbivanjima u njoj, to se mnoge riječi i značenja mijenjaju ili gube. Takva je onda i sudbina mnogih arabizama čiji razvoj ili, pak, gubljenje iz upotrebe ima svakako i svojih specifičnosti.

Mnogi arabizmi promjenama samog života i društvenih odnosa morali su promijeniti, bar donekle, i svoje značenje, drugi su ograničili svoju upotrebu ili su opet treći potpuno izašli iz nje. Neki su od njih ostali jos samo, npr., u narodnim pjesmama ili u određenim mjestima i krajevima, neke poznaju još samo starije generacije, ali ih njeni pripadnici ni sami više ne upotrebljavaju u svakodnevnom govoru, a naročito ne i u pisanoj riječi. Nasuprot tome, ima znatan

broj arabizama koji su još u široj upotrebi i danas, pa i u književnom jeziku. Razlog za to je, s jedne strane, što neki od njih i nemaju nikakve domaće ili druge dobre zamjene (kao npr. arabizmi: duhan, džep, kafa, kna, kula, rakija, sedef, šifra itd.) ili s druge strane ne mogu je ni imati s obzirom na specifičnost svojih značenja (npr. ahmedija, def, džezva, halva, džube, kadaif, nalune, salep, sarač, sedžada i dr.). Druga grupa ovih riječi, sasvim uobičajenih u narodnom govoru, u književnosti se upotrebljava samo iz određenih razloga, npr. radi vjernosti prikazivanje stvarnog života u lokalnom ambijentu i slično (kao što su, npr. riječi: asker, batal, belaj, dever, dućan, džada, dželat, fajda, hajvan, hamajlija, hator, inad, kavg, mahmuran, merak, mušterija, sokak i dr.).⁷

O frekvenciji upotrebe pojedinih arabizama ili njihovih skupina, o geografskoj raširenosti, razlozima proširenja ili ograničenja te upotrebe, odn. potpunog gubljenja arabizama mogli bi se navoditi još mnogi bliži i dalji uzroci i podaci, ali za jedan naučni prilaz svim tim problemima potrebno je još mnogo istraživanja, dubljeg i svestranijeg, di bi se moglo naći i adekvatnije rješenje za njih.

Konačno, u vezi s upotrebom arabizama može se govoriti i s obzirom na to kojem domenu života pripadaju pojedine njihove grupe i mogu se dati statistički podaci o tome, kao što je za »turcizme« učinio A. Škaljić davši u svom rječniku: »Pregled riječi po sadržaju« (str. 25—26). Dobrim dijelom (naravno s umanjenim ciframa s obzirom na manji broj samih arabizama među njima) taj bi pregled mogao važiti i za arabizme, jer oni predstavljaju veći dio riječi toga rječnika. Zato navedeni podaci, u stvari, prvenstveno i važe za njih, dok bi se na prave »turcizme« i farsizme odnosio znatno manji broj primjera, a samo bi u nekim određenim grupama (eventualno npr.: »Vojška i vojni izrazi«, »Oružje i ratna oprema«, »Konji i konjska oprema« i sl.) oni imali prevagu nad arabizmima. Pod pretpostavkom da je takvo zaključivanje ispravno, vidimo iz »Pregleda« da na prva dva mjesta dolaze riječi iz oblasti vjerskog života i lična imena muslimana, dakle najvećim dijelom arabizmi, što je bilo prirodno i očekivati s obzirom na to da je arapski upravo na tom području imao najjači upliv na jezike drugih islamskih naroda. Iako je zaista vrlo velik procenat arabizama iz tog domena života, ipak među njima nalazimo i riječi iz mnogih drugih najraznovrsnijih oblasti ljudske aktivnosti uopće. To vjerojatno proizlazi iz svestranog utjecaja arapskog jezika na turski (kao i na perzijski) jezik, a kako smo već ranije istakli, najveći dio arabizama došao nam je upravo tim posrednim putem, te je to, dakle, osnovni uzrok takve raznolikosti u pogledu njihova »sadržaja«. Uputivši na taj »Pregled«, nećemo se više zadržavati na tom pitanju podjele arabizama, a koje se ni inače ne postavlja izravno kao zaseban problem našeg razmatranja.

⁷ O arabizmima (kao i »turcizmima«) ove vrste, kao i one prethodno spomenute, uporediti: Škaljić,

op cit., poglavlje: Klasifikacija i podjela turcizama, str. 15—17.

II

O semantici arabizama

A. Narodna etimologija i hibridne riječi

Ovdje ćemo pojam narodne (ili pučke) etimologije, odn. etimološke asocijacije⁸ uzeti u nešto širem smislu tj. kao pojam općeg djelovanja strukture našeg jezika pri tvorbi oblika i poimanju značenja naših arabizama što se naročito ispoljava kod hibridnih riječi obrazovanih od arapskog elementa (najčešće imenice) uz pomoć stranih afiksa ili samostalnih tuđica među kojima ima znatan broj i iz našeg jezika. Razmatrajući u prvom redu semantičku prirodu takvih oblika, nećemo ovdje nabrajati sve takve afikse i riječi koji ulaze u sastav hibrida, nego ćemo samo istaknuti neke karakteristične pojave u vezi s njima.⁹

U nekim slučajevima, upravo pod utjecajem narodne etimologije, pojedini afiksi nisu semantički nimalo promijenili značenje arapske riječi, ali su joj svojim pridolaskom donekle približili sam oblik određenoj klasi naših riječi. Tako, npr., arapski pridjev *abraš*, pored upotrebe u tom svom prvobitnom obliku, dobio je i naše pridjevske nastavke *-ast* odn. *-ljiv*, zadržavši pri tom isto značenje (pjegav, šaren). Slično je, npr., i s riječi *bejaz* (*bejazi* i *bejazli*) sve u značenju: bijel, samo što arapsko *bejaz* (<*bayād*) prvobitno znači: bijela boja i što ovdje nisu uoptrijebljeni naši sufiksi (nego arapski *-i* odn. turski *-li*). Ipak, u oba slučaja sufiksi su dodati da bi se bolje označila pridjevska priroda dotične arapske riječi. Ovome su slični primjeri riječi: *Arap(in)*, *bakal(in)*, *dunja(luk)*, *esmer(ast)*, *halal(uk)*, *hijanet(luk)*, *kabaha(luk)*, *marifet(luk)*, *sef(luk)*, *zinaluk* (<*zinā*), ali ovaj prvobitni oblik nije u nas u upotrebi. I ovdje razni sufiksi morfološki približavaju i samostalno upotrebljavane arapske riječi nama u tom pogledu bolje označene kategorije riječi pomoću tih sufiksa.

Što se tiče ovakvih hibridnih izvedenica pomoću raznih prefiksa i sufiksa koji, manje-više, nijansiraju značenje osnovne riječi, a nekad i znatnije udaljavaju od njega, primjeri su vrlo mnogobrojni, a nijanse značenja raznovrsne već prema ustaljenoj funkciji dotičnog afiksa. Sve afikse i njihove funkcije nećemo ovdje razmatrati, nego ćemo navesti samo one najvažnije.

Ima više sufiksa za oznaku vršioca radnje, imaoca neke osobine i uopće osobe koja ima određeni odnos prema onom što znači osnovna riječ. Za ovu funkciju češće se upotrebljavaju sufiksi turskog porijekla: *-čija*, *-džija*, *-lija* (npr. *čevapčija*, *abadžija*, *ašiklija*); rjeđi su perzijski: *-čar*, *-dar* (*hizmečar*, *haznadar*); isto su tako rijetki u ovoj upotrebi i naši sufiksi: *-ina*, *-janin* (*-ljanin*),

⁸ O pojmu »narodne etimologije« vidi: S. Ullmann, *Précis de sémantique française*, Berne 1952, str.

121.

⁹ O raznim hibridima ukratko govori i Škaljić, op. cit., str. 44–45.

-kinja, -nik (budalina, mahaljanin, Arabljanin, adžamkinja, habernik). Pojedinačni su samo slučajevi sufiksa drugog porijekla u ovoj službi, kao što je, npr., sufiks -ist u riječima kao: arabist, osmanist i sl. iz oblasti književne upotrebe.

Za izvođenje apstraktnih imenica (sa značenjem stanja, svojstva, vršenja radnje i dr.) pored našeg sufiksa -nje (dodavanog na razne glagolske osnove, ponekad i same izvedene, kao npr. ašikovanje, belaisanje) kod hibridnih riječi najčešći je turski sufiks -luk, koji osnovnoj riječi daje razna apstraktna značenja (kao u primjerima: asiluk, ašikluk, hadžiluk, muftiluk itd.). Ima, međutim, slučajeva da riječ ovim sufiksom dobije i konkretno značenje s dotičnom osnovnom riječi (npr.: abadžiluk, haliluk, kadiluk i sl., gdje označava mjesto u širem smislu). U prvom primjeru sufiks -luk dodat je već po sebi izvedenoj riječi (od arapskog (abā) s turskim sufiksom -dži). Analogan je slučaj i sa apstraktnim derivatima pomoću sufiksa -luk od pridjeva izvedenih od arapskih riječi turskom postpozicijom -suz, kao što su npr. riječi: ar-suzluk, edepsuzluk i sl., o kojima će još biti govora kod pojave antonimije.

Inače su rijetki neki drugi afiksi za derivaciju apstraktnih imenica, kao što je, npr., naš sufiks -ština (u: budalaština, fukaraština) ili strani sufiks -ika u književnoj upotrebi (dodan već po sebi izvedenim osnovama kao npr. u riječima: arabistika, osmanistika i sl.).

Ostali razni sufiksi (neki i stranog porijekla) kod imenica uopće dolaze samo pojedinačno nijansirajući značenje dotične arapske riječi u skladu sa svojom funkcijom pri derivaciji u našem jeziku, a u nekim slučajevima mijenjaju to značenje u posebnom smislu i znatnije se udaljavajući od prvobitnog. Tako, npr., deminutivni naš sufiks -čić, izgubivši gotovo potpuno tu svoju prvobitnu funkciju, daje arapskoj riječi »cévap« (< k a b ā b) posebno značenje u hibridu: cévapčić. Međutim, u hibridu: »sabaħčić« (i analogno u turcizmu: akšamčić), zapravo nije riječ o izvođenju našim sufiksom -čić, nego o skraćenoj turskoj riječi »čiček« (cvijet), iako tu riječ, pod utjecajem narodne etimologije, većina vjerovatno izgovara kao »sabaħčić«, smatrajući je obrazovanom pomoću našeg sufiksa -čić.

Hibridni pridjevi izvedeni su po uzoru na naše raznim sufiksima, a od stranih sufiksa pažnju zaslužuju naročito -li (turskog porijekla). Što se tiče značenja ovako izvedenih pridjeva, ona obilježavaju kao i kod nas: pripadanje, svojstva i građu kao i razne druge odnose već prema značenju riječi iz kojih se deriviraju. Od naših sufiksa da spomenemo: -(a)n (avetan, beriċetan, haran); -ast (abrašast, ċibarast); -in (kadijin, Alijin, Fatimin); -lživ (abrašljiv, hatarljiv); -ov (vezirov, Osmanov); -ski (arapski, fukarski, zanatski).

Turski sufiks -li najviše dolazi kod kvalitativnih imenica označavajući posjedovanje tom imenicom naznačenog svojstva (npr. beriċetli, ċiburli, hairli, ilumli, kaharli, kuvetli, lezetli, marifetli, saburli, terbijeli i sl.). O čestoj tur-

skoj postpoziciji -suz, koja služi za izvođenje pridjeva, govorićemo u vezi s pojavom antonimije.

Naš jezik s obzirom na svoju specifičnu morfološku strukturu, nije mogao primiti arapske glagole u njihovom prvotnom obliku, nego ih je izvodio iz nominalnih oblika putem derivacije tj. pomoću naših glagolskih nastavaka (a nešto i sufiksom -isa preuzetim iz grčkog, ali posredstvom turskog jezika).¹⁰ Osim toga, modificirao je i njihova značenja i pomoću izvjesnog broja naših prefiksa shodno njihovim funkcijama pri izvođenju naših glagolga. Tako je stvoren znatan broj hibridnih glagola raznih vrsta: prelaznih, neprelaznih i povratnih, čiji je aspekt (trajni, trenutni, inhoativni, iterativni, recipročni) izražen ponajviše pomoću afiksa (najčešće prefiksa) označavajući uz to kao i u naših glagola: radnje (konkretne ili apstraktne); promjene (prijelaz iz jednog stanja u drugo ili zadobijanje novog svojstva); stanja (u kojima se nalaze osobe, predmeti, pojave i dr.). Pri ovakvoj derivaciji na obrazovanje glagola iz arapskih imenskih oblika nije bila presudna samo analogna forma naših glagola nego, svakako, istodobno i njihova semantika, te su pri tom za izvođenje kao uzor često poslužili i naši sinonimni glagoli (kao, npr., kod hibridnog glagola: (iz) iladžiti skovanog potpuno po ugledu na naš: (iz) liječiti). Tu je, dakle, analogija potpuna i formalno i etimološki, ali slučaj ne mora uvijek biti takav. Tako, npr., kod riječi: nanijetiti = naumiti uz formalnu podudarnost ne nalazimo i etimološku, jer je prvo izvedeno iz arapske imenice: »n i j e t« = namjera, dok je naš glagol deriviran iz imenice »u m«. Ipak, u oba slučaja semantička podudarnost između hibridnog i čisto našeg glagola je potpuna.

Ovdje su u upotrebi slijedeći naši prefiksi: do- (dohaberiti), iz- (izdevetati), na- (nakastiti), ob- (obihmaliti), od- (oddževabiti), po- (pobudaliti), pod- (potkuvetiti se), pre- (predeverati), pri- (pritehiriti), pro- (proteferičiti), raz- (razhalvatiti se), s- (skastiti), u- (uvalkufiti), uz- (uzharuniti se). Ovi prefiksi većinom služe da se od trajnih obrazuju trenutni glagoli, dakle u svrhu promjene aspekta glagolske radnje. Međutim, oni često ujedno i nijansiraju tj. manje ili više modificiraju i značenje osnovnog glagola, odn. riječi iz koje se izvode novi. U ta raznovrsna nova značenja nećemo detaljnije ulaziti, jer su ona s jedne strane već ispitana kod analognog obrazovanih naših glagola (ili njihovih derivata), a s druge strane zato što ovdje zasada povlačimo samo osnovne crte i ističemo najvažnija pitanja za buduće istraživanje, a neka, pak, pitanja u vezi s hibridnim riječima biće još dotaknuta u našem daljem izlaganju.

Govoreći o hibridima, treba spomenuti i velik broj složenih riječi (po shvatanju naše morfologije), i to onih kod kojih je u sastavu pored arapske riječi i neka strana riječ samostalnog značenja (dakle, ne strani afiks). Ta strana riječ može biti iz našeg, ali je pretežno iz

¹⁰ Opširno o »turcizmima« izvedenim pomoću sufiksa -isa(ti) govori

Škaljić, op. cit., str. 41—43.

nekih drugih jezika (najviše turskog, pa perzijskog i dr.). Kako su ove složenice sastavljene od najmanje dva elementa (što je ujedno i najčešće), to su im i značenja kompleksnija, a zavisije, naravno, od sastavnih dijelova takve složene riječi koja može prvobitno predstavljati tzv. izafetsku konstrukciju, odn. genitivnu vezu (tursku ili perzijsku). Pri tome, arapska riječ ne mora, ali može doživjeti i manja ili veća pomjeranja svoga prvobitnog značenja. Ovakve hibridne složenice s našom riječi u svom sastavu sasvim su malobrojne, a primjeri su im: *adžem-pâs*, *habernosa*, *kufur-besjeda*, *hadžinedomak*. O hibridima s našom negacijom ne biće govora pri razmatranju pojave antonimije. Zanimljiv je slučaj utjecaja narodne etimologije pri tvorbi hibrida: *zelenkada*, gdje prvi dio (zelen) predstavlja izmijenjenu arapsku riječ, što se vidi iz varijante ove složenice: *zerekada*.

Osim manjeg broja izuzetaka s češćom upotrebom (kao što su npr.: *atmejdan*, *badavadžija*, *bespara*, *bezbeli*, *bezistan*, *bihaber*, *bukadar*, *gusulhana*, *gulanfer*, *harambaša*, *kafana*, *kiblenama*, *kiraethana*, *kumrikuša*, *Kurban-bajram*, *kutubhana*, *musafirhana*, *naletosum*, *nobešećer*, *sihirbaz*, *sofrabošča*, *šah-mat* (književne upotrebe), *šiš-ćevab*, *vakufnama*, *vasijetnama*, *zabadava*, *zabremedet* i dr.) ovakvi hibridi, koji pored arapske imaju stranu riječ u svom sastavu, iako su daleko brojniji od onih s našom riječi, ipak su vrlo rijetki u svakodnevnom govoru (osim gornjih i sličnih izuzetaka). To je možda zbog samih značenja ili nestanka u stvarnosti onoga što su označavali, a još više zbog svog složenog oblika koji često odudara od morfološke strukture našeg jezika koji u principu ne voli složene riječi, a pogotovu ne one koje nisu obrazovane po uzoru na najčešće tipove složenica u široj i živoj upotrebi u njemu (kao što su, npr.: *adžam-šal*, *badem-zejtin*, *benefsile*, *džemat-baša*, *irakisafun*, *kudret-topovi*, *mekteb-hodža*, *mum-makaze*, *nemelazum*, *šehadet-parmak*, *zejtin-tane* i dr.).

Koliko je snažan utjecaj morfologije s jedne i semantike našeg jezika s druge strane na formiranje oblika, odn. značenja naših arabizama, moglo bi se jasnije i potpunije sagledati kada bismo uporedili oblike arapskih glagola (ili i drugih riječi) kao i njihova značenja i gramatičke funkcije s odgovarajućim formama i semantikom naših glagola (i drugih riječi). Međutim, promatranje bi se moglo usmjeriti i u negativnom smislu tj. mogli bismo vršiti upoređivanje, npr., između oblika i njihovih značenja arapskih glagola kojih nema u našem jeziku ili obratno. Tada bi se, svakako, još očividnije pokazalo koliko vlastita struktura našeg jezika (formalna i sadržajna) oblikuje arapske riječi po svojim uzorima i u jednom i u drugom pravcu služeći se pri tom gotovo isključivo poznatim sredstvima, a rijetko posežući za tuđim i nepoznatim. To je upravo slučaj u narodnoj etimologiji, odn. uopće pri usvajanju tuđih riječi (ili samo pojedinih stranih elemenata) i njihovom usklađivanju i uklapanju u vla-

stiti jezičnu strukturu. Takav je bio slučaj i s fonetskim, fiziološko-akustičkim osobitostima arapskih riječi kada su postale našim arabizmima prilagodivši se prethodno u potpunosti zahtjevima fonetike našeg jezika s neznatnim brojem izuzetaka u tom pogledu.

B. Figurativna upotreba arabizama

To je, u stvari, odstupanje od ustaljenog načina izražavanja i pomjeranje u većoj ili manjoj meri prvobitnog (obično konkretnog) značenja riječi u neko novo (preneseno, figurativno), često apstraktno značenje. Takvom se upotrebom bavi stilistika, odn. književna teorija pri estetskoj analizi literarnih djela.¹¹ Međutim, figurativnost izražavanja nije svojstvena samo umjetničkom ili književnom jeziku uopće, nego se ona javlja i u svakodnevnom govoru, u narodnoj književnosti i sl., i to u velikoj mjeri i tako da mi toga često nismo uopće ni svjesni. Utjecaj tzv. stilskih figura na promjene značenja mnogih riječi naći ćemo prema tome i u semantičkoj strukturi jezika uopće tj. u lingvističkom stilu svakog jezika.¹² U tom pogledu među jezicima postoji često velika sličnost, pa i potpuna podudarnost u određenim izražajnim sredstvima; te su zato česti međuutjecaji i uzajamna preuzimanja i samog načina upotrebe pojedinih riječi i sintagmi, pa i one figurativne. Zato je često teško ustanoviti da li je neka semantička promjena određene riječi (ili izraza) nastala još u samom arapskom jeziku, u jeziku preko koga nam je došla (npr. u turskom) ili tek po prelaženju njenom u naš jezik. Mi smo, dakle, primali arapske riječi u određenim, često već odranije promijenjenim značenjima. Međutim, postoji uvijek i potencijalna mogućnost da se i ta značenja dalje pomjere, nijansiraju, figurativno upotrijebe, i to sve u skladu s lingvističkim stilom našeg jezika, odn. njegovom semantičkom strukturom. Tako, npr., arabizam *dželat* (< ğalāl d), koji je već u arapskom promijenio svoje prvobitno značenje, možemo upotrijebiti metaforički za oznaku okrutnog čovjeka. Slično tome riječ »maštrafa« (< mašrabat) upotrebljena je metonimijski kada se kaže: popij maštrafu šerbeta, jer se tu riječ za oznaku posude upotrijebila u značenju njena sadržaja. Tako opet pridjev »zihinli« = pametan, možemo u ironiji reći čovjeku kome, u stvari, pripisujemo sasvim oprečno svojstvo umne ograničenosti. Neki arabizam, ušavši u određen složen izraz, dobije s ostalim riječima u toj sintagmi sasvim novo figurativno značenje, kao što je, npr., slučaj u eufemizmu: »preseliti se na ahiret« u značenju: umrijeti. Naravno, i za druge »stilске figure« mogu se navesti brojni primjeri s našim arabizmima. Međutim, smatrajući da u figurativnoj njihovoj upotrebi nema nekih izuzetnih osobenosti u poređenju s takvom upotrebom čisto naših riječi (ili i drugih tuđica)

¹¹ O figurativnoj upotrebi riječi sa tog stanovišta, uporediti, npr., poglavlje: »Stilske figure« u djelu: Dragiša Živković, Teorija književno-

sti, Beograd 1955, str. 32—60.

¹² O utjecaju stilskih figura na semantiku riječi, vidjeti: P. Skok, op. cit., u odjeljku IV, str. 196—207.

sa semantičkog stanovišta, nećemo dalje navoditi primjere i za sve ostale takve »figure«. U stilskoj, pak, upotrebi arabizama na užem području umjetničkog stvaralaštva, u njihovoj evokativnoj ili emotivnoj vrijednosti u svakom beletrističkom djelu, odn. kod svakog pisca, naišli bismo, svakako, bar na poneku osobitost u tom pogledu. Međutim, to ne može spadati u ovakvu vrstu rada koji se prvenstveno bavi semantičkim posmatranjem leksičkih značenja pojedinih arabizama i pojava u neposrednoj vezi s njima. Što se tiče, dakle, figurativne upotrebe naših arabizama, mišljenja smo da se za njih može reći da su potpuno uključeni, kao i ostale naše riječi, u semantički sistem našeg jezika bez naročito karakterističnih odstupanja od njega u tom pogledu, a zadatak je stilistike i srodnih disciplina, s druge strane, da utvrdi njihovu ulogu i na tom području.

C. Vrste promjena značenja arabizama

Te promjene značenja podijelićemo ovdje u četiri skupine, i to one koje se odnose na: a) obim; b) afektivnu vrijednost; c) intenzitet i d) gramatičku vrijednost.

Usljed ovih raznovrsnih promjena (nastalih često već u samom arapskom jeziku) prvobitno značenje arapske riječi manje-više se pomjera, nekad samo povremeno, u zavisnosti od konteksta, a nekada je promjena ostala za trajno tj. riječ se počela upotrebljavati samo u novom značenju. Prema tome, ove raznovrsne promjene imaju i različitu važnost za semantiku naših arabizama, i to pojedinačno ili i za čitave njihove manje i veće grupe.

Evo sad kraćeg razmatranja gore spomenutih promjena u navedenom poretku s ponekim podesnim primjerom za svaku od njih u vezi s raznim našim arabizmima.

a) Promjene obima značenja

Tu spadaju: širenje (ekstenzija) i sužavanje (restrikcija) značenja arabizma. Pod širenjem se podrazumijeva pojava da riječ uskog, specijalnog značenja dobije šire, općenitije, što je rijedak slučaj u naših arabizama. Nasuprot tome, pojava sužavanja značenja vrlo je česta.¹³

Kao primjer ekstenzije značenja neka posluži riječ »džilt« (kao i iz istog korijena izvedena: »mudželid«, odn. »mudželit«). Arabizam »džilt« (< ġild = koža) prvo je, dakle, suživši (još u arapskom) svoje značenje, označavao samo kožni povež knjige, a potom je to novo značenje prošireno, pa ta riječ sada može značiti »povež knjige« bez obzira na materijal od koga je izrađen (pa zato i »mudželid« označava knjigovesca uopće).

¹³ Uporediti o tim promjenama: 513.
Skok, op. cit., str. 205—206, § 512 i

Suprotna pojava restrikcije značenja obilježava, dakle, slučaj kada riječ šireg, općenitog značenja dobije usko, specijalizirano značenje (naravno semantički povezano s prvobitnim). Primjera u naših arabizama za to ima vrlo mnogo, a naročito kad je riječ, o novonastalim terminima (kao što su oni iz oblasti vjerskog života muslimana, ali i inače). Sužavanje značenja mnogih takvih riječi izvršeno je već u arapskom (ili pak u posredničkom jeziku), a mi smo ih primili nakon te promjene. U arapskom se gotovo redovno upotrebljava ujedno i prvobitno (ili i neka druga značenja, ako ih ima), dok se naš arabizam u većini slučajeva u redovnoj upotrebi ograničio na to suženo značenje. Evo nekih takvih arabizama: ahiret, alem, ašere, bedel, džemat, džuz, hadis, hafiz, imsak, izafet, kebair, kijamet, kiraet, medresa, mekteb, mesh, mezheb, mualim, muhar(r)em, mukabela, murid, musaf, mustehab, ruku', sevap, sunet, takvim, talkin, tavaf, tefsir, tekbir, tevhid, usul, vasiyet, zekat, zikr itd. Slično ovome, neke arapske riječi ne upotrebljavaju se kod nas u svojim običnim značenjima (dok ih arapski upotrebljava), nego su isključivo u upotrebi kao vlastita (ponajviše lična) imena. Kako je tu riječ o promjeni gramatičke vrijednosti, o tome ćemo govoriti u vezi s promjenom gramatičke kategorije.

I kod spomenutih hibridnih složenica, kao i tzv. izafetskoj konstrukciji, jedan njihov sastavni dio (kod arapskog idāfata drugi tj. al-muḍāfu ilai-hi) može vršiti (ili to redovno i čini) i funkciju sužavanja njenog drugog, osnovnog dijela.¹⁴

b) Promjena afektivne vrijednosti značenja

Takva promjena može biti u pozitivnom ili negativnom smislu tj. neke riječi mogu tokom svog razvoja ili upotrebe doživjeti (odn. doživljavati povremeno) određeno manje ili veće poboljšanje (amelioraciju) ili suprotno tome pogoršanje (deprecijaciju) svoga prvobitnoga značenja.¹⁵ Ovakve promjene značenja očituju se u našem (individualnom ili društvenom) afektivnom odnosu prema prvobitno neutralnom, intelektualnom značenju pojedine riječi. Promjene ove vrste mogu biti, kako istakosmo, prolaznog karaktera, ali su možda češće one trajne naravi tj. kada novo (poboljšano ili pogoršano) značenje ostane u stalnoj upotrebi pored starog ili ga potpuno potisne iz nje.

Tako se, npr., naš arabizam mušir s ranijom amelioracijom značenja upotrebljava u smislu riječi »maršal«, dok u svom prvo-

¹⁴ O izafetskoj konstrukciji, u turskom, perzijskom i arapskom vidi: Škaljić, op cit., pod: »Izafet«, str. 354. Dopunjavajući ranije rečeno o složenim hibridnim riječima i za arapski izafet možemo reći da ga osjećamo kao složenicu u našem jeziku, te ga nismo preuzeli kao aktivan način tvorbe ovakvih sintagmi, nego

samo u pojedinim ograničenim slučajevima (npr.: bejtul-mal, darul-mualimin, a češći je u složenim vlastitim imenima, kao: Abdulah, Sejfidin i sl.).

¹⁵ O te dvije promjene vidi: Skok, op. cit., str. 203, § 505 i str. 206, § 514.

bitnom značenju: »koji pokazuje, ukazuje« ili kasnijem »savjetnik« i dr. kod nas ne dolazi u upotrebi.

Nasuprot tome, npr.: arabizam *bīd'at* suženjem i deprecijacijom prvobitno šireg i neutralnog značenja (= novina) upotrebljava se ponajviše u negativnom smislu vjerske i druge vrste novotarije koja nije u skladu s običajima i tradicijom islamske sredine. U vezi s ovim primjerom upozoravamo na tu mogućnost da značenje jedne te iste riječi može istodobno doživjeti i po dvije semantičke promjene razne naravi.

C) Promjene intenziteta značenja

Te promjene mogu se kretati u smislu pojačavanja ili slabljenja tog intenziteta, a to zavisi od jačine naših osjećanja pri upotrebi pojedinih riječi i izraza kao i većih govornih jedinica.¹⁶ Varijacije toga intenziteta izražavaju se raznim jezičkim sredstvima počev od onih fonetskih (akcenat i intonacija), pa preko morfoloških i sintaksičkih sve do onih stilističke prirode.

Što se tiče tih sredstava fonetske naravi, o njima nije nužno posebno govoriti s obzirom na činjenicu da su naši arabizmi, uklopivši se potpuno u fonetski sistem našeg jezika, uključeni time ujedno i u njegov način izražavanja intenziteta značenja glasovnim sredstvima, kao i kod svih ostalih riječi domaćeg ili stranog porijekla koje su postale sastavnim dijelom njegove leksike.

U pogledu, pak, morfoloških sredstava intensifikacije značenja arapski jezik posjeduje čitav niz posebnih oblika koji ukazuju na pojačanje toga intenziteta u odnosu na druge, neutralne oblike u tom pogledu. Međutim, naš jezik nije preuzeo takav, njemu tuđ, način izražavanja intenziteta osim u pojedinačnim slučajevima kao što je primjer u riječima: *alim* i odgovarajućeg intenziva: *allame* (< *allāma* t). Zato o takvim sredstvima ne možemo ovdje posebno ni govoriti, a o našim morfološkim sredstvima nećemo, jer su poznata i nespecifična za naše arabizme.¹⁷

Isto tako ni sredstva pojačavanja intenziteta značenja raznim sintaksičkim konstrukcijama ili pak stilskim figurama (kao što je, npr., hiperbola) ne mogu takođe doći u obzir za bliže razmatranje, pa bila ona arapska ili naša, jer ne spadaju neposredno u oblast semasiološkog ispitivanja.

Ostaje nam, dakle, da bacimo još pogled na čisto semantički način izražavanja toga intenziteta koji se ispoljava u razlikama samih značenja pojedinih sinonima u tom pogledu. Naime, arapski jezik bogat je sinonimima tj. u njemu često nalazimo po dvije i više riječi

¹⁶ O tom pojačavanju i slabljenju intenziteta, uporedi: Skok, op. cit., str. 206—207, § 516.

¹⁷ O ovakvim intenzivnim oblicima, te drugim sredstvima pojačavanja značenja u arapskom, vidi rad: Teufik Muftić, O intensifikaciji

u arapskom, POF, sv. VI—VII, 1956—57, Sarajevo 1958.

¹⁸ Pored mnogih drugih sličnih primjera ovakvih sinonima, vidi i ovaj (str. 137) u: Al-Ta'ālībī, Kitābu fihi-l-luġati wa asrāri-l-arabiyati, I. izdanje, Kairo 1318/1900.

istoga značenja. O tome će biti više govora pri razmatranju pojave sinonimije. Ovdje nas, pak, zanima činjenica da između pojedinih parova ili grupa sinonima može postojati i razlika u njihovom intenzitetu. Tako, npr., arapski gramatičari navode niz sinonima (u značenju: žed) po rastućem intenzitetu: 'aṭaš, ẓama', šadan, ġullat, luḥbat, huyām, uwām i ġuwād.¹⁸ Međutim, naš jezik rijetko je preuzimao sinonime iz arapskog jezika zbog postojećih svojih ili drugih zamjena za njih, te vjerojatno i iz drugih razloga. Takvi su, npr.: belaj i taksirat, fukara i miskin, azab i ukubet, akil i zihinli, ahmak i budala, dokusu-riti i dohakati, tabiriti i terdžumaniti i dr. Kako su ti primjeri malobrojni, a i po značenjima nisu sasvim identični, tj. i nisu pravi sinonimi, to na takvim primjerima i ne možemo podrobnije ispitivati i varijacije u intenzitetu njihovih značenja. Ipak, ostaje druga mogućnost takvog istraživanja na primjerima arabizama i odgovarajućih naših riječi tj. njihovih stvarnih sinonima, bar što se tiče zajedničkog im osnovnog pojma. Tako bismo u tom pogledu mogli upoređivati međusobno ove parove sinonimnih riječi: fahi-ša- bludnica, fitne- smutljivac, hajran- začuđen, inad- prkos, kahar- tuga, kismet- sudbina, mahnit- lud, mangup- vragolan, mubarek- blagoslovljen, muhanat- osjetljiv, taksirat- nesreća, temerut- trom, zahmet- trud, zebanija- zla žena, zevak- uživanje i dr. U ovim i sličnim parovima sinonima moglo bi se ustanoviti (pored drugih) i manje ili veće međusobne razlike između njihovih članova u pogledu jačine osjećanja vezanih za njihova značenja. Treba istaknuti da je taj intenzitet podložan kolebanju kod jedne te iste riječi u zavisnosti od raznih uslova konteksta u kome je svaki put upotrijebljena. Inače, takve riječi, koje prvobitno izražavaju jak intenzitet emocionalnosti, mogu čestom upotrebom i posve izgubiti takvu svoju ekspresivnost, pa se tada moraju ili zamijeniti drugim sličnim intenzivnim riječima ili pak treba posegunti za nekim drugim sredstvima da bi se postigao određen viši stepen toga intenziteta.

d) Promjene gramatičke vrijednosti

Kao što je u uvodu naznačeno, te promjene odnose se na mijenjanje: 1) vrste (kategorije); 2) sintaksičke funkcije; 3) gramatičkog roda (genusa) i 4) gramatičkog broja (numerus). Usljed ovakvih promjena, pojedine riječi mogu pretrpjeti manje ili veće nijansiranje svoga leksičkoga značenja. Evo sada kratkog pregleda tih promjena.¹⁹

¹⁹ O promjenama gramatičke vrijednosti uopće uporedi: Maurice

Schöne, *Vie et mort des mots*, Paris 1951, str. 116.

1. Promjene gramatičke kategorije

Promjene vrste ili kategorije riječi (koje se nazivaju i transpozicijom) u arapskom su česte naročito između imenskih oblika: imenica, pridjeva i participa, pa je sasvim obično da se, npr., neki particip ili pridjev, pored normalne upotrebe u svojoj kategoriji, mogu po potrebi upotrebljavati takođe u funkcijama imenica. Međutim, arapske su riječi prešle u naš jezik ponajviše samo u jednoj određenoj kategoriji u kojoj se isključivo i upotrebljavaju, a osim toga ta nova kategorija ne mora biti upotrebljavana i u arapskom jeziku kod dotične riječi. Tako, npr., arapski particip *ka t i b* (uz varijante: *ča t i b*, *čato*) u upotrebi je kod nas samo kao imenica kao i particip: *alim*, *džahil*, *vakif*, *zalim* i dr. Tako isto i arapski pridjev *fa k i r* (uz znatniju promjenu i svoga značenja).

U promjene kategorije spada i upotreba mnogih arapskih prvobitnih općih imenica, pridjeva i participa kao vlastitih imena (osobnih, prezimena, pa i toponima — u izvedenim oblicima).²⁰ Takvi su, npr., slučajevi prvobitnih imenica: *Adaleta*, *Behdžet*, *Džemal*, *Fikret*, *Hidajeta*, *Hikmet*, *Kemal*, *Selveta* itd., pridjeva: *Behija*, *Emin*, *Fahrija*, *Halim*, *Medžid*, *Nezira*, *Rešid* itd.; participa: *Abid*, *Adila*, *Magbula*, *Mensur*, *Muhamed*, *Muharem*, *Munevera*, *Razija*, *Salih* i dr.

U vezi s upotrebom ovih imena uzgred da spomenemo vrlo uobičajena imena od milja (hipokoristika) kao što su, npr.: *A h m o* < *A h m e d*, *N a f a* < *N a f i j a* i sl. Od vlastitih imena stvoreni su odgovarajući posesivni adjektivi (našim sredstvima tvorbe) kao npr.: *Adilov*, *Munirin*, *Šukrijin* i sl. Iz njih su dalje izvedena i mnoga prezimena, npr.: *Abasović* (kome odgovara varijanta evropskog porijekla *Abasid* — kakvih se slučajeva može još naći). Konačno, od ovakvih imena i prezimena obrazovani su i mnogi toponimi.

Među primjerima promjene kategorije naići ćemo i na poneko odstupanje od arapske upotrebe dotičnih riječi, kao što imamo, npr., upotrebu participa *m u b a r e ć* (< *m u b ā r a k*) i u funkciji imenice (uz promjenu značenja) ili upotrebu imenica: *e r v a h i*, *h e j b e t*, *t e m e r u t*, *t u h a f i* dr., kao pridjeva (opet praćeno mijenjanjem osnovnog značenja). Ima i slučajeva da arapski pridjevi (npr. *asli*, *ekseri* i dr.) preuzmu ulogu priloga. Inače bi se mogla smatrati normalnom upotreba pojedinih imenskih adverbijalnih akuzativa u funkciji adverbata (kao u primjerima: *a d e t a*, *a d ž e b a*, *d a i m a*, *g a l i b a*, *h a l a*, *m e s e l a*, *t a h m i n a* i sl.).

Interesantna je (preko turskog preuzeta) upotreba arapskog imperfekta (*a l - m u d ā r i*) glagola *k ā n a* u trećem licu jednine,

²⁰ Lična imena naći će se u Škaljićevom rječniku (sa značenjima i etimologijom). O njima govori i H. Hafiz Sinanuddin Sokolović u radu: »Obaveze roditelja prema djeci«. 5.

»Nadijevanje imena djetetu, uz učenje ezana i ikameta«, Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva, Broj 9—10, Sarajevo septembar—oktobar 1968, XXXI, str. 369—377.

naime: ječun (< y a k ū n u) u funkciji imenice (u značenju: (ukupan) iznos ili zbir).

Kako u našem jeziku ne postoji zasebna kategorija člana (artikla), to je arapski određeni član (kao što je slučaj i s nunacijom) ili potpuno nestao, što je bilo u ogromnoj većini slučajeva, ili ako je pojedinačno i sačuvan, on je sasvim izgubio svoju prvobitnu funkciju i uklopljen je u sastav dotične riječi (kao u riječima: Allah, elbet), a češće se javlja u riječima preuzetim iz evropskih jezika (npr. Aldebaran, algebra, alhidada, Algol, alkohol, Al-Koran, azimut od al-sumūt i dr.). Nekada je on dodat stranim riječima koje su preko arapskog ušle u druge jezike, npr.: alkemija, almas, eliksir i dr. Konačno, da napomenemo da ne smijemo miješati arapski određeni član »al« s turskim pridjevom istog oblika (u značenju: crven, kao, npr., u riječi: al-katmer, i sl.).

2. Promjene sintaksičke funkcije

U vezi s ovim promjenama ne bi se mogle navesti neke osobitosti u upotrebi naših arabizama. Promjene ove vrste u vezi su s promjenama kategorije riječi. Neka riječ, prešavši u drugu kategoriju, vršice, svakako, sve one sintaksičke funkcije koje pripadaju toj novoj kategoriji bez obzira na prvobitne funkcije te riječi u ranijoj kategoriji. Tako će npr., pridjev prešavši u kategoriju imenica vršiti sve njihove funkcije i u rečenici biti: subjekt, predikat (ili njegov dio), objekt, apozicija, dio adverbijalne oznake i dr. već prema potrebi i u skladu sa sintaksičkim pravilima našega jezika i bez obzira na poseban oblik arabizma koji se uvijek ne slaže s oblicima naših odgovarajućih kategorija riječi.

3. Promjene gramatičkog roda

Izvjestan broj arapskih imenica promijenio je svoj gramatički rod prešavši u naš jezik. Usljed te promjene, nije došlo do pomjeranja njihova prvobitnog značenja (naravno ukoliko to pomjeranje nije kod nekih od njih ipak nastupilo, ali iz drugih razloga).

Promjene roda najčešće je nastupila kod imenica sa sufiksom -at (-et) koje su u arapskom ženskog roda, a kod nas muškog, npr.: adet, beričet, divit, dženet, ezijet, hilafet (s varijantom dospjelom do nas posredstvom nekog evropskog jezika: kalifat), kudret, logat, nasihat, vilajet, zanat itd.

I neke imenice u množini ženskog roda upotrebljavaju se u nas u muškom rodu kao jednina, npr.: adžaip, hajrat, hasenat, sibjan i sl.

Neke druge imenice ženskog roda, opet s nastavkom -at (-et), gubitkom glasa »t« iz njega, prešle su u nas u kategoriju imenica srednjeg roda s nastavkom -e, kao što su, npr.: *afare*, *džemre*, *džube* (s varijantom: *džuba*), *kesre*, *sure* (< *şurat*, s varijantom: *suret*), a *sura* (< *surat*, ima varijantu: *sure*).

Obrnut je slučaj da arapska imenica muškog roda *ġazāl* ima u nas oblik ženskog roda, pa glasi: *gazela* (samo se ovdje vjerovatno radi o preuzimanju ove riječi posredstvom nekog drugog jezika u već inače izmijenjenom obliku prema onom arapskom).

Određene imenice čuvaju svoj prirodni rod bez obzira što imaju nastavke koji inače služe obično za oznaku nekog drugog roda. Takve su, npr.: *hipokoristike* na -o, koje označavaju muške osobe, kao što su: *Avdo*, *Huso*, *Rešo* i sl. ili imenice s nastavkom -a (opet za muška lica), kao u primjerima: *evlija*, *kadija*, *muf-tija*, *halifa* (s varijantom preuzetom sa Zapada: *kalif* te varijantom drugog značenja: *kalfa*), *sunija*, *šiija* (sa zapadnim varijantama: *sunit*, *šiit*), *valija*, *Zihnija* i sl. Neke imenice, već u arapskom ženskog roda s nastavkom -at (-et), morale bi, po analogiji oblika sličnih imenica, preći u kategoriju imenica muškog roda, ali, budući da je riječ o ženskim osobama, njima se, za očuvanje ženskog roda i po samom obliku, dodaje naš sufixi za ženski rod tj. -a, npr.: *Adaleta*, *Devleta*, *Fikreta*, *Hašmeta*, *Ismeta*, *Kimeta*, *Selveta*, *Zineta* i dr.

Arapski pridjevi, postavši arabizmima, mogli su doživjeti dvopak postupak: ili da se potpuno uklope u naš sistem tj. da prime i naše pridjevske nastavke (kao što smo vidjeli neke primjere sa sufixima: -(a)n, -ast, -lživ, -ski, i dr.) ili da zadrže svoj prvobitni oblik i ostanu nepromjenljivi. U prvom slučaju i izražavanje gramatičkog roda potpuno je kao u našem jeziku. U drugom slučaju pridjevi usljed nepromjenljivosti nemaju ni posebnih nastavaka za ženski ili srednji rod. Ovo je naročito slučaj s pridjevima na -i (npr.: *razi*, *bejazi*) ili na -li (npr.: *hairli*, *zihinli*) koji važe za sve rodove (odn. zapravo za sve brojeve i padeže). Tako, npr.: možemo reći: *sekil* dijete, *magbul* dova i sl., gdje su upotrijebljeni pridjevski oblici prvobitno za muški rod. Pridjev je u gornjim sintagma izgubio (pod utjecajem turske sintakse) mogućnost kongruencije s pripadajućom imenicom po pravilima naše sintakse, pa ga s obzirom na naša jezična pravila ne osjećamo u ovakvim slučajevima kao atribut (kao ni predikat, npr., u sintagmi: *razi* biti, i sl.), nego kao sastavni dio jedne posebne sintagme međusobno vrlo čvrsto povezanih sastavnih dijelova ili, možda, tačnije rečeno, takve sintagme osjećamo kao složenice (kompozita) s pridjevskim potpuno nepromjenljivim dijelom, dok se drugi (imenički odn. glagolski) dio normalno mijenja, a semantički nastaje jedna nova pojmovna cjelina modificiranog, odn. u određenom smislu usmjerenog značenja stupanjem dotičnog pridjeva (a nekada imenice, npr.: *af* učiniti) u njen sastav.

4. Promjene gramatičkog broja

Od arapskih riječi koje su primljene u naš jezik ogromnu većinu sačinjavaju imenice (pored znatnog broja pridjeva). Najviše su ušle u obliku jednine, a odgovarajuće množine obrazovane su po pravilima naše tvorbe. Međutim, ima priličan broj arapskih imenica primljenih u obliku arapskih množina, i to pod utjecajem i posredstvom turskog jezika, a što je pri tom najzanimljivije, te se množine kod nas upotrebljavaju kao jednine, a po potrebi dodaju im se naši određeni nastavci za tvorbu množine (npr., *ahbab* — *ahbabii* sl.). Pri toj promjeni gramatičkog numerusa riječi ponajviše zadržavaju svoje osnovno značenje, ali ima slučajeva da ga u manjoj ili većoj mjeri i nijansiraju (kao npr. kod imenica: *ashab*, *erbab*, *esnaf*, *espap*, *eškija* i dr.).

Evo takvih plurala upotrebljivanih kao singular: *adžaip*, *ahbab*, *ahlak*, *ahval* (čija se jednina: *hal* upotrebljava u istom značenju), *ajan*, *akaid*, *akran*, *akreba*, *asas*, *ashab*, *astar*, *ašar*, *aza* (< *a'dā*), *azimut*, *beduin*, *bekaja*, *belaj*, *budala*, *čibar*, *duvel*, *edba* (*etba*), *ehaliya*, *ejan* (< *ayyām*), *emsal*, *erbab*, *esnaf*, *espap*, *esrar*, *ešja*, *eškija*, *etraf*, *evlija*, *fukara*, *hajalat*, *hajrat*, *hamajlija*, *hasulat*, *havadis*, *hudam*, *hudut*, *kadaif*, *kibar*, *magaza*, *manija*, *meraja*, *muhalefat*, *muhimat*, *muluč*, *nevazil*, *nuvab*, *ridžal*, *sahara* (došla posredstvom zapadnih jezika), *salavat*, *tahsilat*, *taksirat*, *taleba*, *tanzimat*, *teravija*, *tevabija*, *tuhaf* (upotrebljavana i kao pridjev), *ulema*, *usul* itd.

Neke od ovih riječi (kao: *ehaliya*, *taleba*, *ulema* i sl.) sačuvala su, u stvari, svoje značenje množine te su zapravo postale zbirne imenice s promjenom imenice ženskog roda u jednini. Zbirno značenje sačuvali su i neki arapski plurali, ali prešavši u muški rod (kao: *avariz*, *havadis*, *kebair* i sl.).

Izuzetan je slučaj upotrebe u obrnutom smislu tj. da se arapska riječ u jednini (kao što je *asaba*) upotrebljava u nas (posredstvom turskog jezika) kao množina, ali to se da objasniti zbirnim značenjem te riječi u samom arapskom jeziku.

Arapska dvojina nije sačuvana kod naših arabizama te se izražava kao i inače u našem jeziku koji je (s neznatnim ostacima) izgubio i svoja nekadašnja posebna morfološka sredstva za izražavanje te gramatičke kategorije.

D. Posljedice promjene značenja

Najvažnije semantičke pojave

Usljed ranije razmatranih promjena značenja i funkcija riječi razne naravi isticali smo da može doći i do manjih ili većih pomjeranja njihovih leksičkih značenja.²¹ Kako te promjene značenja nastaju kod vrlo velikog broja riječi, dolazi i do toga: a) da po dvije ili više riječi uzmu isto značenje (pojava sinonimije); b) da se jedna te ista riječ istodobno upotrebljava u više raznih značenja (pojava polisemije) i c) da jedna ili češće dvije pa i više riječi imaju međusobno suprotna značenja (pojava antonimije). Budući da smo o svim ovim pojavama općenito i u odnosu na arapski jezik već opširnije pisali na drugom mjestu, ovdje se nećemo upuštati u njihovo detaljno razmatranje, nego ćemo u vezi s njima istaknuti neka značajnija pitanja koja se posebno tiču semantike naših arabizama.

a) Sinonimija i arabizmi²²

Iako je ta pojava bogato zastupljena u arapskom jeziku, tako da za pojedine pojmove navode na desetke, a za neke čak i po nekoliko stotina sinonima, među našim arabizmima naći ćemo mali broj primjera za ovu pojavu, kao što su kod parova riječi (nekad i hibrida): fajda — hasna, munafikluk — murailuk, vakat — zeman; ahmak — budala, akil — zihinli haračiti — tamaniti, omaroziti — ozaifiti i sl. Premda je osnovno značenje ovakvih parova uglavnom isto, ipak među ovim riječima postoje manje ili veće razlike u svakakvom pogledu. Još veće bismo diferenciranje ustanovili kada bismo međusobno upoređivali pojedine arabizme sa njima odgovarajućim sinonimnim riječima iz našeg (ili nekog drugog) jezika. Upravo ovakvo kompariranje od velikog je značaja za sinonimiku našeg jezika, a isto tako, ako ne i više, i za ispitivanje pojave desinonimizacije tj. gubljenje sinonima, a ovdje prvenstveno mislimo na arabizme koje iz upotrebe potiskuju njihovi sinonimi iz našeg jezika (ili i iz drugih jezika preuzeti u naš). Sama pojava sinonimije, ukoliko je ona potpuna, uskoro obično dovodi do sebi suprotnog procesa, tj. do nestajanja iz upotrebe jednog sinonima (ili i više, ako postoje).²³ U našem slučaju obično će biti potisnuti pojedini arabizmi, jer i drugi činioci: lingvističke, psihološke, socijalne i druge naravi istovremeno djeluju na njihovom uklanjanju iz žive upotrebe. Zato su se prvenstveno izgubili arabizmi koji su imali dobre zamjene u našem jeziku, dok su oni bez zamjene ostali sve do danas kao i neki drugi zbog svojih specifičnih značenja i posebnih okolnosti svoje upotrebe. Tako se, npr., postepeno gube, ili

²¹ O leksičkim značenjima, te inače o semantičkim pojavama i sl., vidi: V. A. Zvegincev, Semasiologija, Moskva 1957, str. 83 (i dr.).

²² Vidjeti: Teufik Muftić, Uvod u sinonimiku arapskog jezika, POF, sv. V, 1955, str. 5—32.

su se već izgubili iz žive upotrebe, zbog dobrih naših sinonimnih zamjena, te i drugih razloga, arabizmi kao što su: *a d ž e l a* (= žurba), *a l i m* (učenjak), *a s k e r* (vojska), *b a h i l* (škrtac), *b e v a b* (vratar), *b u l b u l* (slavuj), *d e k i k a* (minuta), *d e r e d ž a* (stupanj), *d ž a h i l* (neznalica), *d ž a i z* (dozvoljen), *e s m e r* (smeđ), *e z i j e t* (uznemiravanje), *f i ć i r* (misao), *g i b e t* (kleveta), *h a i n* (izdajica), *h a p s* (zatvor), *h a s e d* (zavist), *h a z u r* (spreman), *i h t i j a r* (starac), *i n s a n* (čovjek), *i n t i k a m* (osveta), *i š a r e t* (znak), *i z u n* (dozvola), *j e m i n* (zakletva), *k a d a r* (sposoban), *k a s a p* (mesar), *k i m e t* (vrijednost), *k u v e t* (snaga), *l e z e t* (slast), *m a l* (imetak; stoka), *m a n i j a* (značenje), *m a n t i k* (logika), *m a r i z* (bolestan), *m u n a f i k* (licemjer), *m u s i b e t* (nesreća), *n a s i h a t* (savjet), *r u t b a* (rang, stepen), *s a b u r* (strpljenje), *s a h i f a* (stranica), *š a h i t* (svjedok), *š a i r* (pjesnik), *š e h v e t* (strast), *š e n s i j a* (suncobran), *š u b h a* (sumnja), *t a b i j a t* (narav), *t e h i r* (odgađanje), *t o b a* (pokajanje), *u k u b e t* (kazna), *u m u r* (život), *v a r i s* (nasljednik), *v a t a n* (domovina), *z a h m e t* (trud), *z e j t i n* (ulje), *z i j a r e* (posjeta), *z u l u m* (nasilje) i mnogi drugi. Neki arabizmi usljed procesa desinonimizacije, kao i drugih uzroka, davno su se izgubili, druge arabizme poznaju još samo starije generacije, ali ih rijetko ili nikako ne upotrebljavaju i ne prenose na mlađe, pa će i oni uskoro postati arhaični. Izvjestan broj nezamjenjivih arabizama, o kojima smo ranije govorili, ostaje i dalje u živoj upotrebi, umjetničkoj riječi, naučnim djelima ili u nekom određenom užem domenu života.

b) Poslisemija i arabizmi²⁴

Ova sinonimiji suprotna semantička pojava takođe je veoma česta u arapskoj leksici, pa za pojedine riječi arapski leksikografi navode na desetke raznih značenja. Pri određivanju da li je neki arabizam stvarno poliseman, pored ostalog, treba paziti i na pojavu homonimije tj. slučajeve da dvije ili i više riječi, iako istog oblika (i akcenta), a raznih značenja, imaju i raznu etimologiju, te zato ne predstavljaju jednu riječ s više značenja tj. one su homonimi²⁵ kao što su: *i m a m a* < *ʿi m ā m a t i* *i m a m a*, genitiv arabizma: *i m a m* < *ʿi m ā m*; *s u r e* < *s ū r a t i* *s u r e* < *š ū r a t*, *t a l a k* < *d a l l ā k i* *t a l a k* < *t a l ā q*. Homonimi nisu, ako se razlikuju po akcentuaciji, iako su inače formalno identične riječi, a ni polisemna riječ, jer se izvode iz raznih riječi, slučajevi kao: *h ā r a ĉ* < *h a r ģ i* *h ā r ā ĉ* < *h a r ā ģ*, *h ā š ā* < *h ā š ā i* *h ā š a* < *g ā š i y a t*, *h a v a* < *h a w ā* i *H a v a* < *H a w w ā* i dr. Homonimi nastanu ako arabizmu po obliku odgovara neka naša (npr. nana: *n a n a* < *n a* (*n a*) ili stra-

²³ O pojavi desinonimizacije, vidi: G. K. Zipf, *The Psycho-biology of Language*, Boston 1935, str. 290.

²⁴ Vidi: Teufik Muftić, *O polisemiji u arapskom jeziku*, POF, sv. VIII—IX, 1958—59, Sarajevo 1960,

str. 7—27.

²⁵ O homonimiji, te semantičkim i drugim lingvističkim terminima pogledati, npr.: Rikard Simeon, *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva*, I—II, Zagreb 1969.

na riječ (npr. sef: s e f < s a h w). Naravno, ni ovo nisu polisemne riječi, jer su različitog porijekla. U polisemiju se takođe ne može uvrstiti upotreba jedne te iste riječi u dvije ili više gramatičkih kategorija, jer u tim slučajevima ne postoji bitna razlika u značenjima, jer je tu osnovno značenje isto, iako se mijenja njena gramatička funkcija.

I pored bogatstva pojedinih riječi raznim značenjima u arapskom jeziku, mi smo te riječi najčešće primili u jednom određenom značenju. Ako pojedine i prevodimo nekad nizom naših sinonimnih riječi ili bar onih s međusobno malo iznijansiranim, semantički jasno povezanim značenjima, onda se, prema gore istaknutom, ne može, u ovim i sličnim slučajevima, govoriti i o nekoj stvarnoj polisemnosti dotičnoga arabizma.

Ipak ima slučajeva naših arabizama sa po dva pa i više raznih značenja, kao što su primjeri: a m a n e t, a r s e n a l, a š u r e, b e d e l, d ŷ e n a z a, d ŷ i n, d ŷ u m a, e r k a n, e s n a f, f a k i r, h a j a t (< ħ ā' i t), h a k, h a l a l, h a l k a, h a r e m, i b r e t, i m a m, k i j a m e t, m a l, s i j a s e t, s u n e t, z a r a f e t i dr. Ni po broju svojih značenja kao ni po samom njihovom sadržaju arabizam i arapska izvorna riječ (tj. ona iz koje je nastao) nikako se ne moraju međusobno potpuno slagati. Nova polisemna značenja mogu nastati i u posredničkom ili, pak, tek u našem jeziku (kao npr. upotreba riječi »d ŷ i n« < ğ i n n i u značenju »div«, koje ta riječ nema u arapskom, niti u narodnom govoru). Naš jezik, preuzevši pojedine arapske riječi, nije preuzeo i sva njena postojeća značenja, nego je često odabrao samo jedno od njih, pa, prema tome, ta je riječ prestala u nas biti polisemna. Nasuprot tome, ako su kod nekih arabizama i razvila sasvim nova značenja i tako stvorila nova polisemnost, tokom daljeg razvoja mogu otpasti pojedina, pa i ta nova značenja, te riječ prestati da bude polisemna. Taj proces stvaranja i gubljenja značenja polisemnih riječi pod utjecajem jezičkih i drugih činilaca neprekidan je i djelotvoran u jeziku uopće; pa su mu, naravno, podložni i naši arabizmi. U tome se oni potčinjavaju odgovarajućim semantičkim zakonima koji su u toku i važeći za sve riječi našega jezika u koje su uključeni i arabizmi kao njihov sastavni dio ukoliko su još u živoj upotrebi.

Pojava polisemije, vezivanjem novih značenja uz pojedine riječi, ukoliko takva značenja već postoje u jeziku uz druge riječi, dovodi, dakle, do stvaranja sinonima. Nasuprot tome, pojedini sinonimi, upotrebljavajući se samostalno, preuzimaju od polisemnih riječi pojedina njihova značenja, te djeluju, prema tome, u smislu otklanjanja polisemije, jer jezik ne podnosi pretjerano gomilanje značenja uz jednu te istu riječ iz razloga jasnijeg izražavanja radi olakšavanja međusobnog sporazumijevanja. To se događa, iako polisemnost obično ne smeta tome, jer u trenutku upotrebe nekog značenja polisemne riječi nismo u isti mah svjesni i drugih njenih značenja, budući da željeno značenje redovno precizira dotična govorna situacija ili, drugim riječima, sam kontekst u kome je konkretno upotrijebljena određena riječ bez obzira na to koliki je stvarni ili potencijalni broj njenih značenja uopće.

Za sudbinu polisemnih arabizama biće, između ostalog, od važnosti i to: koliko pojedini od njih ima raznih značenja, kakva su ona sadržajno i kako su semantički međusobno povezana te da li za njena značenja imamo naše (ili uopće **druge**) sinonime. Prevelik broj značenja, a pogotovu ako su ona međusobno vrlo različita, neće se dugo moći održati uz tu riječ, naročito ako, pored svega toga, za ta značenja imamo naše (ili i strane) riječi s kojima su bolje povezana ili su inače s njima običnija u upotrebi, kao i iz drugih razloga koji nisu prvenstveno semantičke naravi, ali su bitni i za život riječi i njihovih značenja.

C) Antonimija i arabizmi²⁶

Ova pojava međusobne suprotnosti značenja dviju ili više riječi (a nekad i jedne te iste riječi) jedna je od osnovnih jezičnih pojava zasnovana na samoj stvarnosti pojavnog svijeta, kao i na prirođenoj osobini ljudske psihe uopće pri promatranju i shvatanju toga svijeta kako u nama samim tako i svuda oko nas. Jezično izražavanje te pojave često je slično, a nekada i identično u pojedinim jezicima, pa i onim sasvim različite strukture kao što su arapski i naš. Ipak, isto tako često, postoje i značajnije međusobne razlike, i to ne toliko sadržajno koliko formalno tj. u raznolikosti samog načina jezičkog izražavanja ove semantičke pojave.

Najčešće su međusobno suprotna značenja vezana pojedinačno za posebne riječi, npr.: *ahiret* i *dunjalu*, *alimidžahil*, *halaliti* i *haramiti* i tome slično. Međutim, vrlo često postoji i formalno razlikovanje između arapskog i našeg jezika u izražavanju antonimije. Naime, u arapskom mogu za to biti upotrijebljene riječi raznog korijena, a mi to možemo opet prevesti riječima izvedenim iz istog korijena izrazivši pri tom suprotnost pojmova našom negacijom *ne*, pa ćemo, npr., reći: *znanje* (= *ilum*) prema antonimnom: *neznanje* (= *džeħalet*). I u arapskom, a naročito u novije vrijeme, odgovarajuća riječ *la* (= *ne*, a koju prevodimo nekad i drugim česticama s istom funkcijom, npr. *bez*, ili i drugim, stranog porijekla) ponekad služi u istu svrhu, samo što mi taj način (kao ni neke druge pomoću riječi: *gairu*, *adīm* itd.) nismo preuzeli kod naših arabizama.

Samo su izuzetni primjeri da antonimnost značenja izrazimo u hibridnoj tvorevini pomoću naše negacije *ne* stavljene ispred arabizma dajući mu tako negativno, odn. suprotno značenje onom koje on označava, a primjeri su: *nehair*, *nerahat*, *nevakat* (od kojih je samo posljednji u široj upotrebi dok su prva dva skoro nepoznati, a možda postoji još poneki).

Najčešći način za izražavanje suprotnosti značenja u naših arabizama opet je u hibridu, samo što je to ovaj put, i to kod pridjeva,

²⁶ Ovu pojavu (a naročito: *tağadd*) u arapskom obrađuje rad: Teufik Muftić, O antonimiji u arapskoj

leksici, POF, sv. XII—XIII, 1962—63, Sarajevo 1965, str. 5—14.

dodavanje arapskoj riječi turske postpozicije — *suz* (=bez). Za tvorbu, pak, apstraktnih imenica iz takvih hibridnih adjektiva dodaje im se (i to samo u ograničenom broju primjera) opet turski sufiks -luk. Evo primjera za pridjeve: *ahlaksuz*, (prema pozitivnom *ahlakli*), *arsuz*, *berićetsuz* (prema pozitivnom: *berićetan* ili *berićetli*), *dinsuz*, *edepsuz*, *hairsuz* (prema: *hairli*), *haksuz igbalsuz* (prema: *igbali*), *iman-suz*, *ištahsuz* (prema: *ištahli*), *lezetsuz* (prema: *lezetli*), *rahatsuz*, *sabursuz* (prema: *saburli*), *sensuz*, *šubhesuz* (prema: *šubheli*), *tabijatsuz* (prema: *tabijatli*), *takatsuz*, *terbijesuz* (prema: *terbijeli*) *vakasuz* i sl. Kao što se vidi, svi ovi pridjevi nemaju svoje parnjake suprotnog značenja. Isto se tako ni iz svih tih pridjeva ne upotrebljavaju apstraktne imenice izvedene od njih sufiksom -luk. Evo tih hibridnih imenica: *ahlaksuzluk*, *arsuzluk*, *berićetsuzluk*, *edepsuzluk*, *haksuzluk*, *sabursuzluk* i *terbijesuzluk*. Kako za većinu ovih pridjeva i imenica imamo svoje dobre zamjene, a budući da i po svojoj tvorbi odudaraju od naših oblika (upotrijebljena je sufiksacija prema našoj prefiksaciji), to se dobar dio ovih riječi već izgubio iz žive upotrebe, a većinu preostalih vjerojatno čeka ista sudbina.

Za većinu arabizama nismo ujedno preuzeli i njihove antonime (npr. preuzevši riječ: *bej az* (-i, -li) u značenju: bijel, za suprotan joj pojam »crn« nismo uzeli arapske riječi: *aswad*, koja se istina javlja, ali samo u sintagmi. (El-) *Hadžeru-l-esved*). Za mnoge pojmove i njihove antonime ne upotrebljavamo uopće arabizme, jer smo ih primili u posve ograničenom broju. Isto se tako kod naših arabizama ne javlja poseban slučaj polisemije tj. suprotnost značenja jedne te iste riječi u istodobnoj upotrebi, za koju u arapskom jeziku postoji priličan broj primjera (to su tzv. *addād* riječi).

Dakle, i u vezi s pojavom antonimije, iz morfoloških, semantičkih, pa i razloga druge prirode, odvija se neprestano i proces gubljenja arabizama, pa se gubi tako i suprotnost značenja izražavana bilo samim arabizmima bilo arabizmom i našom riječi, a i ovu funkciju antonimnosti značenja, kao i mnoge druge, sve više preuzimaju naše riječi i razna naša jezična sredstva uobičajena za njihovo izražavanje i pored toga što su pojedini arabizmi ostali očuvani i u trajnijoj svakodnevnoj upotrebi.

E. Završna riječ

Razmatrajući najvažnije pitanja u vezi sa semantičkim osobinama i promjenama naših arabizama, od početka smo to povezivali s problemom njihove upotrebe u sadašnjem razdoblju ukratko se osvrnuvši na prošlost i povremeno bacivši pogled i u njihovu budućnost. Na sudbinu njihovu djelovali su vrlo različiti činioci nejednake važnosti i utjecaja, a nas su ovdje najviše zanimali faktori semantičke naravi koji su takođe bili manje-više presudni u njihovu formiranju, razvoju ili, pak, i potiskivanju mnogih iz žive upotrebe.

Ispitujući semantiku arabizama, posebno smo se zadržali na raznovrsnim promjenama kojima su bili izloženi mnogi od njih tokom svoga razvojnog puta. Međutim, pri tome nismo pratili sve njegove etape, a naročito ne one kojima su prošli u samom arapskom jeziku ukoliko ipak nije bilo nužno navesti nešto i od toga. Kako smo u početku istakli, nas je, naime, prvenstveno zanimalo njihovo stanje u sadašnjosti, kao i posljedice svih spomenutih promjena da bismo utvrdili ukoliko ukazuju i na perspektive njihova daljeg kretanja u pozitivnom ili negativnom smislu. Mislimo pri tom na izgled njihova trajnijeg ostajanja ili, pak, konačnog nestajanja iz živog vokabulara našeg jezika bar u nekim područjima života njihovih nosilaca. Kako je već istaknuto, opstanak izvjesnog, istina malog, broja arabizama osigurali su razni kako vanjezični, tako i čisto jezični faktori. Od ovih posljednjih neki su formalne (npr. morfološke) naravi, a drugi se tiču sadržajne strane riječi tj. njihove semantike. Međutim, drugi činioци su u suprotnom smislu ograničavanja ili potpunog potiskivanja iz upotrebe mnogih arabizama. Iako su i proces očuvanja i proces potiskivanja stalno na djelu, ipak, izgleda, da znatno prevladava ovaj posljednji, tako da sadašnja starija generacija nosilaca arabizama može lako ustanoviti, ako iole obrati pažnju na to, kolikom brzinom nestaju pojedini njima dobro poznati arabizmi i koliko ih je već postalo sasvim nepoznato mlađem njihovom naraštaju. Ovdje mislimo, naravno, na živu riječ više izloženu takvim promjenama, dok je blago njihovo u pisanoj riječi narodne i umjetničke književnosti ili inače drugdje zapisano i na taj način zauvijek sačuvano za buduća pokoljenja, pa makar samo i kao »mrtvo slovo na papiru«! Na tom području postoji, čak, mogućnost i daljeg bogaćenja leksike naših arabizama, jer ispitivanja u tom pravcu još ni iz daleka nisu privedena kraju, te ne možemo tvrditi da na tom polju rada nema više šta značajnije da se traži, prikuplja i znanstveno ispituje. Pa i ono sačuvano u usmenom predanju dalo bi uz blagovremeno sabiranje svakako dobre i korisne rezultate. Međutim, ni ono što je već bilo prikupljeno iz pisane bilo iz usmene tradicije nije dosad dublje i svestranije ispitano.

S lingvističkog aspekta mi smo se kratko osvrnuli na dosada prikupljenu građu u dva navrata, i to ranije, na fonetsku i morfološku strukturu naših arabizama, a u ovom radu na njihove najvažnije semantičke osobenosti i promjene koje su dale takve rezultate. Međutim, i u jezičkom pogledu bi se mogla još vršiti razna korisna ispitivanja, a pogotovu kada bude prikupljen i novi materijal sa cjelokupnog područja naše pismene i usmene književnosti iz svih krajeva naše zemlje do kojih je dopro utjecaj islamske kulture uopće, a posebno arapskog jezika. S druge strane, pak, ta građa treba da se ispita i sa raznih drugih stanovišta u okviru, recimo: sociologije, etnologije, folkloristike, kulturne historije, te drugih grana nauke i umjetnosti u čiju bi problematiku moglo da se uključi i pitanje arabizama u određenom vidu. Tek na jednom takvom obuhvatnijem planu istraživanja kako u pogledu upotrebe što potpunijeg obima građe, tako i u pogledu što većeg broja zastupljenih naučnih disciplina i primjene odgovarajućih metoda i sredstava, mogu se na ade-

kvatan i zadovoljavajući način sagledati sve osobitosti naših arabizama (eventualno u sklopu naših »turcizama« u širem smislu, ili, pak, u okviru neke srodne tematike). Treba ih ipak promatrati i izdvojeno ne samo zato što su arabizmi najmnogobrojniji među tim pozajmicama sa Orijenta, nego što su vjerojatno po svojoj ulozi i najvažniji, i to ne zbog svoje brojne premoći, nego i iz određenih drugih razloga koje treba podvrgnuti objektivnom i detaljnijem naučnom ispitivanju. Sve je to potrebno, zapravo neophodno, učiniti u najskorije vrijeme, jer mnogi arabizmi postoje još samo u pamćenju i upotrebi sve manjeg broja ljudi ili su, pak, sačuvani samo u još nezabilježenim narodnim umotvorinama (pjesmama, pripovijetkama i dr.), koje se također čuvaju samo u sjećanju ograničenog broja njihovih nosilaca. Kada, pak, nestane tih ljudi, u nepovrat će otići i mnogi dosada nezabilježeni arabizmi ukoliko se to pravovremeno ne spriječi njihovim prikupljanjem, i to, da opet istaknemo, u najskorije vrijeme, jer je proces gubljenja, odnijevši već mnoge arabizme, i dalje stalno u toku, nezadrživ, sve brži i neumoljiv, a na našoj nauci je da što prije učini svoje, dadne svoj doprinos i na ovom polju istraživanja, te tako sačuva ono što se još uopće sačuvati može od odlaska u trajni zaborav!

Summary

CONTRIBUTION TO THE SEMANTIC STUDY OF ARABIC LOANWORDS IN SERBOCROATIAN

The scope and the objective of the present paper are explained in the first of three chapters of an extensive Introduction (I) under the title »General Remarks«. It was pointed out there, that the paper will primarily deal with the problem of semantic peculiarities and changes of Arabic loanwords in the Serbo-Croat language, above all in the present stage of their development, bearing in mind the situations in which they are used.

In the second chapter, »On the conditions of the semantic development of Arabic loanwords«, a short survey is given of the channels through which the Arabic loanwords have passed to Serbocroatian. In this respect they are divided into two groups: those, probably the majority of them, that came through Turkish, or directly from the Arabic, i. e. from the Islamic cultural area. The second group, a considerably smaller one, comprises the Arabic words taken over from different European languages, i. e. from the Western cultural area. The former group has been in a wide colloquial use, not only among the Muslims, but also among others, while the latter, owing to their semantics and usage, are found in the literary language only. Along with these two groups, the author, on account of their origins, emphasizes especially a group of hybrid words, i. e. Arabic words, which, after they had been accepted into the mediator-language e. g. Turkish or Serbocroatian, have been modified, morphologically as also semantically, with foreign elements (affixes and in-

dependent words) and thus have their peculiarities which could be examined separately.

In this chapter are further pointed out the exogenous and endogenous factors which influence the life of a language in general, and so, of course, of Arabic words in Serbo-Croat language. Popular etymology and the structure of the language that takes them in, in general, influence the formation of words, especially of the borrowed ones. The figurative usage of the words is of special importance for their semantic development.

That development is influenced more or less by the change in the meaning of words, with respect to their volume, their emotional value and the intensity of feelings associated with those meanings. The changes of grammatical value of the words, such as their category, function, gender and number, can be of importance for the lexical meanings of the words, since they, as such, are the only object of the semantic studies.

Because of all those numerous changes in the meaning of the words, and under the influence of innumerable external and internal linguistic and extralinguistic factors, the semantic phenomena of the identity of meaning (synonymity) and multiplicity of meaning (polysemy) occur, as well as the opposite meaning of two or more words (antonymity). All the mentioned semantic changes and phenomena have been discussed individually and in more detail in the main part of the present work.

At the end of Introductory chapter, »On the usage of Arabic loanwords«, a short survey of usage, area and frequency of the Arabic words in the present period is given. It has been pointed out that they are disappearing fast from the living usage, at least those that are more and more being replaced by the good local words. Therefore, they disappear because of their synonymity, as also for a variety of other reasons, including those of non-linguistic nature.

The main part of the work, the second section: »On the semantics of Serbocroatian loanwords from Arabic«, the first chapter: »Popular etymology and hybrid words« deals with the general influence not of »popular etymology« only, but also of morphological and semantic structure of Serbocroatian language and partly of some foreign elements, on the formation of words. In that connection also discussed is the semantics of Serbocroatian loanwords from Arabic of mixed composition, i. e. hybrids made up of Arabic words with foreign affixes or independent foreign words, and many of those foreign elements, of course, have been taken to a large extent from Serbocroatian language.

Furthermore examples of derivation of nouns and adjectives by means of various Serbocroatian and foreign suffixes are given, and the formation of verbs, mostly with Serbocroatian prefixes is described. Finally, discussed are the composite hybrid words, made up in most of the cases, along with Arabic, from Turkish or Persian words rather than from Serbocroatian.

In the chapter on »Figurative usage of the loanwords from Arabic« it has been pointed out that such a usage is in the linguistic

style, and not in the literary one. »Figures of speech« are peculiar to the vernacular usage and are significant for the formation of the semantic structure. As for the »figurative« usage of the Arabic loanwords themselves, having no isolated existence of their own but being used, at needs, also figuratively, like all other words of Serbocroatian language, examples and analysis of these figures of speech have been omitted (of special semantic interest however, are: ellipsis, euphemism, irony, hyperbole, metaphore, metonymy and others).

With regard to the »Kinds of change in the meaning of Arabic loanwords«, they are divided into four groups, the first of which is »The changes in the volume of meaning«. They include the »extension«, which is rarely found among Arabic loanwords in Serbocroatian, and »restriction« with a large number of examples (religious terminology). The second group is about the »Changes of the emotional value of the meaning«, and they occur in two opposite directions: amelioration or deprecation of the original meaning of the words. There are examples for this kind of changes, but they had occurred long time ago, some of them before the word ever left Arabic. They were adopted into Serbocroatian after the change in the meaning, so it was not felt as a change, since we never knew the original meaning in the first place. The word was not taken into the language with the new meaning, contrary to the Arabic, where it is possible that both meanings are still being used.

The third group is entitled »Changes in the intensity of meaning«. The changes can go in the direction of weakening or strengthening of the intensity. To express it the language has various means — phonetic, morphological or syntactical in nature. Since the Arabic words in Serbocroatian language have been fitted completely into the phonetic system of Serbocroatian language, there is nothing to be said about the intensity expressed by those means. Arabic morphological means (intensive forms) with negligible exceptions, have not been adopted into Serbocroatian language, and the syntactic means do not belong to semasiology. Semantic expression of intensity is mentioned there in connection with synonyms, Arabic words among themselves, or Arabic versus Serbocroatian or foreign, in so far as between such pairs of synonyms differences in intensity are existent.

»Changes in grammatical value« concern the fourth group subdivided further in four sub-groups, the first of which comprises: »Changes of grammatical category«. Although the change of function is frequent in Arabic, especially among nouns, adjectives, participles (nominal forms), Arabic words have come into Serbocroatian language in a definite category, and are exclusively being used in such function. Those are many nominal Arabic forms used in Serbocroatian as proper names. There is a divergence from Arabic usage, so that some Arabic nouns take over the function of Serbocroatian adjectives or adverbs (especially those in accusative).

In the second sub-group: »Changes of syntactical function« there is nothing particular in connection with Arabic words in Serbocroatian language. Some of them, having changed the category, have

also taken over the functions corresponding to the words in the new category and have stopped performing earlier functions.

The third sub-group deals with »Changes of grammatical gender«. Such changes had no important influence on the semantics of Arabic words in Serbocroatian language. Certain number of nouns has undergone such a change (especially those with the suffix -at, having passed from feminine gender into masculine, more rarely into neuter in Serbocroatian language, while in some cases Serbocroatian suffix -a, has been added to them to preserve their original feminine gender).

The adjectives, with the addition of Serbocroatian endings, became capable of expressing gender like the rest of Serbocroatian adjectives. But another group without those endings, has only one form for all genders (they are actually completely unchangeable, so with their nouns they form a special kind of syntagma which is felt as a compound-word).

The fourth sub-group discusses: »Changes in grammatical number«, the most important of which is the usage of a large number of Arabic plurals, under the Turkish influence, as Serbocroatian singulars. Here the words have hardly experienced any semantic changes, except a small number of them.

The chapter: »Consequences of the change in meaning« discusses the most important semantic phenomena: synonymy, polysemy and antonymy. These phenomena have not been discussed in more detail from the theoretical point of view, since the author has already published separate studies on that subjects both generally, and in connection with Arabic in particular. Here the importance of discussion of these phenomena has been mentioned in connection with Arabic words in Serbocroatian language only. The importance of the occurrence of synonymy as well as the process of desynonymisation on disappearance of Arabic words from the living speech, and for the reasons of different nature, has been pointed out.

In »Conclusion«, after having summed up the different problems discussed in the paper, the importance of their more profound and more extensive treatment has been emphasized, especially with respect to the permanent and ever faster process of disappearance of Arabic words from the living usage, since the generation of those who used them or knew them at least partly, have been dying out. However, the study will be complete once the Arabic words (possibly within the Turkish loanwords in a broader sense) are compiled completely, not only from the colloquial speech and folk literature, but from Yugoslav literature in general as well, and when they are studied objectively and in detail, not only from the linguistic aspect but within the framework of other disciplines where it might be useful to include also the Arabic words not only for their own sake, but because of throwing more light on other important problems in connection with the existence of those words in the Serbocroatian language.

OMER MUŠIĆ

HADŽI MUSTAFA BOŠNJAK-MUHLISI

(Hāġġ Mustafā al-Bosnawī — Muhlisī)

Podaci o životu pjesnika-putopisca hadži Mustafe Muhlisije vrlo su oskudni. Zna se da je rođen u Gornjem Vakufu početkom XVIII vijeka i da je bio kadija. Službovao je u Sarajevu, Foči, Mostaru, Duvnu, Užicu i Banjoj Luci. Bio je sarajevski kadija od maja 1737. do februara 1739. godine i u tom svojstvu sudjelovao je i istakao se u bici pod Banjom Lukom 4. augusta 1737. godine i za zasluge bio odlikovan. U augustu 1742. godine, kada je bio na dužnosti kadije u Foči, odredio ga je bosanski vezir Jegen Mehmed paša za člana komisije za razmjenu zarobljenika i razgraničenje između Turske i Austrije poslije mira 1739. godine. Kao kadija Agriboza (Grčka) otišao je na hadž 1161/1748. godine u društvu sa svojim bratićem. Taj put je opisao u pjesmi od 888 stihova na turskom jeziku¹. Nakon obavljenog hadža, vratio se u svoje rodno mjesto Gornji Vakuf i tu umro. Datum smrti nije poznat².

Što se tiče Muhlisijinog pjesničkog rada, znalo se da je ispjevao hvalospjev Hekim-oglu Ali-paši povodom njegove sjajne pobjede nad austrijskom vojskom pod Banjom Lukom 4. avgusta 1737. godine. Ovaj hvalospjev ima dvadeset sedam stihova, a spjevao ga je na arapskom, turskom i perzijskom jeziku. Znalo se, također, da je opisao svoj put na hadž na turskom jeziku. Danas, međutim, znamo da je Muhlisija spjevao i jednu ljubavnu pjesmu od devetnaest stihova, kronogram u deset stihova djevojci Fatimi i jednu satiričnu pjesmu o kadijama od pet stihova.

Prvo ćemo se osvrnuti na njegov opis puta na hadž, što predstavlja i najznačajnije Muhlisijino djelo. Nije sačuvan autograf ovog njegovog djela. Prepis djela nalazi se u Orijentalnom institutu pod

¹ M. Handžić, *Književni rad Bosansko-hercegovačkih muslimana*, Sarajevo, 1933, str. 49 i 65—66. H. Kreševljaković, *H. hf. Džemaludin Hadžijahić*, Sarajevo, 1955, str. 4. Dr. S. Bašagić, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*, Sarajevo, 1912, str. 39—50. (Dervišpaša Bajezidagić), 59—71 (Nerkesija Sarajlija),

114—118 (Ahmed Rušid), 83 (Ahmed-beg Sabihi). Jedan anonimni pjesnik je napisao pjesmu na četiri jezika: arapskom, turskom, perzijskom i našem jeziku. O. Mušić, *Radovi Filozofskog fakulteta u Sarajevu*, Knjiga I, 1963 str. 349—355.

² H. Kreševljaković, isto.

brojem M. T. 639 i kod dra Muhameda Hadžijahića, Muhlisijinog potomka. Muhammed Enveri Kadić je u svojoj Kronici, svesci VI, donio ovaj spjev, koji je prepisao iz navedenog rukopisa u Orijentalnom institutu³.

I

OPIS PUTA NA HADŽ

U uvodu na arapskom jeziku Muhlisija objašnjava da je svrha pisanja ovoga djela da podstakne imućne ljude da obave taj vjerski propis kako bi stekli oprost Allaha za svoje grijehе i čast hodočasnika svetih mjesta, te da upozori one koji idu na ovaj uzvišeni put da budu stalno na oprezu od prevara odmetnika — beduina i drskih kradljivaca — jer ko to ne poznaje izlaže sebe nesrećama i propasti, a to je zabranjeno riječima Kur'ana: »Ne bacajte se svojim rukama u propast«. Zbog toga je ovo djelo nazvao:

دليل المناهل و مرشد المنازل

Vodič do svratišta i sprovodnik do konačišta. Zatim navodi godinu svoga odlaska na hadž (1161/1748.). I, konačno, dajući podatke o sebi, kaže: »Ja sam ubogi siromah rob moćnoga Allaha, Muhlisi hadži Mustafa, privremeni kadija u Agribuzu, Bosanac po rođenju i stanovanju, hanefija po islamskom učenju.«

Na početku putopisa Muhlisija zahvaljuje Allahu, koji je ljudima stavio u dužnost obavljanje hadža i obećao raj Firdevs za tegobe podnesene na tom putu, na tome što mu je učinio mnoga dobročinstva i omogućio da obavi hadž i time izvrši Allahovu zapovijed. Navodi dalje da opisuje svoje putovanje, kako bi hadžijama i drugima bilo od koristi.

Nakon dolaska u Istanbul, Muhlisija ukratko piše o Rumeliji i upoređujući je s Bosnom, kaže: da im je klima dosta slična i da su njome zadovoljni i bogat i siromah. O Istanbulu kaže da mu nema ravna i da ga ne bi mogao opisati ni Hassan.⁴

Iz Istanbula kreće jednom brzom lađom preko Galipolja, kraj otoka Sakiz (Hios) u Egejskom moru, zatim kraj Stankoja, Rodosa i Abhora opisujući znamenitosti i ljepote otoka. Dan polaska iz Istanbula Muhlisija nije spomenuo. Put od Istanbula do Sakize Muhlisija je podijelio na korake, i to: od Istanbula do Galipolja jedan korak od Galipolja do Kelidulbahra drugi korak, od Kelidulbhara do Sakize treći korak. Odatle do iskrcavanja u luci Rešid na Nilu nije brojio

³ Rukopis je neuvezan, ima 38 listova veličine 22×15 cm, papir žućkast, pismo nesh, nazivi mjesta vokalizirani, stranice sredinom obrubljene crvenom linijom, naslovi poglavlja pisani crvenom tintom, na prvoj stranici je uvod na arapskom

jeziku. Ovaj prikaz je rađen prema prepisu u Orijentalnom istintutu uz upoređivanje s rukopisom dra M. Hadžijahića.

⁴ Hassān ibni Sabit je poznati pjesnik iz vremena Muhammeda a. s.

nikakve »korake«, jer nije bilo zaustavljanja. Koliko je trajala ova plovidba, Muhlisija nije spomenuo.

Iz luke Rešid krenuo je lađom uz Nil prema Bulagu i Kairu prešavši put od 500 milja za tri dana. Za Kairo kaže da je tu šetnja od mora i da razgledanje pruža ugodnost samo da nijesu potrebne riječi »da nije«. Na margini ovoga rukopisa napisano je crvenom tintom da je krenuo na put iz Bulaga i Kaira preko pustinje Hidžaza prema Mekki 27. ševvala 1161. g. H. (21. oktobra 1748. g.).

Tek kad je krenuo iz Kaira, Muhlisija počinje brojati konake manzil sa oznakom trajanja puta između konaka.

Prvi konak *Birke* šest sati hoda, ugodna klima i pitka voda. Egip-tu i Kairu ne bi se imalo šta zamjeriti da na trgovima nema pijeska i beduinskih lica.

Drugi konak *Dāri-Hamrū* (**دار حمري**), dvanaest sati hoda, mjesto pustinjsko i bezvodno.

Treći konak *Āḡrūt*, petnaest sati hoda, mjesto kamenito i teško prolazno, klima ugodna, ali svijet zao. Nazire se rub mora u Suecu.

Četvrti konak *Re' su-n-nawātir*, četrnaest sati hoda, mjesto bezvodno i pjeskovito, životinje skapavaju od žeđi. Ovdje ima sedam stubova sa starim pismenim znakovima.

Peti konak *Tih* (**تية**), deset sati hoda, pustinja po kojoj su Izraelčani zbog neposlušnosti lutali četrdeset godina.

Šesti konak *Nahl* (**نخل**), petnaest sati hoda, lijepo mjesto. počinje Hidžaz. Lijevo odatle na udaljenosti od trideset sati hoda je Damask, desno je planina Tur na kojoj je Mojsije (Musa) dobio objavu Toru (Tevrat).

Sedmi konak *Alāiyye* (**علائية**), petnaest sati hoda, pusto i kamenito mjesto.

Osmi konak *Saḥi* (*Akabai qantarati-l-bahr*, dvanaest sati hoda, visoravan, naokolo planine s crnim kamenjem, teško prohodne i bezvodne, iskušenje žednima.

Deveti konak *Qantaratu-l-bahr* (**قَنْطَرَةُ الْبَحْرِ**), deset vrhovi brda slični željezu, put teško prohodan, slabe životinje, stradaju, voda je pitka. Na lijevu stranu na udaljenosti od četiri konaka je Jerusalim.

Deseti konak *Zahru-l-himār* (**ظَهْرُ الْهِمَارِ**) osam sati hoda, trnovita visoravan, mjesto odgovara svome imenu (magareća

leđa); mnogo uvala, teška klima, u blizini je selo, gde ima dobrih datula i lijepe vode.

Jedanaesti konak *Šarafa* (شَرَفَه), sedamnaest sati hoda, mjesto među brdima čiji se vrhovi pružaju do neba, zemlja tvrda, pjeskovita, iza brda nema beduina.

Dvanaesti konak *Meğāyiri Šu'aybi Nabī*, sedamnaest sati hoda, ima pitku vodu, a u okolini mnogo bunareva, visokih palmi i drveća, besprimjerno ugodna klima, iza brda je more, mjesto je čuveno po vinogradima, smokvama i šipovima. U blizini ovoga mjesta je grad Medjen, koji ima pitku vodu.

Trinaesti konak *Uyūnu-l-qaşb* (عَيُون الْقَصَب), osamnaest sati hoda, mjesto na obali Slanog mora, voda je pitka.

Četrnaesti konak *Muwaylāh* (مَوَيْلَاح), sedamnaest sati hoda, visoravan u blizini mora, ima divnih datula, pjeskovit prolaz, pijesak bijel, stanovnici beduini.

Petnaesti konak *Salmā*, četrnaest sati hoda, mjesto krševito i okruženo brdima, voda slana, na desnoj strani su lijepa sela plemena Selma, na lijevoj strani je Bahri Salih (Salihovo more), planine pogodne za stoku.

Šesnaesti konak *Azlam*, šesnaest sati hoda, teško i pjeskovito mjesto, voda gorka, ni hadžije ni životinje tu ne nalaze odmora, iza brda beduini Azlama prodaju hadžijama potrebnu hranu.

Sedamnaesti konak *Iṣṭabli-'Antar* (إِصْطَبْلٍ عَنَتِي), šesnaest sati hoda, bunar presušio, a oblak ne daruje kišu, za vrijeme hadža beduini napajaju svijet kišnicom.

Osamnaesti konak je *Gūš* (غُوش), šesnaest sati hoda, teško prohodno mjesto, voda kao more slana, okolni beduini su dobri ljudi, prodaju stoku i vodu i tako hadžijama pomažu.

Devetnaesti konak *Ekrā*, dvanaest sati hoda, voda slana, ali je mjesto privlačno, pustinja je široka i mjestimično zelena.

Dvadeseti konak *Hanak* (حَنَك), petnaest sati hoda, mjesto puno raznovrsnih blagodati, ima dovoljno mlijeka, voda je slana, okolni beduini donose bistru kišnicu, datula i masla ima u izobilju, a ovce i lubenice su na glasu.

Dvadeset prvi konak *Hūrā* (حُورَا), šesnaest sati hoda, mjesto krasno ali voda loša, sa strane dolaze beduini lijepa izgleda i prodaju mlijeko i mirišljive limunove.

Dvadeset drugi konak *Nabaṭ* (نَبَاط), petnaest sati hoda, krševito mjesto, bunarska voda vrlo slatka, svratišta su snabdjevena hranom, masnoćom, datulama i sitnom stokom.

Dvadeset treći konak je *Hudayrā* (حَدِير), petnaest sati hoda, ovo bezvodno mjesto ima i drugo ime Wādi-i-Nār što znači »dolina vatre«, opkoljena je crnim brdima. Sv beduini ovdje su pristojni.

Dvadeset četvrti konak *Yanbūʿ* (يَنْبُوع), sedamnaest sati hoda, to je mjesto s nasadima palmi, u blizini je pitka voda gdje je najpoznatije Alijino vrelo (IV halife), imaju dvije podzemne vode čiji izvor — kako pričaju mještani — nije poznat. Ovdje ima lubenica, datula, bamje, krastavaca, limuna i paradajza. Ovdje uspeva ječam, kukuruz i divno povrće. Na lijevoj strani je Medinei-Munevvera udaljena 30 sati hoda. Jenbu je luka Medine. Desno, preko mora su sela Gornjeg Egipta.

Dvadeset peti konak *Badr*, osamnaest sati hoda, najčasnije konačište, brdo čije ime znači pobjedu, mjesto gdje je vjerovjesnik Muhammed s drugovima dolazio i pobijedio idolopoklonike. Tu je četrnaest šehida-heroja popilo smrtno šerbe iz rajskih vrtova. Vode Bedra ne hvale, ali ih za nevolju piju. Za Bedrom je selo Takīf

(تَقِيف), tu se nalazi Emirul-hadž i sedam odžaka vojske za čuvanje i provođenje hadžija, vojnici Čerkezi dan-noć na sve strane čuvaju hadžije, koji se kreću posve sigurno. Ko je gladan, dobiva vojnički hljeb. Divna je to služba na Božjem putu!

Dvadeset šesti konak *Qāʿ*, šesnaest sati hoda; da ovo mjesto ima vodu, ne bi hadžijama klima bila teška, beduini donose povrće i datule.

Dvadeset sedmi konak *Rābiḡ* (رَابِغ), petnaest sati hoda, ovo je divno mjesto, voda pitka, klima ugodna, ovo je »mikat« hadžija sa zapada iz Egipta i Sirije. Tu hadžije oblače ihrame i stoje spremni na Božju zapovijed da se odazovu poklikom labbayka što znači: odazivam Ti se.

Dvadeset osmi konak *Qudayd* (قَدِيد), šesnaest sati hoda, u ovom mjestu glavni problem je voda, inače mjesto je lijepo, uspijevaju žitarice i lubenice. Ima dosta trave za pašu i prodaje se stoka.

Dvadeset deveti konak *Biʿr-i — (Asfān* (بئر عَسْفَان), petnaest sati hoda. Tu je bunar i selo Asfan, poznat po imenu Osmanovo selo i bunar, bunarska pitka bistra voda osvježuje žednoga. Pred

Asfanom je *Wadi Fatma* mjesto lijepo ali »ne prigovaraj mu vodi«. Od Asfana je udaljeno dvanaest sati i po nekad tu hadžije odsjedaju.

Trideseti konak *Mekke-i-Mukarrama*, dvadeset sati hoda. Muhlisija nije Mekku opisivao kao druga mjesta, nego, očito, ushićen od radosti što se našao u tom svetom gradu i pred osjećanjima potpune pobožnosti i iskrenog uvjerenja, on odmah izliva bujicu pohvala gradu, zaboravljajući i klimu i vodu i pustinju i beduine i hadžije. Evo nekoliko stihova u prijevodu, koje je Muhlisija u zanosu spjevao o tome:

Divan je to grad, pohvaljen od Boga,
U svojoj knjizi On ga naziva majkom gradova,
Svojim postojanjem stariji je od cijelog svijeta,
Svojim ugledom je prvi nad svim gradovima,
Najveći dokaz njegove vrijednosti
Je postojanje u njemu Božje kuće.
Svima muslimanima on je mjesto pogleda,
On je mjesto objave Božjeg svjetla.
On je životni cilj svega živoga,
On je mjesto božanskog oprosta.

Ispisivaši trideset stihova pohvale i veličanja Mekke, Muhlisija govori o tome šta ga je dovelo u ovo daleko i sveto mjesto:

Iskrenost dovodi zaljubljenog onome što voli,
Istinska ljubav je teška stvar.
Istinska ljubav bila je najbolji drug
Ovom Muhlisiji (iskrenom) iz Bosne.

Odmah poslije toga, Muhlisija ističe cilj svoga dolaska i pred Ka'bam izriče ove stihove:

O ljepotice, kojoj hrli svijet,
O pogledu ljudskog roda!
Grešnik sam, siromah sam, bijednik sam,
Bolesnik sam, crna obraza sam, nevoljnik sam,
Kapiji Tvoje dobrote došao sam po dobročinstvo,

Bezvrijedan sam, prosjak sam, Caru došao sam,
Slab sam, iz daleka sam, putnik sam,
Tuđinac sam, Tebi dobrom vladaru došao sam,
Moja žarka nada je pred Tvojim vratima,
Da me zagovaraš pred Gospodarom.
Da mi bude oprošteno, da budem obradovan Njegovim
pogledom
Moje hodočašće da bude blagoslovljeno hodočašće.
Da budu brisani grijesi mojih roditelja,
Da ne budem dužan nikom na ovom svijetu.
Da bude oprošteno mojoj braći i djeci,

Da nam bude svima podaren raj i ljepota.
 Da bude oprošteno našem porodu i rođacima,
 Da nam boravište bude uzvišeni raj.
 Da budemo susjedi cara poklonikā,
 U njegovim vrtovima pod sjajnim prijestoljem,
 Da ne budemo kažnjeni, a svi grijesi da nam
 Budu oprošteni od Boga, divan je On darovatelj!
 Da svom narodu budu oprošteno,
 Da im rajski vrtovi budu ugodna mjesta.

Interesantno je da Muhlisija, boraveći u Mekki, ne govori ni o mjestima i načinu obreda, o tavafu (obilasku Ka'be), o obredima na *Safi* i *Mervi*, o boravku na Arefatu i Mini, o ihramima i uopće o trajanju hadža. On nam ništa ne priča o svojim drugovima, o hadžijama iz ostalog svijeta ili o Mekelijama. Ovdje ne treba dugo tražiti razlog. On je očito samo jedan, a to je Muhlisijina beskrajna pobožnost i potpuna predanost ovom činu, koji je velik i jedinstven put da se najviše približi Allahu, da dobije oprost za počinjene grijehe, put da se čovjek preporodi i još više ojača svoju vjeru i uvjerenje. Za njega je tu bilo sve dobro i lijepo, jer tu je Bejtullah (Božja kuća), tu su i ostala sveta mjesta simboli Božje dobrote i milosti. Tu se rodio vjerovjesnik Muhammed, Božji odabranik, milost Božja za ljude, nada na onom svijetu. Zbog svega toga nije čudo što Muhlisija šutke napušta Mekku obuzet osjećanjem zadovoljstva zbog obavljene vjerske dužnosti ne ostavivši nam nijedan podatak o tadašnjoj Mekki i svemu onome što se tamo zbiva. Pošavši iz Mekke 21. zulhidžeta iste hidžretske godine (12/XII—1748 g.), on odmah nastavlja opis puta, kao što je to činio do dolaska u Mekku.

Prvih sedam konaka od Mekke, *Vādi Fātma* šest sati, *Bi'r-i-Asfān* 13 sati, *Hālis* 8 sati, *Qudeyd* 10 sati, *Rābig* 15 sati, *Qā'* 16 sati i *Bedr* 16 sati Muhlisija ne opisuje, jer ih je opisao na putu iz Kaira u Mekku, kako se kaže u bilješci na margini rukopisa.

Osmi konak *Ġudayd* (جَدِيد), petnaest sati hoda, ima puno palmi, povrća, bunarske vode i lubenica. Beduini se ne ophode lijepo prema putnicima.

Deveti konak *Qubūr-i-šuhadā'* (قُبُورِ شُهَدَاءِ), šesnaest sati hoda, tu je nekropol heroja palih na Božjem putu, klima je ugodna, ali je mjesto bez vode.

Deseti konak *Al-Madīna-al-munawwara*

المدينة المنورة أفضل القلوة والسلام على منورها

petnaest sati hoda, svjetlo mjesto Božjeg poslanika, njegova grobnica-ružičnjak, grad kojem nema ravna na svijetu, od Bejtullaha ova-

mo dolazi vojska hadžija i tu kruniše svoj hadž. Stanovništvo je učeno i blago.

Posebnu odu Medini Muhlisija ispisuje i počinje u prijevodu ovako:

Svaki bijedni sluga koji dođe vratima vladareve zemlje
Iskazuje poslušnost, govori riječi pune značenja,
Darove ređa prema svojoj snazi i moći,
Iskreno ih daruje iz srca poniznosti.
Care careva pred najviša vrata je došao rob Muhlisija,
Kakve god prestupe učini, sluga moli oprost za sve.
Zna da nisu potrebna ovozemna dobra kapiji poslanstva,
Iskreno daruje blagoslove i pozdrave.
Vjerovjesniče, predvodniče upute, poslaniče darežljivosti,
Tvoje biće je srž svake blagodeti, svijet si oživio.

Muhlisija nastavlja u sljedećim stihovima pohvalu Muhammedu s molbom za zagovor na Sudnjem danu:

To u prevodu glasi:

Vratima dobrote s nadom dođe, care, Tvoj grešni rob Muhlisija,
Najmanjom Tvojom naklonošću nek mu stanje bude sjajno.
Zagovaranjem (Svojim) nek mu bude oprošten njegov grijeh i grijeh
njegovih roditelja,
Braće i djece njegove, o zapovjedniče plemenitosti.
Ti znaš vladaru, plemeniti care, rob nije bezgrešan,
Pred Tvojim vratima je nemoćni rob, učini dobročinstvo, da ne bude
nesretan!

Nek on s precima i rodbinom bude Tvoj susjed u raju Firdes,
Neka niko naš ne bude kažnjen, o posjedniče najvišeg položaja!
Nek se napiše oprost grijeha svih hadžija i ostalog svijeta,
Bože učini da se zagovorom odrazi ugled vjerovjesništva!

Jedanaesti konak *Ābāri-Našif* (**آبار نصيف**), dvadeset sati hoda, kamenita pustinja bez vode u kojoj nema zadržavanja, trava ne može ishraniti životinje, desno i lijevo su velika brda.

Dvanaesti konak *Fahl-i-tīn* (**فحل طين**), deset sati hoda,

mjesto za ugodan odmor, pa beduini leže na zemlji bez odjeće, voda ugodna poput Nila u Egiptu. Zašto ovdje nema lijepih zgrada? Po noći dolaze beduini iz okoline i vrzmaju se oko imovine hadžija.

Trinaesti konak *Ešmehāyi-hedyye*, osamnaest sati hoda, ima lijepu vodu, ali je hadžije ne podnose, «voda lijepa kao šamlija, a kvari stomak kao haramija», ovdje se hadžije i životinje odmaraju jedan dan.

Četrnaesti konak *Birkei-ğedide* (**بركة جديدة**), petnaest sati hoda, ima vodu »izvor života«. Beduini dovode mladu stoku i snabdijevaju hadžije mesom.

Petnaesti konak *Ābāri-ganam*, dvadeset dva sata hoda, najduži konak, tu se kolje stoka, široka pustinja, ima nešto drveća, bunarska voda je slana, ali za stoku odlična, ima lijepu tvrđavu za čuvanje bunareva, koje su pravili ranije sultani.

Šesnaesti konak (*Ulā* (**علا**), šest sati hoda, ovo je rijetko lijepo selo, postavljeno među brdima, pijesak mjestimično crven i zelen, vrtovi i palme veoma brojni, voda slatka. Ovo je pola puta između Mekke i Sama i lijepo mjesto za odmor.

Sedamnaesti konak *Medāyin-i-Sālih* (**مداین صالح**), šest sati hoda, to su ostaci naroda vjerovjesnika Saliha. Sada lijepo mjesto okruženo hiljadama isklesanih pećina, lijepe su a isklesane tako da jedna drugoj ne liče. Voda je slatka kao halva u Samu.

Osamnaesti konak *Dāri-Hamrā'*, dvadeset sati hoda, mjesto je dobilo ime po crvenkastoj zemlji. Divlje mjesto, nema ni vode, ni stana, ni drveća, ni trave za životinje, ni u blizini ni u daljini nema nastanjena mjesta, ne dolaze ni beduini ni ptice. Tu mnogo deva strada. Ni bosanska brda nisu ovako neprohodna.

Devetnaesti konak *Birke-i-mu'azzame* (**بركة معظمة**), devetnaest sati hoda, pustinja sa svake strane, u blizini ni vode, ni trave, ni naseljena mjesta. Potrebno bi bilo da jedan pravedan vladar obrati pažnju na ovaj kraj.

Dvadeseti konak tvrđava *Haydar* (**قلعة حيدر**), šesnaest sati hoda, tvrđava do koje je dolazio vjerovjesnik Muhammed s drugovima i ratovao protiv Jevreja i razbio ih. U okolini su četiri bunara s dobrom vodom i jedan u tvrđavi u kojem uvijek ima vode. U tvrđavi ima čuvar. Pred tvrđavom je pustinja, a desno i lijevo stijenje.

Dvadeset prvi konak je *Maḥtab* (**مخطب**), četrnaest sati hoda. Iako je mjestu ime mahtab (drvljanik), star čovjek se trese od zime. Nema ni vode ni trave.

Dvadeset drugi konak *Tabūk*, devet sati hoda, mjesto u kome su vrtovi sa smokvama i slatkom vodom. Trgovci prodaju hadžijama ječam, peksimet, šamsku halvu, hrane od mesa nema, hadžije zimi oblače čurak zbog hladnoće, a beduini govore nema »mafiš« ni trave ni drva.

Dvadeset treći konak *Qā' ul-basīt* (قاع البسيط), četrnaest sati hoda, mjesto bez trave i drveća, tu leže gladni i devedžije i deve.

Dvadeset četvrti konak je *Dātu-l-hiḡr*, dvanaest sati hoda, Turci ga zovu *Kazik dutmaz*. Nova tvrđava prikladno postavljena, voda pitka, 5—10 kuća s porušenim krovovima. Nema ni trave ni drva, okolna brda i prostor nenaseljeni, pjeskovit i kameni teren, nema beduina nego ovdje šamski trgovci trguju. Ovdje se vidi pravi šamski posao. »Bože daj ovome narodu red«!

Dvadeset peti konak *Al-mudawwara*, deset sati hoda, tu je nova tvrđava koju je napravio Ajdinli Abdullah paša⁵, i još dva bunara pa mu hadžije ime spominju po dobru. Voda je pravi »izvor »života«, bištra je i ima je dovoljno i za hadžije i njihove životinje. Odavde je do Egipta šest konaka hoda. Ovdje dođe malo ječma i patlidžana, od ostalog povrća nema ni traga. Nema ni bilja ni drveća.

Dvadeset šesti konak *Aqabatu-š-Šām* (عقبه الشام), devet sati hoda, pusto mjesto, ni vode, ni drveća, ni trnja za magarad ni beduina, ni naseljena mjesta, okolina potpuna pustara.

Dvadeset sedmi konak *Ummi* — *ayyāš* (ام عياش), mjesto veoma kamenito, hadžije tu leže kao pijani i izbezumljeni, te žele što prije otići, mjesto kao pretprošli konak. Emirul-hadž najavljuje odlazak u Ma'an da se hadžije napiju vode.

Dvadeset osmi konak *Ma'an* (معان), jedanaest sati hoda. Ovdje ima tvrđava i selo, ima mnogo šipova i raznog jela, na putu za Šam nema mu ravna, kuće su visoke, bostani, vrtovi i drveće uređeno. Trgovci idu u Egipat i za hadžije nabavljaju robu.

Dvadeset deveti konak *Anaza*, devet sati hoda, tvrđava i selo su na visoravni. Nema ni bilja ni drveća. Teren se sastoji od crvenkastog kamenja. Bog je pretvorio jedan narod u kamenje i ono je i sada potpuno ljudskog oblika. Šamski trgovci prodaju peksimet i dobar ječam za konje.

Trideseti konak *Hasā* (حصى), trinaest sati hoda, zemlja je žuta, a kamenje crno, nikakva znaka od rastinja, zimi mnogo ljudi strada, ni jedno mjesto nije ovakvo.

Trideset prvi konak *Qatrān* (قطران), dvanaest sati hoda, to je široko polje s puno slatkog povrća, ima beduinskih naselja, lovišta i izletišta, ima malu tvrđavu s malo vode, na nekim mjestima se

⁵ Abdullah paša postavljen valijom u Ajdinu 1160/1747. g. uspješno ratovao 1151/1738. g. protiv ustanika Sari-bega. 1158/1745. postao vezir, 1160/1747. imenovan sadri-azamom,

1163/1750. smijenjen i prognan na Rodos, kasnije je bio valija u Misiru, Dijari-Bekru i Halebu, gdje je umro. (Š. Šami, Kamusul - alam, IV/3106).

Trideset drugi konak je u pustinji između Katrana i Belka-^a, sedam sati hoda, mjesto bez hrane i hadžije i devedžije mole Boga da odu što prije.

Trideset treći konak *Al-Balqā*, šest sati hoda, zemlja žutocrvenkaste boje, u blizini nema drveća ni vode, okolina je pusta.

Trideset četvrti konak (*Ayn-i-zerqā*) (عَيْنِ زَرْقَاءَ), četrnaest sati hoda, voda veoma bistra i modra, u blizini su obrađeni vrtovi, desno i lijevo velike stijene, u tvrđavi 5—10 beduinskih kuća, čuvaju tvrđavu i u njoj namirnice, na putovima mnogo klanaca i put je težak; ovdje se prodaju ovce i koze.

Trideset peti konak *Mafrūq*, devet sati hoda, nema ni vode, ni drveća, ni trave, za vatru se upotrebljava magareće trnje, pred tim mjestom je dolina obrasla drvećem po rubu.

Trideset šesti konak *Muzayrib*, trinaest sati hoda, to mjesto ima duga i široka polja, poznata su po plodnosti u Hidžazu i protežu se do Šama. Ima lijepu tvrđavu, voda je izvorska, beduini sa sela prodaju hljeb, meso, šipove, jabuke i pečene kokoši. Deve su jake i beduini ih iznajmljuju za toware. S obe strane puta ima mnogo velikih

Trideset sedmi konak *Sanamayn* (سَنَامَيْن), dvanaest sati

hoda, ima tekuću vodu i veliko polje, klima ugodna, selo poput grada, kuće su masivne, ali su napola srušene i naseljene sovama, čuprije uske, mjesto opasno, pa u prolazu strada mnogo životinja i imetka.

Trideset osmi konak *Dimašq*, dvanaest sati hoda, grad je veći od Istanbula, kućama i vrtovima nema ravnih, ne može se ni sa čime uporediti, izgleda kao raj, pun je šipova, limunova, grožđa, voća raznih vrsta i sve što zaželiš u gradu ima. Nema broja stablima maslina, vinogradi se savili do zemlje. Ovaj grad je širok jedan i po sat hoda a dug po prilici dva sata. Grad je sazio Nuhov sin Sam i zato ovu zemlju zovu Šam. Džamija Omejevića je ponos Damaska, to je Aja-Sofija Damaska. U gradu je grob poslanika Jahja-a. Nema broja šamskim spomenicima niti kraja lijepom opisu mjesta. Tvrđava je svojom čvrstinom poznata još od Vizantinaca. »Ako Šam nije raj, odakle tada ove ljepotice, momci i divne rijeke? Djevojke su usana kao rubin, zubi kao biser, lica kao ruža, bujnih solufa, divna stasa, svijetla čela, takve su samo rajske hurije«.

Nakon opisa Damaska, Muhlisija prilazi opisu stanovnika Šama prema onomo šta je čuo da se o njima priča:

»Najgori ljudi su beduini i ovome nesretnom narodu nema slična u zemlji Rum (Anadol). Ovaj moj sud se temelji na izjavama koje se ovdje čuju. Ima i dobrih ljudi u Šamu, ali više je loših. Na putu hadžijama niko ništa neće da proda, osim trgovaca koji bestidno skupo prodaju hranu. Gledaju na imovinu hadžija kao na ratnu dobit. Svi Levantinci su hajduci i haramije. Ovi nevjernici su sa zadovoljstvom bez stida i obraza pobili mnogo hadžija. Od kiridžija

uzimaju mito i podižu zakup svakog mjeseca i godine. Kiridžijama skupo prodaju hranu, a posljedice toga snose siromašni kiridžije«.

Iz Damaska za Istanbul Muhlisija kreće 15. safera, 1162. h. g. (5. februara, 1749. g.).

Prvi konak *Ḥān-Dumā* (*حَانِ دُمَا*), četiri sata hoda, to je selo u Šamskom polju, ima dobru vodu, vinograde i druge usjeve. Seoske žene i djeca prodaju razna šamska jela. Nek Bog sačuva ovaj han i nek mu se stanje uredi!

Drugi konak je *Qutayf* (*قُطَيْف*), pet sati hoda, lijepo selo, voda ugodna i hljeba dosta. Ima široko polje puno raznih usjeva, grožđa, šipova, jabuka i mesa. Han je masivan, a dvorište veliko.

Treći konak *Nabq* (*نَبَق*), deset sati hoda, selo s tvrđavom u kojoj ima džamija i veliko dvorište. Vrtovi su lijepi, voda tekuća, polja zasijana, voća, limunova i ostale hrane ima dosta. U okolini ima beduina-odmetnika koji pljačkaju bespomoćni svijet.

Četvrti konak *Ḥašya* (*حَصِيَه*) ili drugo ime *Iki-Kapulu*, dvanaest sati hoda, to je karavan saraj u tvrđavi Šama u kojoj je aga Sulejman. On se stalno bori s beduinima, koje ne ostavlja nepokorne. Beduini obližnjeg sela su ratoborni, uvijek pod oružjem i na konju. Ovdje ima dosta limunova, šipova, grožđa i hljeba pa se hadžije ne tuže na hranu.

Peti konak *Ḥimş* (*حِمِش*), deset sati hoda, interesantna tvrđava, u blizini grad sa starim naseljem. Šalovi, peškiri, fute i poše isprazne zlato iz džepova svijeta.

Zemlja je rodna, a svijet uistinu dobar. Tu su pokopani veliki Muhammedovi drugovi: Dža'fer Tajjar⁶, 'Ukaše⁷, Halid ibn Velid⁸, Ka'bul-ahbar⁹, 'Abdullah ibn Mes'ud¹⁰, 'Abdurrahman ibn 'Avf¹¹,

⁶ Džafer-Tajjar, brat IV halife Alije, u ratu u kojem je poginuo u 41. godini života izgubio je obadje ruke i dat mu je nadimak Tajjar. (Š. Šami, Kamusul-alam, III/1821).

⁷ Ukaša Ebu-Muhsin ashab, sudjelovao u bici na Bedru 12. godine H., poginuo u borbi protiv odmetnika za vrijeme halife Ebu Bekra, (isto IV/3166).

⁸ Halid ibn Velid, poznati vojskovođa iz vremena Muhammeda a. s., sudjelovao pri osvojenju Mekke, umro u Medini 21. g. H./642, (isto III/2016).

⁹ Ka(bul - ahbar, poznat učesnik iz druge generacije (Tabi' in) muslimana, umro 32/653). g. za vrijeme halife Osmana.

¹⁰ 'Abdullah ibn Mes'ud, među prvim ashabima Muhammeda a. s., sudjelovao u bici na Bedru, odličan poznavalac Kur'ana, umro u Medini u dubokoj starosti 32/653. g. (Isto, IV/3105), Muhlisija navodi da mu je grob u Himsu.

¹¹ 'Abdurrahman ibn 'Avf, poznat ashab po svome bogatstvu i darežljivosti, sudjelovao u bici na Bedru, umro u 71. g. života, (isto IV/3073).

Omer ibn Abdul Aziz¹², halifa Omejevića kojemu ravna neće biti do Sudnjeg dana.

Šesti konak *Hamā* (**حَمَا**), dvanaest sati hoda, velik i izgrađen grad, rijedak u arapskoj zemlji. Većina stanovnika se bavi predom i tkanjem, ne lažu niti se svađaju, kao u Damasku. Zemlja je rodna, kroz polje teče rijeka. Ovdje leži Zejnul-'Abidin¹³ i Abdul-Kādir Gejlāni¹⁴.

Sedmi konak *Muduqq* (**مَدَق**), jedanaest sati hoda, tvrđava na uzvisini, ima lijep han i podbrđe, zemlja u okolini plodna, svijet nije opak.

Osmi konak *Šugūr*, dvanaest sati hoda, ima vrtove krasne poput rajskih, obilje šipova, smokava, grožđa, limunova, i drugog najljepšeg voća i malina. Osim Damaska, nijedno mjesto nije ovakvo. To nije Šugur nego Ugur (sreća). U gradu je banja, han i čuprija na rijeci

'Ašī (**عَاصِي**). Oдавде smo pošli za vrijeme zemherije (početak kalendarske zime).

Deveti konak *Zanbāqiyye* (**زَنْبَاقِيَّة**), šest sati hoda, malo, lijepo i veselo selo, u njemu cvate zambak i po tome je dobilo ime, plodno i naseljeno mjesto, bregovi čuveni po maslinama, vinogradima i voćnjacima.

Deseti konak je 'Antāqiyya (**أَنْطَاقِيَّة**), deset sati hoda, širinom ravan Istanbulu; grad opkoljen ruševnim zidovima i vezan kulama. U blizini rijeke 'Asī je rodno i plodno veliko polje. Bašće pune smokava, grožđa i raznog voća. Oдавде do Haleba su tri konaka. Tu počinje Anadol i nema više Arapa. Svijet je dobar.

Jedanaesti konak *Belen*, deset sati hoda, malo mjesto među brdima, do morske obale gotovo jedan sat hoda. Ako nađu stranca opljačkaju ga. Opasan je prolaz, jer Kurdi presijecaju put i ubijaju. Planine su obrasle šumom kao u Rumeliji, ali su i vrhovi i podnožja teško prolazna.

Dvanaesti konak *Peyas*, deset sati hoda. Grad na moru bolji od Belena, u vrtovima limuni i narandže, na planinama mnogo njiva, gdje stanovništvo ljeto provode. Ovdje ima bezistan, medresa, han i lijepa džamija.

¹² Omer Ibn Abul-aziz, osmi halifa Omejevića, po pravednosti i skromnosti prozvan drugim Omerom (prvi Omer je drugi halifa Ibnul-Hattab), rođen 66. g. po hidžri, umro 110/728. g. Vladao je 2 godine i 5 i 1/2 mjeseci. (Isto V/3217).

¹³ Zejnul-abidin, 'Alī, sin Husejna, a unuk IV halife Alije, poznat kao pobožan čovjek, u 15. godini ži-

vota sudjelovao u bici na Kerbeli, gdje mu je otac Husejn poginuo, umro 94. po Hidžri 713. g. (Isto, IV/2445).

¹⁴ Abdul-Kadir Gejlani, pobožan i poznat pisac djela iz područja prava i misticizma, predstavnik hanbelijske pravne škole, umro 561/1166. g. (Isto. IV/3088).

Trinaesti konak *Qūrd-qūlaḡi* (قورد قولاغی), devet sati hoda. Zar može biti ugodno mjesto koje se naziva »Vučje uho«? Dok prolazi, čovjek se osjeća kao žena, na sve strane Kurdi razbojnici.

محرکاهنده اولور مرد چون زن هه اطرافده کوردان ره زن

Tu ima han u ruševnom stanju. Služi za nevolju kao konačište ljudima i konjima. Mjesto je nečisto i puno smetlja. Nemoguće je približiti se hanu. Konaci su bijedni, a mjesto odvratno. Ko tu odsjedne, kao da je u tamnici. Bog ubio hadžiju, zašto ne očisti prljavštinu iz hana?

Četrnaesti konak *Misis*, šest sati hoda. Kasaba se nalazi u plodnom polju. Prolaz blatnjav, kamenit, trnovit, većina stanovništva su kradljivci, zlikovci, lažljivci i smutljivci.

Sva bi roba bila jeftina da nije prokletog age hana. Sve što prodaje, skupo je. Ima lijepo uređenih vinograda. Sultan Mehmed Ebul-feth ovdje je napravio medresu, čupriju i han.

Petnaesti konak *Adana*, šest sati hoda. Tvrd grad, ali su mu ulice i trgovi nečisti. Stanovništvo beduinske naravi. Od Belena proteže se planina razbojnika, kaursko brdo je leglo Kurda i Turkmena. Žene i djevojke su usana kao rubin. Bostani i bašče besprimjerno lijepi, puni limunova, šipova, smokava i raznih plodova. Klima ubitačna kao otrov. Bogataši bježe prije nego što nastupe julski dani.

Šesnaesti konak *Çaqit-ḡān* (چاقیت خان) u podnožju brda Ibn Ramadan, devet sati hoda, u blizini vode ima jedan ruševan han, ovdje donose malo hrane i skupo je prodaju, ali je ipak za nevolju lijepo i pristojno.

Sedamnaesti konak u jednom ruševnom hanu i svratištu, bez hrane, na vrhu planine obrasle cvijećem, nazvanoj Ferzendi-ramazan, deset sati hoda, han je razrušen, nesretan i zimi nepristupačan. Klima je ugodna, a voda pitka, brda nadvisuju okolinu, odmaralište građana Adane u ljetna tri mjeseca.

Osamnaesti konak u dva ruševna hana na kraju brda Ibni Ramadan, devet sati hoda, vrata razbijena, a krov samo što nije pao, u blizini nema ni sela ni grada. Turci donose na prodaju ječam, hljeb i jabuke.

Devetnaesti konak *Ulu-qišla* (اولو قشله), šest sati hoda, lijepo i privlačno selo s bostanima i vinogradima, klima ugodna, ima mnogo raznovrsne hrane, polja su plodna.

Dvadeseti konak *Ergeli*, devet sati hoda, lijepo svratište, polja i njive zasijani raznim usjevima, bostni, bašče, vode i rijeke kao u Šamu, stanovnici učeni i poznati po velikom znanju i obrazovanju.

اصاليسنده اصل علم موفور کمال درس و عرفانيله مشهور

Dvadeset prvi konak *Qara-bunar* (**قَرَو بَنَار**), dvanaest

sati hoda. Neka Allah nagradi sultana Selima, koji je ovdje sagradio banju, medresu, džamiju, han, put i ovo mjesto. Svojom plemenitošću uništio je naselje zlikovaca.

Dvadeset drugi konak *Ismil*, devet sati hoda, malo mjesto na putu, ali začudo nema hana.

Dvadeset treći konak *Qonya* (**قُونِيَه**), dvanaest sati hoda, poštovani grad, odlično mjesto, grad carskog mule, stara tvrđava zvana Alauddin, lijepo mjesto s turskim stanovništvom. Polja su prostrana, jelo i piće jeftino, djevojke dražesne. Ni u Kairu ni u Damasku nema poslastice ni grožđa kao ovdje. Sultan Selim je ovdje napravio imaret, medresu, džamiju i doveo vodu. Ovdje leži mudri Šemsi Tibrizi.¹⁵

Dvadeset četvrti konak *Lādîq* (**لَادِيْقِي**), devet sati hoda, bogato mjesto, a ljudi iskrenei, daju što je potrebno putniku. Tu su dvije medrese, s dosta učenika i dva hana za putnike. Ovdje se izrađuju lijepe sedžade.

Dvadeset peti konak *Ilğîn* (**اِلْغِيْن**), devet sati hoda, mjesto s mnogo vrtova i drveća, stanovnici pohlepni, zakletve im nisu na mjestu.

Dvadeset šesti konak *Aqšehir* (**اَقْشَهَر**), devet sati hoda, nalazi se u podnožju brda, lijepo mjesto, voda i klima dobra, žene lijepe, polja rodna, ljudi skloni prevari. Ovdje leži hodža Nasruddin i u obližnjem selu Ishakli dvojica dobrih ljudi — Ahmeda.

Dvadeset sedmi konak je kasaba *Bolūwādîn*, jedanaest sati hoda, plodno mjesto, s tekućom vodom i ugodnom klimom. Osim oraha, nema drugog drveća. Tu ima han, banja i lijepa džamija vezira Rustema.¹⁶

¹⁵ Šemsi Tibrizi je Šemsuddin Muhammed ibni Ali ibni Melek, učitelj (muršid) Dželaluddin Rumiya, autora poznatog djela Mesneviye iz područja islamskog misticizma. (Isto, IV. 2872).

¹⁶ Rustem-paša, veliki vezir sultan Sulejmana Kanunija, sadriazam 15 godina, poznat je po povećanju državnih prihoda i podizanju građevina u Turskom carstvu, umro u Carigradu godine 968) 1561.

Dvadeset osmi konak kasaba *Husrev-paša*, dvanaest sati hoda, veliki vezir Husrev-paša¹⁷ izgradio je ovo nenaseljeno mjesto napravivši veliku džamiju, musafirhanu i medresu. Okolna brda je zasadio šumom, te stanovnici nemaju brige za ogrev. Ovdje odsjedaju putnici i za novac su dobro ugošćeni. Neka Bog stanovnike dugo poživi i neka im zadužbine budu trajne. U blizini je selo po imenu Bejat, u kojem ima lijepo i po dobru glasu čuveno konačište.

Dvadeset deveti konak kasaba *Seyyid Battāl Gāzī*¹⁸, devet sati hoda, mjesto između dva brda, bogato, svijet dobar, ugošćuje slabe i nemoćne putnike, polje plodno, klima dobra, tu je grob Sejid Battala. Na prolazu stanovnici nude putnike jelom i time čine dobra djela.

Trideseti konak *Eski-şehir*, devet sati hoda, s obzirom na to da ima čaršiju, ovo mjesto zovu grad. Klima, vrtovi i vode su dobri. Muški i ženski svijet nesimpatičan. U mjestu su dvije-tri vruće tekuće vode. Ljudi nijesu zločesti.

Trideset prvi konak *Süküt* (سکوت), deset sati hoda, plodno mjesto, ima dosta vinograda i dudova, klima i voda su dobri. Svijet nije pohlepan i gostima pruža gostoprimstvo.

Trideset drugi konak *Hān-wezīr* (خان وزیر), osam sati hoda, mjesto u kršu, ima vrtova s dudovima. Svijet je iskvaren, jelo skupo, a u pohlepi i prevari slični Šamlijama.

Čifte-han sa širokim dvorištem i šadrvanom pruža ugodan odmor. Ovdje je sagrađena masivna džamija, ima i tekuća voda.

Trideset treći konak je *Iznīq* (ازنیق), dvanaest sati hoda, zemlja bogata maslinama i vinogradima, voda nije zdrava. Ovako nezdravo mjesto rijetko gdje postoji, te se u njemu niko pametan ne nastanjuje. Ovdje je turbe šejha Ešref-oglu Rumije.

Trideset četvrti konak je selo *Geberan-i-derbend*, selo Hrišćanski klanac, šest sati hoda, mjesto puno blata. Taj zabludjeli narod uzima silom imetak i đumruk na hadžijsko odijelo. Čestiti sin hercegovačkog kralja (Ahmed-paša) sagradi ovdje medresu, džamiju i han.

Trideset peti konak je *Keybūze*, osam sati hoda, lijepo mjesto između dva mora, plodna polja, lijepi hanovi i dosta hrane. Putnik se ugodno odmori. Po postupcima i po odjeći stanovnici kao i u Istanbulu.

Trideset šesti konak je u Istanbulu.

دار السلطنة السنية بلدة طيبة قسطنطينية

O Istanbulu, kao ni o Mekki i Medini, Muhlisija nije rekao nijedne riječi i tako završava svoj opis puta na hadž.¹⁹

¹⁷ Husrev-paša je veliki vezir sultan Sulejmana Kanunija, poznat po javnim gradevinama koje je podigao u raznim krajevima Turskog carstva. (Isto, III/2043).

¹⁸ Sejid Battal — Gazi turski junak poznato po stalnim borbama s Bizantincima, poginuo 1121/1709. (Isto, III/2743).

II

Uspjeli hvalospjev Muhlisije Hekim-oglu Ali-paši nakon njegove pobjede nad Austrijancima pod Banjom Lukom 4. avgusta 1737. god. ispjevan je na tri jezika: arapskom, turskom i perzijskom naizmjenično u dvadeset sedam stihova²⁰. Ova pjesma pokazuje Muhlisijino odlično poznavanje navedenih jezika.²¹

Tekst te pjesme iza naslova koji je stavio prepisivač glasi:

Prilog 1*

To u prevodu glasi:

Pjesma koju je napisao Muhlisi efendija poštovanom veziru, njegovoj ekseleciji Ali-paši Hekim-oglu
12. »r« godina 1150.

- 1) Onaj koji je znamenit u zemlji
istaknut je ili u nauci ili u borbenom redu.

¹⁹ Putopis je podijeljen na 90 poglavlja, svako poglavlje nosi naslov — ime konaka i razdaljinu u satima od jednog konaka do drugoga. Najkraća poglavlja (65) imaju po tri do deset bejtova, a to su opisi manjih konaka o kojima pjesnik Muhlisija nije imao šta naročito reći. Najdulja poglavlja su: opis polaska iz Istanbula 42 bejta, opis mjesta Bedra 33 bejta, oda Meku 39 bejtova, oda Medini i Muhammedu 44 bejta i opis Damaska i Sirijaca 44 bejta. Ostala poglavlja su od 10 do 30 bejtova, a to su opisi mjesta: Jenbu, Medajini-Salin, Birke, Kal' a i-Hajdar, Hims, Hama, Antakija, Adana i Konja. Svi stihovi su »mesnevi« tj. prva i druga polovica imaju isti završetak, a dužinom su raznih metrova.

²⁰ Pjesma ima 27 bejtova od kojih su na arapskom jeziku 10 bejtova (1, 3, 6, 9, 12, 15, 18, 21, 24, 27), na perzijskom jeziku 9 bejtova (2, 4, 7, 10, 13, 16, 19, 22, 25) i na turskom jeziku 8 bejtova (5, 8, 11, 14, 17, 20, 23, 26). Tekst pjesme je zabilježen u rukopisu Orijentalnog instituta broj 7/56 na stranici 81.

²¹ U kronici M. E. Kadića (knjiga VI) 282—289) pribilježene su pored Muhlisijine još sljedeće pjesme: o pobjedi pod Banjom Lukom:

a) Abdulgani efendija je napisao pjesmu od 14 stihova,

b) Garibija je opisao tok borbe u 45 rubai stihova,

c) Anonimus je napisao pjesmu od 10 rubai stihova,

d) Nekadašnji kadija u Sarajevu — tada u Brusi — Mumin zade Hasib efendija čestitao je pobjedu Ali-paši i poslao mu pjesmu od 25 stihova u kojoj naročito ističe njegovu ličnost.

e) Kantamiri zade Abdullah efendija iz Sarajeva je spjevao pjesmu od 20 stihova u kojoj ističe sposobnost i odlučnost Ali-paše, Pretposljednji stih daje kronograme ove bitke.

f) Kraće kronograme o bici dali su sljedeći pjesnici: 1. Blagajski šejh Sejjid Fevzi efendi, šejh mevlevijske tekije u Sarajevu napisao je kronogram u stihu. Pjesnik Fezija je napisao uspjeta dva kronograma, u kojima je istaknuta ličnost Hekim-oglu Ali-paše, koji je uz božju pomoć porazio neprijatelja.

* Prilozi uz ovaj rad doneseni su na kraju rada.

- 2) Hvaleći tebe jezikom pjesnika, zatajilo je,
o Asafe³³, znanje Imadovo³⁴.
- 3) Nad mojom hvalom nema veće hvale,
slava tvoja spominje se u svoj zemlji.
- 4) Tvoj dolazak donio je našoj zemlji duhovno osvježanje,
Tvoja čista osoba donese milost ljudima.
- 5) Muhamedov šerijat dobi sjaj tvojim dolaskom,
i carski zakoni postadoše cijenjeni.
- 6) Položaj učenih ljudi postade visok,
boravišta pobožnih, obasuta velikom milošću,
- 7) Sreća dođe pjesnicima,
utopiše se u dobroti, nek im niko ne zavidi!
- 8) Oni koji traže nauku, mudrost i spoznaju,
tvojim dobročinstvom ostvariše želju.
- 9) Razbiše se grupe pokvarenih ljudi,
u našoj zemlji nestade smutljivaca.
- 10) Tvoj dolazak donese snage borcima za vjeru,
nevjernicima unese straha u srce.
- 11) Tvojom odlučnošću slavna bosanska krajina
postade čvrsta kao zid Aleksandra³⁵.
- 12) Ti si razvio zastave pobjede,
gdje god si bio vođa u boju.
- 13) Tvoja sablja učini da su i Kizilbaši³⁶.
poslušno oborili glavu u zemlji.
- 14) Rasporedom poput junaka Hajdara³⁷
donio si Irancima smirenje.
- 15) Zbog reda koji si uspostavio država je dobila ugled,
plodovi tvojih djela su dovoljni za sreću.
- 16) U tvom vremenu Istanbul, sa svojim stanovnicima,
s kraja na kraj postade veseo.
- 17) Nema većeg dobra od tvog lijepog spomena,
a tvojim dobrim djelima nema broja.
- 18) Svi muslimanski borci rekoše:
»Ti si vođa pobjednika u borbi«.
- 19) Potpuno razbijena austrijska vojska,
božjom pomoći i tvojim rasporedom osta poražena.

³³ Asaf, vezir vjerovjesnika i vladara Sulejmana, poznat po mudroј upravi u državi i time postao primjer mudrosti, (Š. Sami, Kamus el-ac lam, I—211).

³⁴ Pod imenom I(mad Š. Sami navodi biografije poznatih ljudi učenjaka, pjesnika, liječnika i državnika (Ic mad el-devleti, Ic mad el-din, I mad el-mulk). Od ovih su poznati kao učenjaci Imad el-din ibn Junus pravnik, umro 607/1210. u Mosulu, I mad el-din Katib, pravnik-plsac nekoliko pravnih djela, živio za vrijeme Salahudin Ejubija, umro u Da-

masku 597/1201, I^c mad Fakih, perzijski pjesnik i učenjak, umro 773/1371, na kojeg od ove trojice misli pjesnik Muhlisija nije jasno. (Š. Sami, Kamus el-alam, V/1203—206).

³⁵ Seddi Iskender je Kineski zid.

³⁶ Kizil-baši ili Rafizije je ekstremna sekta Šiija, jedan odred vojske Šah Ismaila, vladara Perzije protiv kojih je ratovao Hekim Oglu Ali-paša.

³⁷ Hajdar je nadimak Alije, IV halife zbog njegova junaštva. Riječ Hajdar znači lav.

- 20) Ove dvije pobjede, tvojim divnim zalaganjem,
Obradovaše sve građane ove zemlje.
- 21) Tvoja darežljivost je obilno more na zemlji,
tvoja dobrota je okean koji obuhvata ljude.
- 22) Da je živ Hatem-Tāi³⁸, koji je uživao glas
zbog darežljivosti, danas bi bio tvoj šegrt.
- 23) Nijedan dar kao dar tvog dobročinstva,
Ne vidje Dara³⁹ niti učeni Kejkubad.⁴⁰
- 24) Tvoja dobrota svijetu je blistajuće svjetlo,
Tvoje znanje je nadvisilo učene ljude svijeta.
- 25) Da je Platon živ danas na svijetu,⁴¹
Sigurno bi od tebe učio znanje i mudrost.
- 26) Muhlisija, kojim jezikom ćeš hvaliti
Asafa svog vremena, a snagu imaš kao mrav.
- 27) Neka štiti Uzvišeni njega i njegove namjere,
i nek bude prvi u pročelju, vesela srca.

Prilike prije rata 1737. g. i stanje u Bosni nakon poraza austrijske vojske Muhlisija je opisao u mahzaru koji su uputili zapovjednici vojske, kadije, šejhovi, ulema, alajbezi, kapetani tvrđava, age serdengečdija, ostala vojska i narod caru u Istanbul tražeći pomoć za ublažavanje nevolja poslije pobjede.

U mahzaru je navedeno da je podmukli neprijatelj prekršio ugovor s namjerom da okupira zemlju, pa je iznenada s velikom vojskom navalio na nekoliko mjesta i opkolio nekoliko tvrđava. Prema kur'anskim propisima, pružen je neprijatelju otpor i zahvaljujući junaku, valiji Bosne Hekimoglu Ali-paši naša vojska je razbila nevjernike, o čemu je obaviješten car i upoznat svijet. Prema izjavama naših povjerljivih uhoda i zarobljenika, ustanovljeno je da je neprijatelj tajno na granici skupljao hranu i ratni materijal i koristeći se nastupajućom zimom želio da se osveti za naneseni poraz. Poznato je carskoj milosti da je iz našeg ejaleta upućeno na Perziju 5200 vojnika, a prema Aziji opremljeno je oko 10.000 spahija i drugih vojnika i da se sa tih pohoda povratilo samo 500 ljudi. Pored ovoga, prije pet godina, Božjom odredbom od kuge je umrlo oko 20.000 ratnika. Kako je naša zemlja krševita i planinska, prema tome neplodna, mi smo ostali bijedni siromasi. Ima 4—5 godina kako su naši usjevi davali samo sjeme. Ove godine je neprijatelj navalio na našu zemlju za vrijeme žetve i usjeve nam uništio, a kako smo do zime bili u ratu, nije nam ni na um palo da ljetinu ubiremo, te je sve na zemlji propalo. Ukratko, nemajući mogućnosti za nabavku hrane, našem vilajetu je zaprijetila glad. Ukoliko nam vaša carska milost ne daruje iz rumelijskog vilajeta hrane, koja će biti dovoljna da za 6 mjeseci ishrani 10.000 vojnika koji se sada popisuju, 10.000 vojnika

³⁸ Hatemi — Tā'i je poznati predislamski pjesnik čuven po darežljivosti, te je kao takav postao uzor dobra čovjeka.

³⁹ Dara, perzijski vladar, živio

od 432—330. prije n. e.

⁴⁰ Kejkubad, perzijski vladar, živio u sedmom vijeku prije n. e.

⁴¹ Platon, poznati grčki filozof, učenik Sokrata i učitelj Aristotela.

sa starne i još oko 30.000 ratnika, mi se nećemo nikako moći odu-prijeti neprijatelju i on će — ne dao Bog — nas pobijediti, naš i našu bezgrešnu djecu i čestite žene odvesti u zarobljeništvo». Još ranije pogranični stanovnici većinom muslimani poslali su carskoj milosti vijest da se približava vrijeme borbe i rata i da je jasno da će ne-prijatelj navaliti, jer je počeo skupljati vojsku. Ako nam se sada ne ukaže carska milost i ne usliša naša molba, stanovnici zemlje će iz-gubiti nadu u carsku pomoć, naši krajevi će biti izloženi okupaciji. Ponovo ovim mahzarom izlažemo naše stanje carskoj pravdi, da bi problemi, spomenuti u ovom mahzaru prema odredbi Božje knjige, bili pomoću cara sretno riješeni.

Ovakvo je stanje onih koji su opkoljeni sa sve četiri strane i izloženi strahu od neprijatelja, te mole da se njima bespomoćnicima ukaže carska milost.

Ovaj mahzar se dostavlja carskom prijestolu milosti, i gornje stavlja na znanje te po ovome milost i dobročinstvo je znak Božjeg šerijata, a zapovijed pripada caru.

7 šabana 1150/30 — novembra 1737. g.

III

Među relativno malim brojem Muhlisijinih pjesama, sačuvala se jedna ljubavna pjesma od devetnaest stihova⁴². Muhlisija, kao i svi ostali pjesnici u islamskom svijetu, prije i poslije njega, koji su pje-vali ljubavne pjesme uzima motive i ličnosti koji su postali ustaljeni i legende. Ali i pored toga, po našem mišljenju, Muhlisija je napisao veoma lijepu i originalnu ljubavnu pjesmu kako u stilu i pjesničkoj formi isto tako i u sadržini⁴³.

Isto tako treba istaći i njegov kronogram, koji je spjevao dje-vojci Fatimi, kćerki nekog Hasan-čauša iz Gornjeg Vakufa.

Ovaj kronogram, također, spada u uspješna pjesnička ostvarenja Muhlisije, a svojim stilom i sadržajem među bolja ostvarenja u ovoj vrsti poezije uopće.

Evo tih pjesama u originalu i prevodu:

U prevodu glasi:

- 1) O srce, vidje li one carice ljepotu kao dan?
Na glavi joj crvena čatkija, lice kao ruža.

⁴² Tekst pjesme je zabilježen u rukopisu Orijentalnog instituta br. 7/56 na stranici 83. Metar ove pjesme je »remel« i ima ove stope:

⁴³ Stihovi se završavaju rimom »gibi«. Misli u stihovima teku glatko.

Pjesnik nije mijenjao metar, nije do-đavao riječi kojima nema mjesta niti je izostavio koju potrebnu riječ, što je dokaz da je Muhlisija vladao tur-skim jezikom kao svojim maternjim.

- 2) Ona je kao Lejla⁴⁴, danas joj na svijetu nema ravne,
Postadoh konačno lud na ovom svijetu kao Medžnun⁴⁵.
- 3) Na njeno lice što sličić mjesecu solufe je spustila kao zastor
Ona je derviš ne bilo joj uroka na zemlji.
- 4) To je žena, to je duša moja što zavodi kao Širin⁴⁶
Ja postadoh konačno lud isto kao Ferhad⁴⁷.
- 5) Stas joj je kao čempres ali je poput svijeta šah-tug⁴⁸,
Mirisom se odaje, želio bih da se obavijam kao loza.
- 6) Oči su joj crne kao u gazele, dovode me do ludila,
Postadoh konačno lud, plačem kao Kanber⁴⁹.
- 7) Čim prozbori poput evlije, šećer je bezvrijedan,
Kad kao slavuj prozbori ona ljepotica, ruže se otvaraju
- 8) Obrve su joj crni kalemi, pišu pisma ašika,
postadoh lud od strpljenja kao Ejub⁵⁰.
- 9) Ogrtač joj je od svile, lijepo joj pristaje uz struk,
Kad bih joj mogao biti postava, poput hermelina!
- 10) Opasala je pas od filigrana po bijelom struku,
Kad bih mogao stati pred nju da je dvorim, kao kabare od
rubina⁵¹.
- 11) Ta vila je carica, ali odvajkada nevjerna,
Postadoh konačno lud i bolan kao Medžnun
- 12) Navukla je bijelu svilu na lijepe noge,
kad bih imao tu sreću da budem kao srebrne vezice.
- 13) I anđeo je i vila, na svijet joj ravna došla nije,
postadoh konačno lud plačem kao Jakub⁵².
- 14) Ovo što me stiglo, o nevjerna Zulejho, Sudni je dan,
Zulum si učinila meni robu koji plače krvavim suzama kao Jusuf.
- 15) Moje suze kao opći potok potapaju ovaj svijet,
Postadoh konačno lud, plačem kao Jakub.

⁴⁴ Lejla, djevojka iz plemena Benu Amir poznata po ljubavi prema Kajsu iz istoga plemena. Živjeli su za vrijeme dinastije Umejevića i oni su u orijentalnoj književnosti ono što su Julija i Romeo u evropskoj književnosti. (Isto, VI/4059).

⁴⁵ Medžnun je nadimak spomenutog Kajsa, jer je — po pričanju — poludio za svojom draganom Lejlom, koju su njeni roditelji udali za drugog (Isto, VI/4171).

⁴⁶ Širin je — po predanju — kći bizantijskog vladara i ljubavnica iranskog vladara Husrev-Perviza. Ona je primjer odane ljubavi prema Husrev-Pervizu, jer se, navodno, otrovala ne hotеći se udati poslije smrti Husreva. (Isto, IV/2898).

⁴⁷ Ferhad je ljubavnik spomenute Širin, stradao je zbog svoje o-

dane ljubavi prema Širin poslije smrti Husreva Perviza. (Isto, V/3400).

⁴⁸ Šah-tug je cvijet zvani carska kruna (*Fritillaria imperialis* L.) (Abdullah Škaljić, Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku, Sarajevo, 1965, str. 622).

⁴⁹ Kanber je oslobođeni rob Alije, IV halife, čuven po odanosti svo- me oslobodiocu Aliji. Poginuo je za vrijeme Hadždžadža, krvoločnog namjesnika u Iraku. (Isto, V/3697).

⁵⁰ Ejub (Job) vjerovjesnik, živio je prije Isa-a a. s. Poznat je po strpljivosti poslije nesreća u životu: smrt djece i bolest pod stare dane (Isto, II/1174).

⁵¹ Kabare ili pafte su kopče na pojasu.

⁵² Jakub vjerovjesnik, poznat po strpljivosti za sinom Jusufom, koji je živio rastavljen od roditelja u Egiptu. (Isto, VI/00).

- 16) Ne imadoh sreće, žalosti moja, ne poljubih joj lice,
Ne zagrlih Lejlu, tugo moja, plačem kao Medžnun.
- 17) Moja se carica ne obazire na me, šta ću jedan od života,
Postadoh konačno lud, plačem kao Jakub.
- 18) Ti si carica ljepotica, Muhlisija ti je podanik,
O ljepotice, dođoh na tvoju kapiju po milostinju kao prosjak.
- 19) Tražim zekjat na tvoju ljepotu, siromah sam i stranac,
postadoh lud, o ljepotice, poput prosjaka⁵³.

Konogram smrti Fatime, kćeri Hasan-čauša iz
Gornjeg Vakufa⁵⁵

- 1) Srce, ovaj svijet je zloban prema svakom gostu,
i kad bi te odnio na planinu Kaf⁵⁶.
- 2) Ovaj prolazni svijet je nevjerna baba,
koliko je kao srebro bijelih tjelesa stavio u grob!
- 3) Ovaj put Fatimu, sunce ljepote,
zbog zavisti povuče u pomračinu.
- 4) Toj carici ljepote nije mjesto ovaj svijet,
jer je ona, bez sumnje, rajska ljepotica.
- 5) Njoj ravne nije vidjelo oko svijeta
glas o njenoj ljepoti stigao je do stanovnika Kafa.

⁵³ Mehmed Hadžić u svom djelu *Književni rad Bosansko-hercegovačkih muslimana* na str. 50 objavio

je jedan stih Muhlisije na perzijskom jeziku, koji ugledajući se na perzijskog poznatog pjesnika Hafiza kaže:

اگر آن دختر شوقی بآمد خانه طار
بهر یک خطوه میبخشم خزان وقف بالار

što znači:

Ako ona voljena djevojka dođe
mojoj kući,
Za svaki korak poklanjam na
hiljade Gornjih Vakufa.

Dok Hafiz-Širazi, u stihu, za ljubav
svoje dragane poklanja Samarkand

⁵⁴ Tekst pjesme je zabilježen u manuskriptu Orijentalnog instituta broj 7/56 na stranici 82. Druga polovica posljednjeg bejta daje konogram smrti umrle Fatime, što po »ebdžed« računom iznosi 1092. h. godinu. Datum napisan brojkom 1145. rebia I je tačan i odgovara vremenu od 22/VIII do 21/IX-1732. godine. Metar ove pjesme je Hezедž, koji ima ove stope:

MAFĀĀLUN MAFĀĀLUN FUĀLUN
MAFĀĀLUN MAFĀĀLUN FUĀLUN

i Buharu, Muhlisija za posjetu svoje voljene djevojke poklanja na hiljade Gornjih Vakufa. Šteta je što merhum Mehmed Handžić nije naveo rukopis, gdje je našao navedeni stih, što bi — ukoliko je bilo još stihova — ukazalo na Muhlisijino znanje perzijskog jezika.

⁵⁵ Ko je bio Hasan? Čauš iz Gornjeg Vakufa, otac umrle Fatime! Da li je tada Muhlisija bio u Gornjem Vakufu, nije poznato.

⁵⁶ Planina Kaf je Elbrus na gornjem Kavkazu.

- 6) Kad je popila smrtnu čašu,
Sav svijet je briznuo u plač.
- 7) Nek joj bude mjesto u raju Meva⁵⁷!
Nek ne bude na onom svijetu obuzeta strahom.
- 8) To tijelo poput čempresa, u pravom smislu rajska ljepotica
Nek uživa, Bože, u dobroti i milosti!
- 9) To lice, sjajno kao mjesec, da mu ne bi naudilo
Oko suparnice, ode u grob.
- 10) Rastuži se ovaj iskreni (Muhlisi), reče kronogram:
»Kao mjesec brzo zađe u pomračinu«.

Rebi' I 1145.

IV

Nema sumnje, Muhlisija je bio učen čovjek, ali i revnostan u svojoj službi. Prije nego što donesemo njegovu pjesmu u kojoj se okomio na kadije, ukratko ćemo izložiti sadržinu jedne predstavke koju je uputio sarajevskom muftiji, a koja se odnosi na kadije i njihovu službu.

U predstavci se znosi kako ima kadija, takvih neznalica, koji ne mogu razlikovati ličnu zamenicu *on* od zamjenice *ona*, a nose odjeću učenih kadija, uzeli su neke nijabete i slijepo i sa odvažnošću neznalica prljaju čast šerijata. Ne mogavši bez znanja razlikovati istinu od neistine, oni su počeli kako bilo po svojoj manjkavoj pameti suditi. »Na taj način su počeli činiti istinu neistinom, a neistinu istinom. Svak se je osvjedočio da su upravo oni unijeli nered i u suđenju i u ljudska prava«. Dalje Muhlisija nastavlja da u njegovu dužnost spada da pazi na šerijat, koliko mu je moguće, i da čuva ljudska prava, stoga javlja da su bivši fočanski i glamočki kadije Muhamed i Ahmed neznalice i da je potrebno da pođu u Sarajevo u Husrev-begovu medresu, da bi stekli potrebno znanje i nauku, bar toliko, koliko je potrebno za ispravno vjerovanje i kadijsku službu. Isto tako navešćemo kako Muhlisija kritikuje sarajevskog kadiju Hasib Ahmed-efendiju, kome je kadijska služba u Sarajevu koju je u dva navrata uzastopce obavljao ostala u lijepoj uspomeni pa mu Muhlisija odgovara u stihu:

Muhlisija savjetuje kadije da ne uzimaju mito upozoravajući ih na Muhamedovu izreku da će dvojica od trojice kadija u pakao.

Bože, sačuvaj, ako bi još jednom u Sarajevo došao ovaj kadija,
Stanovnike bi spopale razne brige i bolesti.
O Bože, daj da bude suđeno da još jednom ne dođe u Sarajevo,
Neka se zaborave njegova djela, jer ono što je prošlo ljudi zovu
prošlost

Ovakve stvari su, vjerovatno, podstakle Muhlisiju da ispjeva i pjesmu o kadijama koja glasi:

⁵⁷ Meva je jedno od imena raja.

U prevodu glasi:

Zašto treba kadiji znanje i usavršavanje i pismenost?
Dosta mu je opijum, duhan, napici, bereš⁵⁸ i esraf⁵⁹
Široki rukavi, od vune pās i saruk
To je sada znak današnjih kadija.
Uz poslugu, ako obuče čurak s postavom od hermelina,
Gdjegod dođe, nudi mu se pročelje.
Ne poznaje tefsir,⁶⁰ hadis,⁶¹ osnove šerijata ni akaida⁶²
Koliko neukih neznanjem služe šerijatu!
Služba poslanikovom šerijatu data je nesposobnim
Ne sumnjajmo, o Muhlisija, dođe Sudnji dan.

Na stih koji je jedan pjesnik uputio caru Muratu a koji glasi:

صنر سر بر د خان مقننه نیلر بونجه رقتلر
د خان آه مظلومانى رفع ایتک هنر اولدر

Zašto tolika pažnja beštetnom duhanu?
Duhan je vještina da se ukloni uzdah bijednika.

Pjesnik Muhlisija je napisao paralelu u 4 stiha⁶³, koji glasi:

To u prevodu znači:

1. Duhan je satanski dim, srce čini crnim,
Štetan je, on je put rasipništva na osnovu islamske vjere.
2. Tolička pažnja je dokaz da je to novotarija haram (zabranjeno)
Pamet je dovoljan dokaz, a vještina je ukloniti ga.
3. Muderisi i muftije pušenjem kvare svijet,
Pušenje i obmana ovih je dokaz neznalica.
4. Dosta je, Muhlisija, ovo uplitanje ostavi ovu riječ, svijet napada,
Većina prijatelja sada smatra da je to samo halal (dozvoljeno).

⁵⁸ Bereš je opijumski napitak
spravljen od lišća konoplje.

⁵⁹ Esraf je lišće indijske jute
koje se upotrebljava suho za pušenje
kao duhan.

⁶⁰ Tefsir znači komentar Kur'
ana.

⁶¹ Hadis je predanje iz života
i rada vjerovjesnika Muhameda a. s.

⁶² Akaid znači islamska dogma-
tika.

⁶³ Ova pjesma nalazi se u ru-
kopisu Orijentalnog instituta br.
4322, list 80/b.

HVALOSPJEV MUHLISIJA HEKIM-OGU ALI-PAŠI

مخلصی افندی وزیر مکرم حضرت علی پاشا حکیم
زادیه سولیدایی قصیده در :

- ان من كان مشيراً في البلاد 21 فاضل في العلم اوصف الجهاد
لال آمد آصفاد در مدحت 22 باز بان شامری علم عماد
ما من مدعی مدحا زاندا 23 مدحت مذکور فی البلاد
ای قدومت حال مدار روح با 24 ذات پاکت رحمت آمد للعباد
5 مشرع احمد مقدمه بولدی فر هم قوانین سلطنت اولدی شاد
صار مرفوعا مقام العالمین جل ملطوفات الزهاد
دولت آمد با کرده شاعران غرق کشته در کرم حاسد با
علم و حکمت معرفت طابری ایدی احسان نظم تکمیل مراد 25
كان مکسورا رصا ط الفاسفین 26 قدرنی فی ارضنا اهل الفسار
10 غازیانرا قوت آمد مقدمت کاخرا انرا الزهر در دل می قتاد
سد بکنند رکی اولدی رحیم همت نظم سرحد بوسنه شاد
برجود 28 قام رايات الفتح 29 انما کنت رئیساً فی الجهاد
زوال فقرات کرد آن تا صریح سر با اطاعت بر زمین سر می ز 30
حیدر گزاروشی ند بیر الم در مئید اهل ایرانه هداد
15 من نظام ملک رونق دار الملوك طاب آتار افعالک للهاد

21 u rukopisu

فاضلاً

22 u rukopisu

المدحی

23 u rukopisu

المذكور

24 u rukopisu

الزهاد

در زمانت سر بر قطنی
 حسن زکریا کبی غیر اولماز عظیم
 عامه قالت غزاة المسلمين
 نجم طابوری سکت اند شکت
 20 حسن اخلاصکله بواکبی غزا
 جودک فی الارضی بجز زعفر
 حاتم طای که دارد زنده نام
 بنس احسانک کبی بر بخشی
 فضلك فی الناس نور سا طوع
 25 کرفلاطون زنده بود اندر جریان
 آصف³² دهری نه در لیله خلاصی
 کان فی صون المجید بالمراد
 جای راحت مردمانش شد بشا
 کریم خیراتک هیچ کلنز عداد او
 سید الغزاة زانک فی الجراد
 شد بعون برایت بی عناد
 ابتدی بر اهل دیاری جمله شاد
 لطفک بجز محیط بالعباد
 در سخاوت جا کورت کر زنده با
 کورمدی دارانه ابتدی کیقباد
 علمک قد فاق علوم البلاد
 علم حکمت را ز تو خواندی بباد
 مدح اید سن کبی بر مور زباد
 مرجعها فی الصدر مسرور الفتاد

²⁶ u rukopisu

ما سقین

²⁷ u rukopisu

منا

²⁸ u rukopisu

بالوجودک

²⁹ u rukopisu

فتوح

³⁰ u rukopisu

ذو الفقارات

³¹ u rukopisu

خیراتنه

³² u rukopisu

آصفی

MUHLISIJEVA LJUBAVNA PJESMA

ای کوکل کور دلمی اول شاهک جهان کون کبی
 باشنه آل چاقی صهارشی یوزی نولش کل کبی
 بی نظیر اولشی بوکون عالمده اول لیل کبی
 بن هله دیوانه اولدم دنیا ده مجنون کبی
 آیه بکزر یوزیه برده قوشی کا کلرین
 ایرسون آفت جراتنده کویا درویش کبی
 ناز ایدر خاغدیر چاغدر شیرین کبی
 بن هله دیوانه اولدم عین ایله فرهاد کبی
 سرده بکزر بوی اما طوغ شاهید کبی
 حیلله بیلدرر مائلم صهارلغه آصه کبی
 کوزلری آهو فره سیدر بن شیدا ایدن
 بن هله دیوانه اولدم آغلرم قنبر کبی
 بردی دار سولیه دگمه شکری رسوی ایدر
 سولیه کللر آهلیور اول کوزل بلبل کبی
 قاتلری قره قاتلر خطه عشاقی یازار
 بن هله دیوانه اولدم صبر ایله ایوب کبی
 جبه سی دیبادن اولشی غومش ایر شمش بوبه
 آلقه استاری اولم قافضو سنجاب کبی
 سرملی قولان قوشا نور اول کوشی اندامنه
 اوکنه دیوانه دوسم لعلدن یافته کبی

یار شاه در اول پری اما از لدن بیوفا
 بن هله دیوانه اولدم دردله مجنون کبی
 اول بیاضی اچلس کیدی اول کوزل آباغنه
 نائل اولدم دولت مشول سیرم لی او هیقور کبی
 هم ملکر هم پری منلی جرانه کاهشی دکل
 بن هله دیوانه اولدم آغلام یعقوب کبی
 بوقیامتدر جلان سن ای زلیما بی خبر
 ظالم اولدک بن قوله قان آغلام یوسف کبی
 غرق ایدر بو عالمی طوفان اولور کوز باشلم
 بن هله دیوانه اولدم آغلام یعقوب کبی
 بولدم دولت در یغا او عیدم جانم یوز بن
 صهارمدم کیدلائی حیفنا آغلام مجنون کبی
 یار شاهم باغمز اولدی نیلرم بو عمری
 بن هله دیوانه اولدم آغلام یعقوب کبی
 سن کوزلدر یار شاه منلی کطامطیر
 قانمکه احسانه کلدم ای کوزل درویش کبی
 ایسترم منک زکاتین هم فقیرم هم غریب
 بن هله دیوانه اولدم ای کوزل درویش کبی

KRONOGRAM SMRTI FATIME

تاریخ ممات فاطمه بنت حسن الجاوشی عن وقف بالا :
 دلا دنیا دنیدر هر ضیافه
 سنی طیران ایدر کوه قاف
 وفات سیره ز نذر فان دنیا
 نیجه سمین تنی ویرمش نقاف
 بود فضه فاطمه شمس النظار
 مددن جلدی آفی انکساف
 مکان اولمز جریان اول شاه زیرا
 که عینی الحور ایدی کلوز خلاص
 نظیرین کور محدر عینی دنیا
 صداسی حسن دارمش خلق قاف
 شهادت مشربتن نوشی المکرده
 هم خلق جریان داری لراف
 مقام جنة المأوی ده اولسون
 کرفقار اولسون اخرا ده خوفه
 اوسرد اندام او معناده هوری
 غریب اولسون خدایا فضل و نطفه
 رخ مهتابی چشم زنبی
 نظاره آلماسون داری نقاف
 عزیز اولدی بو مخلص دبدی تاریخ
 قمر کبی سر میج داری منسوف
 فی ربیع الاول سنه ۱۱۴۵

PJESMA O KADIJAMA

مختصر الفقیہ

قاضی یہ نہ حاجت علم و کمالات کتابت
 انیون ورد خان بر شی الہم اسرار کفایت
 الکلام واسع صوف الہم بدار و دستار
 قضاة زمانہ بودہ سعدی علامت
 غلامانی اولوب قاقم و سموری کیرہ
 تکلیف اولنور هرزه دارہ صدارت
 تفسیر و حدیث علم اصول الہم کلام
 جاہل بنجہ اولور چراغہ غلام شریعت
 شرع نبوی خدمتی نا اہلہ ویرلدی
 شے اتیمہ لم مختصہ کلدی قیامت

PJESMA O DUHANU

دخان برد و دستپاخی در دینی اول سیاه ایلم
 ضرر در دین اسلام مبدی کار بر یولدر
 هرام بدعتی شاهد انگون در بود قطار
 دلیل عقل کافیدر انک دفعی هنر اولدر
 مدرسی مفتیلر مشربی بوعامه صاب ساز ایلم
 بود در ان مشرب و غواشی دلیل جاهلان اولدر
 نیز فحاصی بود دخل قو بر سوزد خلق طعن ایلم
 احبا اکثری شدی بیلور عین حلال اولدر

SUMMARY

HÄĞĞ MUSTAFÄ MUHLISİ AL-BOSNAWI

Häğğ Mustafä Muhlisi al-Bosnawi, a poet and traveller, occupies by his work and erudition a special place among the writers of Bosnia and Herzegovina who wrote in the Near-eastern languages. He was born at the beginning of the XVIIIth century in Gornji Vakuf. He was a *kādī* by profession, and he worked in several towns of Bosnia and Herzegovina. As a *kādī* of Sarajevo he participated in the battle of Banja Luka on August 4th, 1737, and was a member of the Committee for the exchange of prisoners of war as well as of the border negotiating committee between Turkey and Austria in 1739. In the year 1161/1748 he left Agriboz (Greece) to perform häğğ describing the route in a poem of 888 verses in Turkish. Well-known is also his poem-eulogy to Hekim oğlu Ali-paşa, consisting of 27 verses and glorifying his heroic victory over the Austrians at Banja Luka. In addition to these, two other so far unknown lyrical poems are published here, namely a love poem of 19 verses and a chronogram written on the occasion of death of a girl called Fatima from Gornji Vakuf, consisting of 10 verses, further a short satire on kadis 5 verses long, as well as the poem on harmfulness of tobacco in 4 verses.

In the poem on his journey to häğğ he described his route from the starting point, Istanbul, via Cairo to Mecca and the way back through Medina and Damascus to Istanbul. He described 104 resting places (*manzil*) with comments on bedouins, merchants

NEVENA KRSTIĆ

ZAJEDNIČKI MOTIVI U HILJADU I JEDNOJ NOĆI I U VUKOVOJ ZBIRCI NARODNIH PRIPOVEDAKA I PESAMA

Kao i u Evropi i u nas se pri pomenu najpoznatije arapske zbirke priča 1001 noći stvara predstava o jednom velikom zborniku priča u kome se pojavljuju razna natprirodna bića, doživljavaju neobične pustolovine i dešavaju čudesne stvari. Ovakva predstava o ovom zborniku stvorena je još u XVIII veku posle prvog evropskog Gallandovog francuskog prevoda nekih arapskih priča iz do tada nepoznate zbirke, a naročito zahvaljujući popularnosti nekih od tih priča — priče o Aladinu, priče o Ali Babi i priča o Sindbādu Moreplovcu.¹ Međutim ovakva predstava o 1001 noći nije sasvim ispravna u prvom redu zato što jedina dva potpuna izdanja 1001 noći, koja se smatraju

¹ Jean Antoine Galland (1646—1715) je u periodu od 1704—1713. godine objavio u Parizu dvanaest knjižica priča prevedenih iz 1001 noći, i to onim redosledom kojim ih je nalazio. Rukopis kojim se poslužio je iz XV veka, sadrži jednu četvrtinu celog zbornika (282 noći) i predstavlja jedan od najstarijih rukopisa 1001 noći (pored fragmenta 1001 noći iz IX veka koji je otkrila N. Abbott i rukopisa iz XIII ili XIV veka, koji je otkrio H. Ritter, za koji se pretpostavlja da predstavlja verziju 1001 noći, iako se to nigde u rukopisu ne pominje). Od četiri toma njegovog rukopisa do danas su se sačuvala tri, a od ta tri Galland je načinio sedam knjižica svoga prevoda. Od dvadeset i jedne priče Gallandovog prevoda, devet je prevedeno iz njegovog rukopisa, dok su ostale prevedene iz drugih izvora. Od ovih, priča o Sindbādu, priča o Gānimu i priča o konju od abonosa nalaze se u tzv. Zotenbergovoj egipatskoj recenziji 1001

noći (vid. nap. 2); priča o probuđenom spavaču se ne nalazi u njoj, ali se nalazi u nekim rukopisima priče o (Omar b. an-Nu'mānu, kao umetnuta priča; priču o Hudadādu i priču o Zaīn al-Asnām je Gallandov izdavač objavio zajedno sa Gallandovim prevodom, ali je njih preveo Pétis de la Croix, a priču o Aladinu i čarobnoj lampi, priču o halifinim noćnim avanturama, priču o Ali Babi, priču o Ali Havadži, priču o Ahmedu i vili Peri Banu, priču o zavirljivim sestrama kao i priču o konju od abonosa Galland je čuo od jednog Maronita iz Alepa, Hāne, i najverovatnije ih je zapisao, ali se njegov autograf nije sačuvala, a rukopisi nekih od ovih priča do danas nisu pronađeni. Mnogi evropski prevodioci 1001 noći koji su prevodili sa bulačkog ili drugog kalkutskog izdanja gotovo redovno su unosili i ove Gallandove priče, po kojima je 1001 noć najpopularnija.

najautentičnijim (kritičko izdanje 1001 noći još uvek ne postoji),² uopšte ne sadrže priče o Aladinu i Ali Babi; na osnovu njih 1001 noć je mnogo manje zbirka bajki a mnogo više zbirka priča u kojima dominira ljubavna tematika.

Neosporna je činjenica da je 1001 noć, od trenutka kada se u Evropi pojavio njen prvi prevod pa sve do danas, uvek izazivala veliko interesovanje čitalaca i naučnika. O toj njenoj popularnosti najbolje govore mnogobrojni prevodi čitave zbirke ili njenih pojedinih priča na gotovo sve evropske jezike³ i veoma obimna naučna literatura. Formulisan je čitav niz teorija o vremenu i mestu nastanka zbirke, onakve kakva je zabeležena, o različitim fazama kroz koje je prošla⁴ i činjeni su pokušaji da se ona svestrano osvetli. Tako je, na primer, poznati danski orijentalista J. Oestrup ispitivao poreklo pojedinih priča iz 1001 noći i strane elemente u njima,⁵ O. Rescher je pokušao da na osnovu čitave zbirke rekonstruiše sliku života i shvatanja islamskog istoka,⁶ folklorista E. Cosquin je istraživao okvirnu priču 1001 noći i dokazao njeno indijsko poreklo,⁷ G. E. von Grünebaum je utvrdio grčke elemente u njoj,⁸ N. Elisseeff je obradio njene teme i motive,⁹ E. Littmann je izvršio klasifikaciju pripo-

² Prva arapska izdanja 1001 noći pojavljivala su se ovim redom:

1. Prvo kalkutsko izdanje u dva toma iz 1814/1818. godine,

2. Bulačko izdanje u dva toma iz 1835. godine,

3. Drugo kalkutsko izdanje u četiri toma iz 1839—1842. god.

4. Breslavsko izdanje u dvanaest tomova koji su objavljeni između 1825—1843.

Prvo kalkutsko izdanje sadrži samo dve stotine noći i priču o Sindbādu Moreplovcu. Sledeća dva izdanja, bulačko i drugo kalkutsko, razlikuju se samo neznatno u prvih dve stotine noći, sačinjena su krajem XVIII veka, prilično vremena nakon poslednje priče koja je priključena zbirci, sadrže kompletan tekst 1001 noći i čine tzv. *Zotenbergovu egipatsku recenziju*. Breslavsko izdanje, koje se, navodno, bazira na tuniskom rukopisu koji ne postoji, predstavlja više kompilaciju priča preuzetih iz raznih izvora.

³ Na francuski, engleski, nemački i danski 1001 noć je prevedena i više puta. Pored Gallanda 1001 noć su na francuski još prevodili von Hammer-Trebutien (1828) i Mardrus (1899—1904); na engleski Jonathan Scott (1811), Torens (1839), Lane (1839—1841), Payne (1882—1844), Burton

(1885, i suplement 1886—1888); na nemački von Hammer-Trebutien (1823), Habicht (1825), Weil (1837—1841), Henning (1895—1899), Littmann (1921—1928), njegov prevod je doživeo još tri izdanja 1953, 1954, i 1960. god.; na danski Rasmussen 1824 i Oestrup 1927—1928; Salje na ruski 1930 a Gabrieli na italijanski 1940.

⁴ Vid.: »Bin bir gece. Alf layla va layla.« *Islām Ansiklopedisi* 2. cilt; M. A. Salje, »Knjiga 1001 noći«, *Hiljadu i jedna noć*, sv. 1, Prosveta, Beograd 1949, str. XXV—LXVIII.

⁵ J. Oestrup, »Alf Laila wa Laila«, *Enzyklopædie des Islam*, bd. 1, Leiden, 1913, str. 265—269.

⁶ O. Rescher, »Studien über den Inhalt von 1001 Nacht«, *Der Islam*, Bd. IX, Heft 1, 1918. str. 1—94.

⁷ Emmanuel Cosquin, »Le Prologue-cadre des Mille et Une Nuits«. U: Emmanuel Cosquin, *Etudes folkloriques*. Paris, 1922. str. 265—347.

⁸ G. E. von Grünebaum, »Schöpferische Entlehnung: Griechenland in Tausendundeiner Nacht.« U: G. E. von Grünebaum, *Der Islam im Mittelalter*. Artemis Verlag, Zürich und Stuttgart, 1963. str. 376—405.

⁹ Nikita Elisseeff, *Themes et motifs des Mille et une Nuits; essai de classification*. Institut Français de Damas, Beyrouth, 1949.

vedne građe 1001 noći,¹⁰ a u posljednje vreme posebnu pažnju je na sebe skrenula literarna studija priča 1001 noći koju je napisala M. I. Gerhardt.¹¹

Kada već govorimo o interesovanju Evropljana za zbirku 1001 noć, moramo da istaknemo i to da je ona u doba romantizma uticala na pojačano interesovanje za Istok i da je u stvaralaštvu čitavog niza evropskih književnika toga vremena, pa i u stvaralaštvu velikana evropske i svetske književnosti, Goethea, vidljiv njen uticaj.¹² Isto tako, ne možemo a da ne pomenemo i jednu paradoksalnu činjenicu da u arapskom svetu, osim doktorske disertacije Suhair al-Qalamāvi o 1001 noći¹³ i rada Fārūq Sa'da o uticajima 1001 noći na arapsku književnost, muziku, likovne umetnosti, radio i televiziju¹⁴ nema ozbiljnijih pokušaja da se ovom klasičnom delu arapske narodne književnosti posveti pažnja koju ono zaslužuje.

I u nas postoje mnogobrojni popularni prevodi pojedinih priča iz 1001 noći, te izbori iz njenih priča,¹⁵ pa i kompletan prevod 1001 noći, istina ne direktan sa arapskog nego sa ruskog Saljeovog prevoda,¹⁶ a još su V. Jagić, J. Polivka i T. Maretić zapazili da su neki motivi u našim narodnim pripovetkama i pesmama slični nekim motivima u 1001 noći.¹⁷ Međutim, osim ovih uzgrednih napomena, jednog kraćeg osvrta J. Prodanovića na sličnost dve naše narodne pesme sa pričama iz 1001 noći,¹⁸ kraćeg rada H. Polenakovića o slič-

¹⁰ Enno Littmann, »Zur Entstehung und Geschichte von Tausendundeiner Nacht«. *Die Erzählungen aus Tausendundein Nächten*. Bd. VI, Insel-Verlag, Wiesbaden, 1953. str. 655—738.

¹¹ Mia I. Gerhardt, *The art of story-telling. A literary study of the Thousand and One Nights*. E. J. Brill, Leiden, 1963.

¹² Vid.: Katharina Mommsen, *Goethe und 1001 Nacht*. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, 1960.

¹³ Suhair al-Qalamāvi, *Alf laila va laila*. Dar al-ma'arif bi Mišr, al-Qāhira, 1966.

¹⁴ Fārūq Sa'd, *Min vahy Alf laila va laila*. Maktaba al-ahlija, Bajrūt, 1962.

¹⁵ *Arabljanske pripovetke iz »1001 noći«*. S francuskog preveo: Stanislav Vinaver. Matica Srpska, Novi Sad, 1950. Prevodilac se poslužio Mardrusovim francuskim prevodom 1001 noći koji je, kao i Gallandov, prilično slobodan, ali literarno veoma uspeo. Vinaverov prevod ponovo je objavljen 1964 godine u izdanju »Nolita«; *Tisuću i jedna noć*. Izbor. Preveo s arapskog i protumačio: A-

lija Bejtlić, Novo pokolenje, Zagreb, 1951; *Šeherezada priča*. Preveo s arapskog jezika: Besim Korkut. Svjetlost, Sarajevo, 1955; *Arabljanske ljubavne priče*. Preveo sa arapskog: Besim Korkut, Veselin Masleša, Sarajevo, 1960. Pored ova dva izbora, u prevodu B. Korkuta, razne izdavačke kuće objavile su i pojedine priče iz 1001 noći.

¹⁶ *Hiljadu i jedna noć*. S ruskog preveo: Marko Vidojković. Sv. 1—8, Prosveta, Beograd, 1949—1954.

¹⁷ V. Jagić, *Historija književnosti naroda hrvatskoga i srpskoga*. Knj. I, Staro doba, Zagreb, 1867. str. 107—109; Đ. Polivka, »Ali Baba i četrdeset razbojnika. Prilog komparativnome izučavanju narodnih pripovijedaka«. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, knj. XII. sv. 1, str. 1—48; Tomo Maretić, *Naša narodna epika*. Nolit, Beograd, 1966, napomena na str. 52; napomena na str. 254. i str. 273.

¹⁸ Jaša M. Prodanović, »Dve srpske narodne pesme« i »Hiljada i jedna noć«. U: Jaša Prodanović, *Naša narodna književnost*. Srpska književna zadruga, Beograd, 1932, str. 208—216.

nosti dve makedonske narodne priče sa nekim pričama iz 1001 noći¹⁹ i priloga F. Bajraktarevića u vezi sa pomenom Dubrovčana u 1061 noći,²⁰ u našoj naučnoj literaturi teško da se može još bilo šta naći, pa se stiče utisak da je 1001 noć ostala gotovo nezapažena od strane naših arabista, komparativista i folklorista. Zato smo smatrali da će pokušaj da se utvrde zajednički motivi u 1001 noći i u Vukovoj zbirci narodnih pripovedaka i pesama, i bez upuštanja u istraživanje eventualnih uticaja, predstavljati doprinos na ovom polju. Iz istih razloga činilo nam se neophodnim da se prethodno osvrnemo i na neke probleme 1001 noći: na istoriju njenog nastanka i njeno poreklo, na raznolikost njene pripovedne građe, na njenu specifičnost u odnosu na druga dela narodne književnosti i njenu sličnost s njima i na uticaj sredine, prvenstveno gradskog života i islama koji dominiraju čitavim zbornikom.

Kao osnovni tekst zbirke 1001 noći, poslužilo nam je bulačko izdanje iz 1835. godine.²¹ Da bi rad bio pristupačan i onima koji ne znaju arapski jezik, koristili smo se i Vidojkovićevim prevodom zbirke sa ruskog Saljeovog prevoda, koji je rađen na osnovu kalkuskog izdanja 1001 noći. S obzirom na to da se u sadržaju Vidojkovićevog prevoda ne nalaze naslovi svih priča, iako priče u tekstu prevoda postoje, kao i zbog nepotpunih naslova mnogih priča, smatrali smo da je potrebno da na samom početku damo potpune naslove svih priča iz 1001 noći.

Što se tiče Vukove zbirke pripovedaka i pesama, koristili smo se četvrtim državnim izdanjem srpskih narodnih pripovedaka iz 1937. godine i knjigama narodnih pesama koje je Vuk objavio za života (sve četiri knjige), u izdanju beogradske »Prosvete« iz 1953. godine.²²

¹⁹ H. Polenaković, »Iljada i edna noć i našite narodni umotvorbi«. *Makedonski jazik*. Bilten na katedrata za južnoslovenski jazici pri Filozofskiot fakultet vo Skopje, God. II, br. 5. 1951, str. 1—12.

²⁰ Fehim Barjaktarević, »Dubrovčani i Zadrani« u »Hiljadu i jednoj noći«. *Istorijski časopis*, Organ Istorijskog instituta SAN, knj. V, god. 1954—1955, str. 155—165.

²¹ *Alf laila va laila*. The book of a Thousand and one night reprinted

on an original copy of the Bulaq edition of 1252 A. H. (*Alf layla va layla*. At-tab'a al-ülâ. Muqâbala va taşhîh aş-şayḥ Muhammad Qitta al-Aduvî. Maktaba al-mutanna, Bagdâd, s.a.).

²² Vuk St. Karadžić, *Srpske narodne pripovijetke*. Četvrto državno izdanje, Beograd, 1937; (u Pregledu zajedničkih motiva NPR); Vuk Stef. Karadžić, *Srpske narodne pjesme*, knj. I, II, III, IV, Prosveta, Beograd, 1958. (u Pregledu zajedničkih motiva NPE).

PUTOPISNI NASLOVI PRIČA HILJADU I JEDNE NOĆI

0. Priča o caru Šehrijāru i njegovom bratu	0*	
a. Priča prvog šejha	1	
1. Priča o trgovcu i duhu	1	
a. Priča prvog šejha	1	
b. Priča drugog šejha	2	
c. Priča trećeg šejha	3	
2. Priča o ribaru i duhu	3	
a. Priča o veziru cara Junāna	4	
aa. Priča o caru as-Sindbādu	5	
ab. Priča o podmuklom veziru	5	
b. Priča okamenjena mladića	7	
3. Priča o nosaču i tri gospođe	9	
a. Priča prvog monaha-prosjaka	11	
b. Priča drugog monaha-prosjaka	12	
ba. Priča o zavirljivcu i o čoveku koji je izazivao zavist	13	
c. Priča trećeg monaha-prosjaka	14	
d. Priča najstarije gospođe	16	
e. Priča gospođe vratarke	17	
4. Priča o tri jabuke	19	18
a. Priča o vezirima Nūruddīnu i Šemsuddīnu	20	19
5. Priča o grbavku	25	24
a. Hrišćaninova priča	25	
b. Nadzornikova priča	27	
c. Priča vidara Jevrejina	28	27
d. Krojačeva priča	29	28
da. Berberinova priča	31	30
daa. Priča o prvom berberinovom bratu	31	30
dab. Priča o drugom berberinovom bratu	31	
dac. Priča o trećem berberinovom bratu	32	31
dad. Priča o četvrtom berberinovom bratu	32	31
dae. Priča o petom berberinovom bratu	32	31
daf. Priča o šestom berberinovom bratu	33	32
6. Priča o Nūruddīn 'Aliju i Enīsi al-Džalīs	34	32
7. Priča o Gānim ibn Aijūbu, rastrojenom robu ljubavi	38	
a. Priča evnuha Buhaita	39	
b. Priča evnuha Kofūra	39	
8. Priča o caru 'Omar ibn an-Nu'mānu i njegovim sinovima Šārkanu i Dau' al-Makānu i o čudima i neobičnim događajima koji su im se desili	45	44
a. Priča o Tādž al-Mulūku i princezi Dunji	107	
aa. Priča o 'Azīzu i 'Azīzi	113	
b. Priča o čoveku koji je jeo hašiš	142	
c. Priča o beduinu Hammādu	144	
9. Priča o životinjama i čoveku	146	

* Prva kolona daje broj noći u kojoj priča počinje u Vidojkovićevom prevodu 1001 noći a druga broj noći u bulačkom izdanju 1001 noći.

10. Priča o isposniku i golubovima	148	147
11. Priča o pobožnom pastiru	148	
12. Priča o vodenoj ptici i kornjači	148	
13. Priča o vuku i lisici	148	
a. Priča o sokolu i jarebici	149	
14. Priča o mišu i lasici	150	
15. Priča o gavranu i mačku	150	
16. Priča o lisici i gavranu	150	
a. Priča o buvi i mišu	150	
b. Priča o sokolu i ptici grabljivici	152	
c. Priča o vrapcu i orlu	152	
17. Priča o ježu i golubu grivašu	152	
a. Priča o trgovcu i dvojici zločinaca	152	
18. Priča o lopovu sa majmunom	152	
a. Priča o glupom tkaču	152	
19. Priča o paunu i vrapcu	152	
20. Priča o 'Alī ibn Bakkāru i Šams an-Nahār	153	
21. Priča o Qamar az-Zamānu	170	
a. Priča o Ni'ni ibn ar-Rabī'i i njegovoj robinji Nu'um	237	
22. Priča o 'Alā ad-Dīnu Abū aš-Šamātu	249	
23. Priča o Ḥātim aṭ-Ṭā'iju	270	269
24. Priča o Ma'nu ibn Zā'idi	271	270
25. Priča o Ma'nu ib Zā'idi i beduinu	272	271
26. Priča o gradu Lebta	272	271
27. Priča o Hišām ibn 'Abd al-Maliku i mladom beduinu	273	272
28. Priča o Ibrāhīm ibn al-Mahdīju	273	272
29. Priča o 'Abdullāh ibn Abī Qilābi i gradu na stubovima, Irēmu	276	275
30. Priča o Ishāq al-Mauṣiliju	279	
31. Priča o čistaču klanice i otmenoj ženi	282	
32. Priča o Hārūn ar-Rašīdu i lažnome halifi	285	
33. Priča o 'Aliju Persijancu	294	
34. Priča o Hārūn ar-Rašīdu, robinji i kadiji Abū Jūsufu	296	
35. Priča o Hālid ibn 'Abdullāhu i ljubavniku koji se pretvarao da je lopov	297	
36. Priča o plemenitosti Dža'fara Barmakīja prema prodavcu boba	299	
37. Priča o Abū Muḥammadu Lenštini	299	
38. Priča o velikodušnosti Jaḥjā bin Hālida Barmakīja prema Manšūru	305	
39. Priča o velikodušnosti Jaḥjāa prema krivotvoritelju pisma	306	307
40. Priča o halifi al-Ma'mūnu i stranom učenjaku	307	
41. Priča o 'Alī Šāru i Zumurrud	308	
42. Priča o Džubair ibn 'Umairu i Budūri	327	
43. Priča o čoveku iz Jemena i njegovih šest robinja	334	
44. Priča o Hārūn ar-Rašīdu, robinji i Abū Nu'vasu	338	
45. Priča o čoveku koji je izgubio zlatni tanjir iz kojeg je jeo zajedno sa psima	340	
46. Priča o varalici iz Aleksandrije i valiji	341	

47. Priča o al-Malik an-Nāširu i trojici valija	342
a. Priča kairskog valije	343
b. Priča bulačkog valije	343
c. Priča starokairskog valije	344
48. Priča o menjaču i kradljivcu	344
49. Priča o valiji iz Qūsa i varalici	345
50. Priča o Ibrāhīm ibn al-Mahdīju i trgovcu	346
51. Priča o ženi koja je dala milostinju siromahu	347
52. Priča o pobožnom Israelićaninu	348
53. Priča o Abū Ḥassān az-Zijādīju i čoveku iz Horasana	349
54. Priča o siromahu i njegovim prijateljima u nevolji	351
55. Priča o bogatašu koji je postao siromah i opet postao bogat	351
56. Priča o halifi al-Mutavakkilu i robinji Maḥbūbi	352
57. Priča o Vardānu kasapinu i ženi sa medvedom	353
58. Priča o princezi i majmunu	355
59. Priča o konju od abonosa	357
60. Priča o Uns al-Vudžūd i al-Vardi fil-Akmām	371
61. Priča o Abū Nuvāsu, trojici mladića i halifi	381
62. Priča o ʿAbdullāh ibn Maʿmaru i čoveku iz Basre sa robinjom	383
63. Priča o ljubavnicima iz plemena ʿUzra	383
64. Priča o veziru iz Jemena i njegovom mladom bratu	384
65. Priča o ljubavnicima u školi	384
66. Priča o al-Mutalammisu i njegovoj ženi Umaimi	385
67. Priča o halifi Hārūn ar-Rašīdu i gospođi Zubaidi koja se kupala	385
68. Priča o Hārūn ar-Rašīdu i trojici pesnika	386
69. Priča o Muṣʿab ibn az-Zubairu i ʿAīši bint Talḥa	386
70. Stihovi Abū al-Asvada o njegovoj robinji	387
71. Priča o Hārūn ar-Rašīdu i dve robinje	387
72. Priča o Hārūn ar-Rašīdu i tri robinje	387
73. Priča o vodeničaru i njegovoj ženi	387
74. Priča o budali i kradljivcu	388
75. Priča o kadiji Abū Jūsufu i gospođi Zubaidi	388
76. Priča o halifi al-Hākimu i trgovcu	389
77. Priča o caru Kisri Anūšarvānu i mladoj seljanki	389
78. Priča o vodonoši i zlatarevoj ženi	390
79. Priča o Ḥusravu i Šīrīni i ribaru	391
80. Priča o Jahjā ibn Hālidu Barmakīju i siromahu	391
81. Priča o Muhammadu al-Amīnu i Džaʿfar ibn Mūsāu	392
82. Priča o sinovima Jahje ibn Hālida i Saʿīd ibn Sālīmu Bāhilīju	392
83. Priča o ženinom lukavstvu prema mužu	393
84. Priča o pobožnoj Israelićanki i dvojici grešnih staraca	394
85. Priča o Džaʿfaru Barmakīju i starom beduinu	394
86. Priča o halifi ʿOmar ibn al-Ḥaṭṭabu i mladom beduinu	395
87. Priča o halifi al-Maʿmūnu i piramidama	397
88. Priča o kradljivcu i trgovcu	398
89. Priča o Masrūru i Ibn al-Qāribīju	399

90. Priča o pobožnom careviću	401
91. Priča o učitelju koji se zaljubio po čuvenju	402
92. Priča o maloumnom učitelju	403
93. Priča o učitelju koji nije znao ni da čita ni da piše	403
94. Priča o caru i čestitoj ženi	404
95. 'Abdurrahmānov opis ptice ruh	404
96. Priča o 'Ādī ibn Zaidu i princezi Hindi	405
97. Priča o Di'bil al-Ḥuzā'iju, gospođi i Muslim ibn al-Valīdu	407
98. Priča o Ishāqu iz Mosula i trgovcu	407
99. Priča o troje nesrećnih ljubavnika	409
100. Priča o ljubavnicima iz plemena Ṭā'iji	410
101. Priča o zaljubljenom koji je poludeo	411
102. Priča o igumanu koji je postao musliman	412
103. Priča o ljubavi Abū 'Isāe prema Qurrat al-'Ain	414
104. Priča o al-Amīnu i njegovom striću Ibrahīm ibn al-Mahdiju	418
105. Priča o halifi al-Mutavakkilu i al-Faṭḥ ibn Ḥākānu	419
106. Priča o raspravi o vrlinama polova	419
107. Priča o Abū Suvaidu i lepoj starici	423
108. Priča o emiru 'Alī bin Muḥammadu i robinji Mu'nis	424
109. Priča o dve žene i njihovim ljubavnicima	424
110. Priča o trgovcu 'Aliju iz Kaira	424
111. Priča o hadžiji i starici	434
112. Priča o robinji Tavaddud	436
113. Priča o anđelu smrti pred bogatim carem i pred pobožnim čovekom	462
114. Priča o anđelu smrti pred bogatim carem	462
115. Priča o anđelu smrti i caru dece Israilove	463
116. Priča o Iskandaru Zu al-Qarnainu i zadovoljnom caru	464
117. Priča o pravednom caru Anūšarvānu	465
118. Priča o Jevrejину sudiji i njegovoj pobožnoj ženi	465
119. Priča o brodolomnici	466
120. Priča o pobožnom crnom robu	467
121. Priča o pobožnom čoveku među decom Israilovom	468
122. Priča o Ḥadždžādžu i pobožnom čoveku	470
123. Priča o kovaču koji je mogao da dotiče vatru	471
124. Priča o pobožnom Israelićaninu i oblaku	473
125. Priča o junaku muslimanu i hrišćanki	474
126. Priča o princezi hrišćanki i muslimanu	477
127. Priča o proroku i božanskoj pravdi	478
128. Priča o vozaru preko Nila i svecu	479
129. Priča o pobožnom Israelićaninu, koji je ponovo našao svoju ženu i decu	479
130. Priča o Abū al-Ḥasanu ad-Darrādžu i Abū Dža'faru gubavcu	481
131. Priča o zmijskoj carici	482
a. Bulūqijine aventure	486
b. Priča o Džānšāhu	499

132.	Priča o Sindbādu Moreplovca	536
	a. Prvo putovanje Sindbāda Moreplovca	538
	b. Drugo putovanje Sindbāda Moreplovca	543
	c. Treće putovanje Sindbāda Moreplovca	546
	d. Četvrto putovanje Sindbāda Moreplovca	550
	e. Peto putovanje Sindbāda Moreplovca	556
	f. Šesto putovanje Sindbāda Moreplovca	559
	g. Sedmo putovanje Sindbāda Moreplovca	563
133.	Priča o Bronzanom gradu	566
134.	Priča o ženskoj podmuklosti ili o caru, njegovom sinu njegovoj ljubimici i sedmorici vezira	578
	a. Priča o caru i ženi njegova vezira	578
	b. Priča o trgovcu i papagaju	579
	c. Priča o valjaru i njegovom sinu	579
	d. Priča o nitkovu i nevinoj ženi	580
	e. Priča o škrcu i dve pogačice	580
	f. Priča o ženi i njena dva ljubavnika	581
	g. Priča o careviću i gulu	581
	h. Priča o kaplji meda	582
	i. Priča o ženi koja je naterala muža da prosejava prašinu	582
	j. Priča o čudotvornom izvoru	582
	k. Priča o vezirovom sinu i ženi podvornika hamama	583
	l. Priča o ženi koja je htela da prevari svoga muža	584
	m. Priča o zlataru i pevačici iz Kašmira	586
	n. Priča o čoveku koji se više nikad nije nasmejao u životu	587
	o. Priča o careviću i trgovčevoj ženi	591
	p. Priča o sluzi koji se pretvarao da razume govor ptica	592
	q. Priča o ženi i njenih pet prosaca	593
	r. Priča o tri želje	596
	s. Priča o izgubljenom đerdanu	596
	t. Priča o dva goluba	597
	u. Priča o careviću Bahrāmu i princezi ad-Datmi	597
	v. Priča o starici i trgovčevom sinu	598
	w. Priča o careviću i duhovoj dragani	602
	x. Priča o trgovcu sandalovine i lupežu	603
	y. Priča o razvratniku i trogodišnjem detetu	603
	z. Priča o izgubljenoj kesi novca	605
135.	Priča o Džaudaru i njegovoj braći	606
136.	Priča o 'Adžibu i Garību	624
137.	Priča o 'Utbi i Raiji	680
138.	Priča o Hindi, an-Nu'mānovoj kćeri i al-Ḥadždžādžu	682
139.	Priča o Huzaimi ibn Bišru i 'Ikrimi al-Faijādu	683
140.	Priča o pisaru Jūnusu i Valīd ibn Sahlu	684
141.	Priča o Hārūn ar-Rašīdu i beduinki	685
142.	Priča o al-Asma'iju i tri devojke iz Basre	686
143.	Priča o Ibrāhīmu al-Mauṣiliju i đavolu	687
144.	Priča o ljubavnicima iz plemena 'Uzra	688

145. Priča o beduinu i njegovoj vernoj ženi	691
146. Priča o ljubavnicima iz Basre	693
147. Priča o Iṣḥāqu al-Mauṣiliji i đavolu	695
148. Priča o ljubavnicima iz Medine	696
149. Priča o al-Malik an-Nāširu i njegovom veziru	696
150. Priča o vragolijama lukave Dalīle	698
151. Pustolovine ʿAlī Zaibaqa iz Kaira	708
152. Priča o Ardaširu i Ḥajāt an-Nufūs	719
153. Priča o morskoj ženi Džulanāri i njenom sinu caru Badr Bāsimu Persijskom	739
154. Priča o caru Muḥammad ibn Sabāʾiku i trgovcu Ḥasanu	756
a. Priča o careviću Saif al-Mulūku i princezi Badiʿat al-Džamāl	758
155. Priča o zlataru Ḥasanu iz Basre	779
156. Priča o ribaru Ḥalīfi	831
157. Priča o Masrūru i Zain al-Mavāṣif	845
158. Priča o Nūruddīnu i Marjami Pojasarki	863
159. Priča o čoveku iz Gornjeg Egipta i njegovoj Frankinji	894
160. Priča o mladiću iz Bagdada i njegovoj robinji	896
161. Priča o caru Džalīʾadu i njegovom sinu Vird Ḥānu	899
a. Priča o mački i mišu	900
b. Priča o pobožnom čoveku i ibriku	902
c. Priča o ribama i raku	903
d. Priča o gavranu i zmiji	903
e. Priča o divljem magarcu i šakalu	904
f. Priča o nepravničnome caru i careviću hodočasniku	905
g. Priča o gavranu i sokolu	906
h. Priča o odgajivaću zmija	907
i. Priča o pauku i vetru	908
j. Priča o dva cara	909
k. Priča o slepcu i bogalju	910
l. Priča o glupom ribaru	918
m. Priča o mladiću i kradljivcima	918
n. Priča o čoveku i njegovoj ženi	919
o. Priča o trgovcu i kradljivcima	920
p. Priča o šakalu i vuku	921
q. Priča o pastiru i kradljivcu	921
r. Priča o jarebici i kornjači	924
162. Priča o Abū Kīru i Abū Sīru	930
163. Priča o ʿAbdullāhu Zemaljskom i ʿAbdullāhu Morskom	940
164. Priča o Hārūn ar-Rašīdu i Abū Ḥasanu, trgovcu iz Omana	946
165. Priča o Ibrāhīmu i Džamīli	952
166. Priča o Abū al-Ḥasanu iz Horasana	959
167. Priča o Qamar az-Zamānu i njegovoj dragani	963
168. Priča o ʿAbdullāh ibn Fāḍilu i njegovoj braći	978
169. Priča o Maʿrūfu Krpi	989
O. Okvirna priča, kraj	1001

HILJADU I JEDNA NOĆ I NJENE OSOBENOSTI

Prve podatke o zbirci 1001 noć daju dvojica arapskih pisaca iz X veka, istoričar al-Mas'ūdī²³ i bibliograf Ibn an-Nadīm.²⁴ Oni navode da je u njihovo vreme u Bagdadu postojao arapski prevod persijske zbirke priča, *Hezār Efsāne* (Hiljadu priča), koja je u narodu bila poznata kao *Hiljadu noći* ili *Hiljadu i jedna noć*. Na osnovu toga, kao i na osnovu do danas najstarijeg pronađenog rukopisa 1001 noći iz IX veka,²⁵ može se pretpostaviti da je ova zbirka prevedena na arapski jezik još u VIII veku, i da se iz nje, kasnije, razvila zbirka priča koja je do nas doprla kao 1001 noć.

Tokom vremena ovaj zbornik priča je menjan, dopunjavan, skraćivan i prilagođavan ukusu vremena. Prvobitne persijsko-indijske priče pretrpele su velike izmene ili su sasvim zamenjene pričama koje su nastale u Bagdadu i Kairu. Dobru ilustraciju o načinu na koji je ovaj zbornik dopunjavan daje, takođe, Ibn an-Nadīm. On priča da je u njegovo vreme neki Abū 'Abdullāh b. 'Abdūs al-Džahšijāri name-ravao da sastavi zbornik od hiljadu arapskih, persijskih, grčkih i drugih priča, ali je sakupio samo 480, jer ga je smrt u poslu prekinula.²⁶ Vrlo je verovatno da je bilo još ljudi koji su sastavljali slične zbirke. Moguće je, takođe, da je jedna od takvih zbirki koje su bile povezane okvirnom pričom o Šehrazādi bila naročito popularna u narodu, da je u narodu menjana i u takvom izmenjenom obliku kasnije opet zabeležena.

U vezi sa etapama razvoja 1001 noći biće dovoljno da pomenemo dva mišljenja. Prvo je D. B. Macdonalda koji razlikuje pet etapa kroz koje je prošla 1001 noć od persijskog originala do konačne arapske verzije koja je zabeležena. Po njemu prva etapa je persijski original *Hezār Efsāne*, druga, arapski prevod *Hezār Efsāne*, treća, ona u kojoj su umetnute nove priče u okvirnu priču *Hezar Efsane*, četvrta 1001 noć iz vremena poslednjih Fatimida (XII vek), čiju popularnost pominje egipatski istoričar al-Qurtī, i najzad, peta etapa je redakcija Gallandovog rukopisa koja se, po Macdonaldu, prilično razlikuje od prethodnih, a koja je najbliža poznatim redakcijama 1001 noći.²⁷

Nešto drugačiji su zaključci Nabie Abbott. Prema njoj, prvu etapu čini arapski prevod *Hezār Efsāne* koji je, smatra N. Abbott, postojao još u VIII veku i koji se, možda, zvao *Alf Hurāfa*; drugu etapu predstavlja islamizirani oblik ovog prevoda pod naslovom *Hiljadu noći*; treća etapa je verzija 1001 noći iz IX veka, sastavljena od persijskih i arapskih priča, četvrta, zbirka *Alf Samar* al-Džahšijārija iz

²³ Maçoudi, *Les Praires d'Or*. Texte et trad. par Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris, 1861—1877. Bd. IV, str. 89/90.

²⁴ Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist* Ausgabe von G. Flügel Leipzig, 1871—1872, Bd. I, str. 304.

²⁵ Nabia Abbott, »A ninth-century fragment of the Thousand and One

Nights; new light on the early history of the Arabian Nights.« *Journal of Near Eastern Studies*, VIII, 1949, str. 129—164.

²⁶ Ibid. str. 304.

²⁷ D. B. Macdonald, »Bin bir gece«. *İslâm Ansiklopedisi*, C. 2.

X veka, čiji sadržaj nije potpuno jasan; peta, zbirka iz XII veka poznata već kao 1001 noć, koju čini materijal *Alf Samara* kome je pridodat egipatski materijal; i šesta koja nam pruža konačan oblik 1001 noći koji doseže do XVI veka.²⁸ Iako, kako vidimo, datiranje pojedinih etapa kroz koje je prošla 1001 noć još nije precizno utvrđeno, svi oni koji su se bavili 1001 noći uglavnom prihvataju mišljenje da je konačna redakcija zbornika izvršena u XVI veku.

Većina naučnika je, takođe, saglasna u tome da se u građi od koje je sačinjena 1001 noć mogu uočiti tri sloja, koja su u vezi sa etapama kroz koje je ona prošla. Prvi sloj čine priče u kojima se lako uočavaju indijski i persijski elementi koje su Arapi prihvatili, preradili ili su sami komponovali nove priče od građe persijskog porekla. Drugi sloj čini izvestan broj priča različite dužine koje su nastale u Bagdadu između X i XII veka u kojima istaknuto mesto pripada Hārūn ar-Rašīdu, i treći sloj koji čine priče koje su nastale u Egiptu, najverovatnije u XIII i XIV veku, među kojima dominiraju priče o lukavim lopovima, veštīm varalicama, kao i priče o demonima koji su potčinjeni ljudima posredstvom talismana.²⁹

Način na koji su nastajale priče 1001 noći potpuno odgovara načinu na koji su nastajale narodne priče uopšte: onog trenutka kada je autor svoju priču ispričao drugima koji su je zapamtili i počeli i sami da je prepričavaju započeo je proces prenošenja, karakterističan za život narodnih umotvorina. Ali, za razliku od naših narodnih pripovedaka i pesama, koje će tek Vuk početi sistematski da sakuplja, za 1001 noć je karakterističan, pored usmenog prenošenja, i proces pisanog prenošenja u toku kojeg se zapisivač ili prepisivač, poput pripovedača, nije zadovoljavao samo time da zabeleži ono što je čuo nego je menjao tekst priče prema sopstvenom ukusu, doterivao ga, skraćivao ili proširivao, tako da su pored pripovedača, proširivanju 1001 noći doprineli i zapisivači, odnosno prepisivači. I jedni i drugi su, ponekad, da bi ulepšali svoje pričanje dodavali priči po neki lep opis ili distih (bait); drugi, da bi proširili priču, čiji im se siže dopao, ubacivali su još po neki detalj, epizodu ili anegdotu; treći, da bi postigli što veću autentičnost, čemu su Arapi veoma naklonjeni, otvarali su poznata istorijska dela i uzimali iz njih ono što bi im se učinilo interesantnim za njihove slušaoce. Kao rezultat ovih promena, nastajale su nove verzije pripovedaka koje su se od originalne razlikovale u zapletu, strukturi, i manjem ili većem broju motiva. U procesu formiranja priča 1001 noći, pored autora priče, koji je priču izmislio i pripovedača koji je priču prepričavao usmeno ili pismeno, izvesnu ulogu odigrao je i redaktor, koji je priče beležio onako kako ih je čuo ili pročitao, ne menjajući njihov sadržaj. Njegov doprinos sastojao se u doterivanju jezika i stila priča, prema pravilima arapskog književnog jezika, izbacivanju suvišnih i manje važnih detalja i dodavanju uzgrednih objašnjenja. Zato je sasvim razumljivo što su priče 1001 noći koje su vekovima beležene, poprimile unekoliko i karakter pisane književnosti.

²⁸ N. Abbott, op. cit. str. 129.

²⁹ M. Gerhardt, op. cit. str. 9—11.

U 1001 noći se na bezbroj mesta može naići na jednu od karakterističnih osobina usmenih narodnih tvorevina, nerazvijeno osećanje individualnog doprinosa pripovedača delu narodne književnosti, nastojanje da se u stilu izjednači sa drugima. Narodni pripovedač voli da upotrebljava ustaljena izražajna sredstva, stalne epitete, poređenja, stilske obrte, istovetne početke i završetke — to su tzv. opšta mesta. Veliki broj priča 1001 noći započinje rečenicom: »U drevno doba i u toku minulih vekova . . .« a završava se: »I svi oni življahu najlepšim i najprijatnijim životom dok im ne dođe Rušiteljka uživanja i Rastavilja skupova. Pa neka je hvala gospodaru vidljivog i nevidljivog carstva, koji večno živi i nikada ne umire«. U opšta mesta treba uvrstiti i način na koji se završava noć (» . . . te ona prekide priču koju je započela po carevu odobrenju«.) i počinje sledeća (»Doprio mi je do ušiju o, srećni care, . . .«). U pričama 1001 noći lepa devojka se obično upoređuje sa »meseccem u noć ušapa« a mladić sa lepotom devojke. Da bi se izrazila pojava i intenzitet iznenadne ljubavi, na bezbroj mesta u 1001 noći kaže se da je devojka pogledala mladića ili mladić devojku »pogledom koji ostavlja za sobom hiljadu uzdaha«. Da bi istakao neobičnost i svojevrsnost svoje priče, narodni pripovedač 1001 noći na više mesta kaže: »Moja priča je takva da bi je trebalo zabeležiti iglom u uglovima očiju kako bi se sačuvala od zaborava«, itd.

S druge strane, međutim, neosporno je dokazana činjenica da su se u 1001 noći sa pravim narodnim pričama ispreplele mnogobrojne pozajmice iz raznih književnih, biografskih, istorijskih, geografskih, verskih i drugih dela. Rudi Paret je za neke ljubavne priče iz 1001 noći pronašao paralele u književnim delima iz kojih su najverovatnije preuzete.³⁰ J. Oestrup je utvrdio da jedanaest kratkih priča iz 1001 noći vode poreklo iz *al-Faradž ba'd aš-šidda* od at-Tanūhija, *Ḥajāt al-ḥajvān* od ad-Damīrija, *Badā' az-ẓuhūr* od Ibn 'Ijās al-Ḥanafija i *Qišaṣ al-anbiyā'* od aṭ-Ta'labīja.³¹ S. al-Qalamāvi pominje dve zbirke iz kojih su neke priče gotovo doslovno prenete u 1001 noć. Jedna od njih pripisuje se Abū Nuvāsu, a druga je poznata pod naslovom *Qišaṣ tandamu* (*adam al-igtirār bi ad-dunja*). One se nalaze u drugoj polovini 1001 noći i počinju sa »Mimma juḥkā . . . (Priča se . . .) a govore o dobrim ljudima (ṣālihūn), sudijama, učiteljima i dr.³² Analizirajući priču o Bronzanom gradu, M. Gerhardt je, pored ostalog, dokazala da njeno jezgro čine vesti koje se nalaze kod arapskih geografa: aṭ-Tabarīja, al-Mas'ūdija, al-Baladūrija, Ibn Ḥaldūna.³³ Ali ovo stapanje pisane književnosti sa narodnom izvršeno je na takav način da je, kako s pravom ističe S. Thompson, posao oko izdvajanja pisane od prave narodne tradicije izuzetno težak, a ponekd i sasvim nemoguć.³⁴

Kada već govorimo o ovom prožimanju pisane i narodne književnosti, moramo da ukažemo na još neke činjenice. Naime, u vreme

³⁰ Rudi Paret, *Früharamische Liebesgeschichten*. Bern, 1927.

³¹ Citirano prema S. Qalamavi, op. cit. str. 43.

³² Ibid. str. 103.

³³ M. Gerhardt, op. cit. str. 195—235.

³⁴ Stith Thompson, *The folktale*. New York, 1946. str. 17.

kada je nastajala 1001 noć, u arapskom svetu je već postojao veliki broj poznatih pesnika, pisaca, teologa i naučnika. Iako su mnogi od njih već tada smatrali 1001 noć literaturom nižeg reda, između ostalog i zato što je ispričana polunarodnim poluknjiževnim jezikom koji je odstupao od klasičnog,³⁵ ne može se isključiti ni mogućnost da se i neki ljudi od pera nisu okušali u stvaranju ovih priča.³⁶ Poznato je, takođe, da su Arapi oduvek veoma cenili pesnike, pripovedače i besednike. U arapskom svetu postojao je veliki broj profesionalnih pevača, pripovedača i zabavljača koje je narod rado slušao. Oni su često bili izuzetno vešti umetnici, uz to i veoma obrazovani, s obzirom na to da su se obraćali ako ne školovanom, a ono razvijenom, urbanom auditorijumu. Zato prilozi 1001 noći koji pripadaju kasnijem bagdaskom i egipatskom periodu napuštaju granicu narodnog pripovedanja.

Posebnu osobenost 1001 noći čini to što je ona prošarana poezijom. Ovakav postupak je od davnina uobičajen u arapskoj narodnoj i umetničkoj književnosti. Umetnuti distihovi mogu da budu u vezi sa prethodnim pričanjem ali, često, i nemaju nikakve veze sa njim. Oni predstavljaju cele pesme ili, češće, delove pesama, poznatih arapskih pesnika koje je pripovedač ili prepisivač znao i uneo u svoje pripovedanje tamo gde je to njemu odgovaralo. Detaljnijom analizom ovih distihova, može se zapaziti da su neki od njih menjani, da su neki izbacivani a nekada i drugi umetani. Što se tiče vremena kada su oni priključeni zbirci, Horovitz smatra da je to učinjeno između XII i XIV veka, najverovatnije tada kada je 1001 noći priključena grupa priča koja je nastala u Egiptu.³⁷

Pored poezije, u 1001 noći je veoma česta i rimovana proza tzv. *sadž*, kojim su se Arapi veoma rado koristili ne samo u književnim delima nego i u govorima, molitvama, pa i u običnom razgovoru. U 1001 noći rimovana proza je najčešća na početku i na kraju priče, u opisivanju lepote devojke i mladića, prirode, ratova i sl.

Na osnovu svega onoga što je do sada rečeno, može se zaključiti da su priče 1001 noći narodne, iako možda ne u najstrožijem značenju reči, s obzirom na to da se u nekim pričama jače zapaža prisustvo pisane književnosti. Priče iz 1001 noći nije sastavio neko ko se profesionalno bavio književnošću — njihov autor je nepoznat, a, osim toga, veoma je teško utvrditi šta je preuzeto direktno iz knjige, šta iz narodnog predanja a šta je pripovedačev lični doprinos.

Sve priče 1001 noći povezane su okvirnom pričom o prevarenom i uvređenom mužu caru Šehrijāru i neumornoj pripovedačici Šeherezādi, koja pričajući sve nove i nove priče, iz noći u noć spasava svoj život kao i živote drugih žena. E. Cosquin je dokazao da je ovakav način povezivanja pripovedaka u jednu celinu nesumnjivo indijskog

³⁵ Negativnu ocenu ovog zbornika nalazimo već u pomenutoj Ibn Nadiimovoj bibliografiji u kojoj on kaže da je knjiga »loša i neukusno ispričana« (str. 304).

³⁶ D. B. Macdonald, »Hikaye.« *Islām Ansiklopedisi*, C. 5, str. 480.

³⁷ J. Horovitz, »Poetische Zitate in 1001 Nacht« *Festschrift E. Sachau gewidmet*, hrsg. von G. Wiel, Berlin, 1915. str. 375—379.

porekla, kao što su indijskog porekla i tri karakteristična motiva u ovoj priči: motiv muža koga žena vara i koji zbog toga gubi duševni mir, ali kome ipak postaje lakše kada uvidi da se isto ono što se njemu desilo dešava i jednom biću koja je superiornije od njega — jednom džinu;³⁸ motiv o natprirodnom biću koje žena vara, iako je ono drži zatvorenu u jednom sanduku i motiv o pripovedačici koja pričajući priče odlaže smrt koja joj preti.³⁹

Osobenost okvirnih priča, kojih u 1001 noći ima još nekoliko (1, 2, 3, 4, 5, 131, 134, 137, 154) je u tome što su one uvek samo okvir da bi se ispričale mnogo važnije i duže priče, za razliku od umetnutih priča (0a, 2a, 2aa, 2ab, 3ba, 7a, 7b, 8a, 8aa, 8b, 8c, 13a, 16a, 16b, 16c, 17a, 21a, 131aa) koje su mnogo kraće i manje važne od glavne priče.

Iako se 1001 noć obično naziva zbirkom priča ili bajki, u njoj se veoma lako mogu uočiti elementi svih najvažnijih proznih vrsta. Ipak, mora se priznati da je često veoma teško odrediti jasnu granicu između pojedinih književnih vrsta i podvrsta. Osim toga, ima slučajeva da jedna duža priča sadrži elemente koji pripadaju različitim književnim vrstama. Tako, na primer, u priči o Bronzanom gradu (133) prvi deo je gotovo autentična priča o putovanju, a drugi legenda o Bronzanom gradu. U priči o Qamar az-Zamānu (21) prvi deo je bagdadska adaptacija persijske bajke, a drugi romantična avanturistička priča koja je nastala verovatno pod uticajem grčkih pripovedaka o razdvojenom bračnom paru koji se posle niza avantura ponovo nalazi.⁴⁰ Pa ipak, iako je svaka podela relativna, istraživanja koja su do danas izvršena dozvoljavaju da se građa od koje je sačinjena 1001 noć klasifikuje na: romane, priče o životinjama i basne, bajke, legende, novele, kratke priče i anegdote.

Romani. Među onima koji su se bavili izučavanjem 1001 noći prihvaćeno je mišljenje da se priča o caru 'Omar ibn an-Nu'mānu (8) i priča o 'Adžibu i Garibu (136) ubrajaju u romane, tačnije rečeno u viteške romane koji po sadržaju, ako ne i po načinu izlaganja, veoma podsećaju na evropsku »chanson de geste«. Iako je E. W. Lane, poznati prevodilac 1001 noći, izostavio iz svog prevoda ova dva romana kao dosadna i neinteresantna,⁴¹ a M. Gerhardt ih isključila iz domena svoga interesovanja smatrajući da su oni strani opštem duhu 1001 noći,⁴² R. Paret je prvom romanu poklonio posebnu pažnju istraživanju njegove istorijske pozadine, i smatrao je njegovu kompoziciju prilično uspelom.⁴³ Pored dva pomenuta romana, E. Littmann je u romane ubrojao i priču o 'Ala ad-Dīnu Abū Šāmātu (22) i njenu varijantu, priču o Nūruddīnu i Marjami Pojasarki (158), kao gradske romane priču o 'Abdullāh ibn Fādilu (168), kao roman-bajku, priču o Nūruddīnu i Enīsi al-Džalīs (6), kao porodični roman iz dvorske sredine.⁴⁴

³⁸ Vidi str. 149.

³⁹ E. Cosquin, op. cit. str. 265.

⁴⁰ M. Gerhardt, op. cit. str. 286.

⁴¹ Edward William Lane, *The Arabian Nights' Entertainments or The Thousand and One Nights*. Tudor publishing Co. New York, 1927.

⁴² M. Gerhardt, op. cit. str. 117.

⁴³ Rudi Paret, *Der Ritter-Roman von 'Umar an-Nu'mān und seine Stellung zur Sammlung von 1001 Nacht*. Tübingen, 1927.

⁴⁴ E. Littmann je materijal od kojeg je sačinjena 1001 noć podelio na bajke, romane i novele, sage i legende, poučne priče, humoreske i anegdote (op. cit. str. 682—736).

Mi smo međutim, u ovom slučaju prihvatili podelu ovih priča prema M. Gerhardtovoj: prvu priču svrstali smo u priče o varalicama, drugu u egipatske ljubavne priče, treću u bajke, a četvrtu takođe u egipatske ljubavne priče.⁴⁵

Priče o životinjama i basne. Ako basnu definišemo kao kratku priču o životinjama koje delaju i govore kao ljudi sa ciljem da saopšte neku pouku, onda u 1001 noći teško da se može naći basna u pravom smislu reči. Treba, naime, razlikovati basnu od obične priče o životinjama kojih u 1001 noći ima najviše (14, 15, 16, 17, 19, 134t, 161a, 161d, 161g, 161i, 161p) a posebno od zabavne priče o životinjama, kao što je priča o vuku i lisici (13), koja više liči na burlesku. Gornjoj definiciji basne najbliže su priče koje se nalaze na samom početku zbornika (0a, 9, 12). Ipak, mora se primetiti da u ovom velikom zborniku ima relativno malo priča o životinjama. Razlog je, verovatno, pretežno antropološki karakter knjige.

Bajke. I pored toga što su bajke najviše privlačile pažnju izučavalaca narodne književnosti, tačna definicija bajke još uvek ne postoji. Sve postojeće definicije su nepotpune, ali u svima osnovni elemenat bajke čini prisustvo čudesnog, baš kao što je to primetio i Vuk Karadžić praveći razliku između »muških« i »ženskih« pripovedaka.⁴⁶ Što se tiče bajki iz 1001 noći, potrebno je istaći da se one razlikuju od bajki na koje je navikao evropski čitalac. One su, u većini slučajeva, drugačije po strukturi, načinu izlaganja, shvatanjima i zahtevima. Najslbližnje evropskim su one bajke u kojima se zapaža persijsko-indijsko poreklo; potpuno drugačije su bajke koje su nastale u Egiptu. U prvim natprirodna bića delaju potpuno slobodno, dok su u drugima ona podređena raznim talismanima ili čarobnim predmetima i pokorno izvršavaju sve želje onoga ko talisman ili predmet poseduje.⁴⁷ Priličan broj bajki u 1001 noći su posebne priče (1, 2, 21, 37, 59, 110, 131, 135, 153, 154a, 155, 163, 168, 169), ali isto tako pojedine umetnute priče (1a, 1b, 1c, 2ab, 2b, 3b, 3c, 3ba, 3d, 4a, 131aa, 134a, 134g, 134n, 134w) kao i neke okvirne priče i epizode takođe pripada-

⁴⁵ M. Gerhardt je sve priče 1001 noći, izuzimajući priču o Omar ibn an-Nu(mānu i priču o Adžibu i Garibu, podelila na ljubavne priče, priče o prestupima priče o putovanjima, bajke i grupu priča koju je nazvala: učenost, mudrost, pobožnost (op. cit. str. 115).

⁴⁶ »Ženske su pripovijetke one u kojima se pripovijedaju kojeakva čudesa što ne može biti [...] a muške su one u kojima nema čudesa nego ono što se pripovijeda rekao bi čovek da je zaista moglo biti.« (*Srpske narodne pripovijetke*, str. XXI).

⁴⁷ U vezi sa navedenim razlikama među bajkama, M. Gerhardt je bajke podelila u tri grupe: bajke o demonima, bajke o putovanjima i i-

straživanjima i bajke o sudbini i čarolijama. U bajkama iz prve grupe demoni igraju odlučujuću ulogu u zapletu, pripadaju različitim vrstama i mogu da pomažu glavnom junaku ili da mu odmažu. U ovim bajkama se veoma često može uočiti tema čovekove superiornosti nad demonima. Bajke iz druge grupe su većinom stare, ali prerađene u Bagdadu, i u njima glavnu ulogu u zapletu igra junak bajke. Sada on posećuje natprirodna bića u njihovim zemljama i s'upa sa njima u prijateljske odnose, ponekad i ženidbom. U bajkama iz treće grupe radnja je skoncentrisana uglavnom oko glavnog junaka kome je sudbina naklonjena time što poseduje talisman ili neki čarobni predmet (op. cit., str. 280).

ju bajkama (okvirna priča 3, posljednja epizoda 22, pojedini delovi 133, epizoda o demonu 136, treći deo 151, prva epizoda 156, kraj 162).

Legende. U 1001 noći ima prilično malo legendi. Plemenskih legendi predislamskih Arapa uopšte nema, izuzev priče o legendarnom predislamskom junaku i pesniku Ḥātim aṭ-Ṭā'ijju (23) koja se nalazi na samom početku zbornika u kratkoj seriji o plemenitim ljudima, a koja bi se pre mogla nazvati legendom priviđenja s obzirom na to da se vezuje za grob junaka. Ovo bi se moglo objasniti time što se islam, još na samom početku, suprotstavio svakom kultu i svakoj predislamskoj legendi. Slučaj sa Ḥātim aṭ-Ṭā'ijjem je poseban utoliko što je on ušao u kasniju literaturu kao primer darežljivog i gostoljubivog čoveka. Što se tiče legendi vezanih za mesta, u 1001 noći se nalaze dve: o gradu na stubovima, Iremu, koja se pominje u priči o 'Abdullāhu ibn Abī Qilābi (29) i o gradu Lebti (26). Legenda o gradu Iremu priča o gradu koji je izgrađen po ugledu na raj čijeg je graditelja uništio Allāh na isti način kao i graditelja kule Vavilonske. Ova legenda je bila veoma omiljena među muslimanima, jer se o ovom gradu govori i u Qur'ānu.⁴⁸ Legenda o gradu Lebti, međutim, vezuje se za arapska osvajanja u Španiji.⁴⁹ Sve ove tri legende pripadaju bagdaskom periodu. Trebalo bi im dodati, možda, još samo legendu o Bronzanom gradu koja je, kako smo već rekli, ispričana u drugom delu istoimene priče (133) i, eventualno 'Abdurrahmānov opis ptice rūh (95), koja se pominje na više mesta u 1001 noći kao jedina vilinska ptica.

Novele. Ako pretpostavimo da su novele priče u kojima je veoma realistički prikazan gradski i seoski život, onda se novelom može nazvati veliki broj priča u 1001 noći i s obzirom na predmet koji opisuju, one se mogu podeliti na ljubavne priče, priče o putovanjima i priče o prestupima.⁵⁰

Među *ljubavnim pričama* mogu se ralikovati priče persijskog porekla, ranoarapske, bagdadske i egipatske priče. *Ljubavne priče persijskog porekla* (8a, 134m, 134u, 152) nemaju nikakve veze sa persijskim zbornikom *Hezār efsāne*; u njima je karakterističan motiv nepoznavanje voljene. Ovoj podvrsti priča pripadaju i one priče koje su nastale u Egiptu, ali od persijskog materijala (165, 91). *Ranoarapske ljubavne priče* evociraju predislamsko (35, 63, 66, 69, 96, 100, 137, 138, 144, 145) ili ranoislamsko vreme (56, 62, 64, 65, 99, 101, 103) pričama o patetičnoj, tzv. uzritskoj ljubavi.⁵¹ U njima zaljubljeni, gotovo uvek, umiru od tuge zbog neuzvraćene ljubavi ili zbog toga što

⁴⁸ Qur'an. al-Matba'a al-Amirija, Bulaq (Kairo), 1368. LXXXIX, 6—7.

⁴⁹ E. Littmann smatra da je Lebta rimski grad Ceuta, (ranije Sebta) u Maroku (»Die Erzählungen . . .«, sv. 3, str. 90). R. Basset identifikuje Lebta sa Toledom (Notes sur les 1001 Nuits. Rev. Trad. Pop. XIII, 1898).

⁵⁰ M. Gerhardt, op. cit., str. 121.

⁵¹ Stara arapska tradicija poznaje više legendarnih ljubavnih parova,

tzv. uzritskih ljubavnika. To su Madžnun i Laila, Džamīl i Buṭaina, Qais i Lubna, (Urva i (Afra). Međutim, priče o njima ne nalaze se u našem zborniku. Opširnije o njima: Fehim Bajraktarević, »Dve arapske ljubavne pripovetke i njihovi odjeci u svetskoj književnosti.« Zbornik Filozofskog fakulteta, Beograd, knj. IV, sv. 2, 1959.

njihovu ljubav ne odobravaju roditelji. Ranoarapske priče koje su ušle u ovaj zbornik odnose se, uglavnom, na poznate istorijske ličnosti, kao što su, na primer, predislamski pesnici Ādī ibn Zaid (96) i al-Mutalammis (66) halife Mu'āvija (145) i 'Abd al-Malik ibn Marvān (138), visoke ličnosti sa dvora i dr. Anegdotski karakter nije prisutan samo u nekoliko priča, ali je tada pleme kome zaljubljeni pripadaju čuveno po takvoj ljubavi npr. plemena Ta'i i 'Uzra. Sve ove priče su kratke, često date u vidu skica. *Bagdadsku* grupu ljubavnih priča, pod uticajem ovih prethodnih, karakteriše, takođe, ljubav koja se rađa na prvi pogled. Ona donosi velike patnje, ali zaljubljeni ne preduzimaju nikakvu akciju već to čini neko treće lice u svojstvu pomagača. Gotovo sve ove priče (3e, 6, 7, 8aa, 20, 21a, 32, 42, 97, 146, 148, 160, 166) odnose se na vreme Hārūn-ar-Rašīda izuzev priče o Ni'mi i Nu'm (21a) koja pripada Umejadskom periodu. *Egipatske* ljubavne priče (41, 60, 157, 158, 159, 165, 167) nastale su, uglavnom, u Kairu, ali su vezane kako za Kairo tako i za Aleksandriju, pa i Bagdad i Basru. U nekim od njih ima persijskog materijala, druge su inspirisane stalnim sukobima između muslimana i hrišćana, a treće su podražavale helenske modele. U njima je pričanje sporo, puno ukrasnih detalja. U nekim pričama je odnos između zaljubljenih izmenjen: dok muškarca karakteriše samo izrazita fizička lepota, žena, pored lepote, poseduje muške kvalitete, pamet, neustrašivost, preduzimljivost itd.; ona se prihvata i svih poslova ako je u pitanju ostvarivanje ljubavi.⁵²

Priče o putovanjima. Veoma izražena arapska sklonost prema putovanjima i ispitivanju novih i nepoznatih krajeva, podstaknuta arapskim osvajanjima i razvojem trgovine, dovela je do stvaranja veoma bogate geografske literature, koja je, zajedno sa doživljajima koje su pričali razni trgovci i moreplovci, ponukala narodnog pripovedača da na osnovu njih stvara svoje priče. Uz elemente indo-persijske mitologije i jevrejske kosmološke tradicije, priče o putovanjima, čine šaroliku celinu među pričama 1001 noći. Zavisno od zastupljenosti arapskih ili stranih elemenata ove priče se nazivaju pretežno autentičnim ili fantastičnim. Njihovi junaci putuju kopnom, morem, vazduhom: (na leđima džina, na krilima ptice, na čarobnoj postelji) pa čak i morskim dubinama. Među ovim pričama ističu se priče o Sindbādu Moreplovcu (132)⁵³, već pomenuta priča o Bronzanom gradu (133), koje pripadaju bagdadskom periodu, iako nisu bagdadskog porekla, zatim priče o 'Abdullāhu Zemaljskom i 'Abdullāhu Morskom (163), o Abū Kīru i Abū Sīru (162) budući da se njihovi osnovni motivi nalaze u priči o Sindbādu, ali su one nesumnjivo nastale u Egiptu, jer iznose tipično arapsko shvatanje kopna i mora. Putovanja Saif al-Mulūka (154a). Hasana iz Basre (155), Abu Muḥammada Lenštine (37), budući da u njima preovladava čudesno, svrstane

⁵² M. Gerhardt, op. cit, str. 141.

⁵³ Poznati sovjetski arabista I. M. Filštinskij istakao je u svom predgovoru knjizi *Čudesna Indije* njenu vezu sa doživljajima Sindbāda Moreplovca, primećujući da se redaktor priča

o Sindbādu koristio jednim od izvora *Čudesna Indije* ili nekim analognim zbornikom iz X veka I. M. Filštinskij, »Predislovie«. U: Buzurg Ibn Šahrijar, *Čudesna Indii*. Moskva, 1959. str. 17—19.

su u bajke. A što se tiče priče o avanturama Bulūqīje (131a), koja opisuje putovanje glavnog junaka oko sveta, ona se pre može nazvati mitološkom pričom.

Priče o prestupima. Brojne priče u 1001 noći tretiraju predmet kriminala u različitim formama. Ima priča o ubicama, drumskim razbojnicima, lopovima i varalicama. Neke se mogu nazvati *detektivskim* pričama (4, 47, 88), čak u modernom značenju reći, jer priča počinje ubistvom da bi se postepenom rekonstrukcijom prošlosti pokazalo ko je i kako izvršio zločin. Taj posao obavlja specijalno lice koje istražuje prošlost na osnovu sigurnog i logičnog rezonovanja.⁵⁴ Specifičnu vrstu priča u 1001 noći čine *priče o varalicama* (5dac, 7b, 17a, 22, 46, 48, 74, 134z, 150, 151, 160, 161q) koje u mnogome liče na evropsku pikaresku (novela picaresca) koja je nastala u Španiji između XVI — XVII veka. Iako bi se na prvi pogled stekao utisak da su sve ove priče egipatskog porekla — a one su sve nastale u Egiptu — ipak se za neke može pretpostaviti da su persijskog ili indijskog porekla, dok neke druge mogu da budu bagdaskog porekla. Sve kao da imaju jedini cilj da prikažu veštine glavnih junaka u krađama i podvalama, radi zabave. Na osnovu ovih priča može se zaključiti da je publika volela da sluša priče o nadmudrenim lopovima i lukavim i veselim varalicama. Njihove postupke nije vrednovala prema moralnim normama i postojećim zakonima. Ali se, zato, junaci ovih priča klone onog što je prosto i uvredljivo. Oni, veoma često, vraćaju ukradenu robu vlasniku, nikome ne žele zlo, nikoga ne ubijaju i ne narušavaju gradski i državni poredak, kao što to čine beduini koji kao drumski razbojnici presreću i pljačkaju karavane, ubijaju ljude, naročito trgovce, te su za svoja nedela uvek kažnjeni. Među pričama o varalicama posebno se ističe svojom živahnošću trilogija o Aḥmad ad-Danafu, i priče o Dalili Lukavici (150), Alī az-Zaibaqu (151) i srednji deo priče o Alā ad-dīn Abū aš-Šamātu (22).

Kratke priče. U 1001 noći je uklopljeno oko stotinu kratkih ili sasvim kratkih priča. Zbog svoje izuzetno velike literarne vrednosti, izvanredne tehnike pripovedanja i posebnog načina saopštavanja pouke ili znanja, one čine veoma dragocen deo ovog zbornika. Sve se mogu svrstati u tri grupe: u moralističke priče, pobožne priče i poučne priče.⁵⁴ *Moralističke priče* saopštavaju svoju poruku na različite načine — od otvorenih propovedi do jedva primetnih nagoveštaja pouke. Veoma jednostavnim i nealegorijskim primerima one govore o delima ljudi i njihovom iskustvu koje može da posluži kao korisno obaveštenje. Ličnosti u većini slučajeva ostaju anonimne (»neki čovek«, »neki kralj«), a i kada se pominju, imena su od sekundarnog značaja. Didaktički karakter ovih priča, kao i čitavog zbornika, označen je već na samom početku 1001 noći odmah posle pohvale Allahu, kada sastavljač ističe da su »predanja o prvim pokolenjima postala pouka za potonja, ne bi li čovek video kako su se poučni događaji desili drugima, i poučio se, i ne bi li se, udubljujući se u predanja o iščezlim narodima i u ono što se zbilo njima i sam uzdržao od greha«.⁵⁵ I u mnogim pričama, takođe, ističe se pouka koju one donose

⁵⁴ M. Gerhardt, op cit., str. 342.

⁵⁵ Hiljadu i jedna noć. sv. 1, str. 3.

pričajući o doživljajima drugih ljudi.⁵⁶ Na prvom mestu su priče u kojima su izrečene opomene čoveku da se čuva lakomislenosti i pre-nagljenosti (2aa, 18, 161h, 161k, 168c). Mnoge priče su u vezi sa ženama: neke ističu vrlinu čednosti i vernosti (78, 94, 134a, 134y, 161n), druge žigošu žensku pakost (134, 161), daju lik neverne žene (73), iznose razlog ženomrzačkog osećanja (83)⁵⁷ ili pružaju savet mužu kako da reši problem mira u braku (0a). Pohvala darežljivosti (54) ima mnogo više među anegdotama. Tema sudbine i promenljivosti sreće, prisutna svuda u 1001 noći, obrađena je u samo dve priče koje pripadaju ovoj grupi (45, 55). Tri priče opisuju odnose između vladara i njegovih podanika. Među njima je posebno interesantna priča o starici i hadžiji (111) u kojoj je veoma istaknuto pesimističko shvatanje života, inače tako retko u pričama 1001 noći. Pored shvatanja, da je život u pustinji veoma težak, koje se može češće sresti u ovom zborniku, u ovoj priči se ni život u civilizovanom svetu ne prikazuje manje lepšim. Tvrdnja da se ljudi rađaju loši, da je tiranija ugodna i sl. kao da izražavaju anarhiju vremena u kojem je pripovedač živio. Za njega je jedino lepo ono što je davno prošlo i što se više nikada neće povratiti, a to su dobra stara vremena. Priče o Zū-l-Qarnainu (116) i Anušarvānu (117), iako pominju istorijske ličnosti Aleksandra Velikog i persijskog cara, ne pripadaju anegdotama, jer im je osnovni cilj moralna pouka, primer uzornog kralja. *Pobožne priče* imaju za cilj da saopšte neku religioznu poruku baš kao što moralističke priče prenose neku moralnu pouku. Razumljivo je, međutim, da se ne može uvek uočiti jasna razlika između jednih i drugih. Pobožne priče preporučuju iste postupke i ponašanje kao moralističke priče, ali one to čine sa verske tačke gledišta. Pobožna priča predstavlja ljudski život i zbivanja u njemu iz perspektive budućeg, onozemaljskog života a njene ličnosti su oličenje pobožnosti i humanosti.⁵⁸ Preko dvadeset pobožnih priča, koliko ih u zborniku ima, različitog su porekla: indijskog, jevrejskog, islamskog i sufističkog. Neke od njih pripadaju opštem fondu narodnih pripovedaka i mogu se svuda naći. Tako, na primer, temu opiranja ženskoj zavodljivosti (11) možemo naći u Indiji, u jevrejskoj književnosti i u srednjovekovnoj arapskoj literaturi. Priča o proroku (127) koja govori o božanskoj mudrosti koja vlada svetom, verovatno je jevrejskog porekla, ali se nalazi u verskoj literaturi i islama i hrišćanstva. Veoma raširen motiv o devojci bez ruku nalazimo u 1001 noći (51) među pobožnim pričama. Tri priče govore o preobraćanju hrišćana u muslimane (102, 125, 126). Romantične elemente i pouku u ovim pričama prekriva pobožnost baš

⁵⁶ U priči najstarije gospođe (3 d) Šehrazād je, na primer, započela svoju priču Hārūn ar-Rašīdu sledećim rečima: »O gospodaru pravovernih, kad bi se moja povest napisala iglama u uglovima očiju, ona bi zacementovala pouku za one koji uče i savet za one koji primaju savete.« (Ibid. sv. 1, str. 207).

⁵⁷ Za razliku od narodnih priča evropskih naroda, priče 1001 noći ni-

su antifeminističke niti glorifikuju posebne oblike asketizma izbegavanjem suprotnog pola.

⁵⁸ Najpoznatiji oblik pobožne priče nesumnjivo je legenda o nekom svecu ili proroku. Međutim, junaci priča o kojima je ovde reč su bezimni, pričama je cilj da saopšte versku poruku i zato ih mi nismo uključili u legende.

kao i u mnogim legendama i čudesima hrišćanskog srednjeg veka. U tesnoj vezi sa pričama o preobraćenju su tzv. priče o Izraelćanima koje izražavaju umerenu pobožnost i preziranje frivolnosti. Dve među ovim pripovetkama (118, 119) nisu čisto jevrejskog porekla, čini se kao da postoji veza i sa nekim grčkim uzorima.⁵⁹ Jevrejskog porekla su tri priče koje govore o anđelu smrti (113, 114, 115), priča o ženi i lažljivim starcima (84), koja je, u stvari, biblijska priča o Suzani, zatim priča o bogomoljcu i oblaku (124), priča o caru i dvojici braće (129), priča o siromahu i ženi (52) i, najljepša među njima, priča o pravednim supruzima (121) u kojoj je na najkraći način istaknuta korist od prednosti Allāhu. U preostalim pobožnim pričama oseća se prisustvo sufističkog shvatanja života (10, 11, 90, 119, 122); one se kreću od naivno čudesnih do čisto mističnih ali uvek ostaju bliske svakodnevnom životu običnog čoveka, a baziraju se na zbirkama anegdota i biografija svetaca i sufija. Najzad, nekoliko pobožnih priča opisuju različite susrete sa svecima (130, 123, 128). *Poučne priče* uspevaju da spoje poučavanje sa zabavom. Među njima se, pre svih ostalih, ističe priča o mudroj robinji Tavaddud (112) koja na virtuozan način demonstira svoje znanje čineći ga u isto vreme veoma prijetnim i zabavnim. Priča je enciklopedija u minijaturi, budući da obuhvata znanja iz najvažnijih naučnih disciplina koje su u srednjem veku negovane u arapsko-islamskom svetu: gramatike, leksike, poezije, retorike, prava, tumačenja Qur'āna, filozofije, logike, medicine, geometrije, astronomije, muzike i dr., a njen sadržaj izložen je u vidu dijaloga. Postavljena uvek u privlačni okvir u kome se pojavljuje Hārūn ar-Rašid, lepa junakinja, koja svojim znanjem nadmašuje najpoznatije učenjake, specijaliste za pojedine naučne discipline, izaziva divljenje slušaoca, podučavajući ga istovremeno.⁶⁰ Jedna varijanta ove priče umetnuta je u priču o 'Omar ibn an-Nu'mānu (8). Četiri kraće poučne priče (43, 106, 107, 109) očigledno su bile namenjene onima koji teže za profinjenim odgojem. I one su date u vidu rasprave, ispričane su visokoučenim stilom ispunjenim rimovanom prozom, poezijom i raznim izrekama, a pokazuju kako i frivolni predmeti mogu da budu prikazani sa izuzetnom elegancijom.

Anegdote. U 1001 noći postoji veliki broj anegdota. To njihovo tako brojno prisustvo da se objasniti činjenicom da je veliki broj kratkih priča koje se nalaze u sastavu 1001 noći preuzet iz pisane literature, a pisani izvori, naročito istorijski, govore o vladarima, vezirima, pesnicima i drugim poznatim ličnostima, s jedne strane, i s druge karakteristikom 1001 noći da veliki broj priča ima anegdotski karakter. Anegdote iz 1001 noći, kao i anegdote uopšte, govore o poznatim detaljima i smešnim zgodama iz života pojedinih istorijskih ličnosti. Vremenski se protežu od persijskih careva do Salāh ad-dīna

⁵⁹ M. Gerhardt, op. cit., str. 366.

⁶⁰ Arapska tradicija je pružala puno materijala pripovedaču o učenim ženama koje su bile veoma cenjene i poštovane. U pričama 1001 noći vladari se žene devojkama ili robinjama

samo zato što su mudro odgovorile na njihovo pitanje, zato što su dopunile distih ili ispevale pesmu koja ih je zadržila itd. Većina naučnika smatra da se priča o Tavaddudi zasniva na prevodu grčkog prototipa (vid.: E. Littmann, op. cit., str. 726—7).

al-Aijūbija čuvenog protivnika krstaša; ako se izuzme Sulaimān, bibl. Solomon, koji se često pominje u pričama 1001 noći, naročito u bajkama, najstarije ličnosti za koje su vezane anegdote iz 1001 noći su persijski carevi Kisra Anūšarvān (77) i Husrev (79). O ličnostima iz arapskog predislamskog perioda su anegdote o pesnicima al-Mutallamisu (66) Muṣ'ab ibn az-Zubairu (69) i 'Ādī ibn Zaidu (96). Interesantno je, međutim, da nema ni jedne anegdote o Muḥammadu, a od četvorice pravovernih halifa postoji samo jedna priča o drugom halifi 'Omaru (96). Njihovom vremenu pripada samo anegdota o Abū al-Asvađu (70). Na umejadski period odnose se anegdote o Mu'āviji (145), Hadždžādžu (122, 138), Hālid ibn 'Abdullāhu (35) Valīd ibn Sahlu, budućem halifi Valīd ibn 'Abd al-Maliku (140), Hišam ibn 'Abd al-Maliku i 'Abdullāh ibn Ma'maru (62). Međutim, najveći broj anegdota govori o vladarima i poznatim ličnostima abasidskog perioda, budući da je to zlatno doba arapskog carstva. Najviše anegdota posvećeno je Hārūn ar-Rašīdu (32, 34, 44, 61, 67, 68, 71, 72, 89, 141, 142) i njegovom vremenu (143, 147). Za Bermekije vezane su četiri anegdote: jedna za Dža'fara (36), dve za njegovog oca Jahjū (38, 39) a jedna za njegovu braću (82). Hārūn ar-Rašīdov nasljednik al-Amīn pominje se u dve anegdote (81, 104). Od ostalih poznatih ličnosti pominju se još halifa al-Ma'mun (40, 43, 53, 87), njegov stric Ibrāhīm al-Mahdi (50), zatim, halifa al-Mutavakkil (56, 105), Iṣḥāq al-Mauṣilī (30, 98) i Abū Hasan iz Horasana (166). Iz fatimidskog perioda su dve anegdote o halifi Hākimu (76) i Huzaim ibn Bišru (139), dok je već pomenutoj posljednjoj slavnoj ličnosti, al-Malik an-Nāširu tj. Šalāh ad-dīn al-Aijūbiju posvećena jedna anegdota (149).

Anegdotama pripadaju i priče o darežljivim ljudima, Ma'n ibn Zāidu (24, 25) na primer, zatim priče o učiteljima (91, 92, 93), kadiji Abu Jūsufu (34, 75) u kojima se opisuje mudrost ovog čuvenog kadije iz vremena Hārūn ar-Rašīda, iako su oni inače prikazani kao nepravični i podmitljivi ljudi. Izvestan broj priča u 1001 noći ne govori

⁶¹ Anegdotski karakter priča 1001 noći u vezi je sa veoma izrazitom karakteristikom srednjovekovne arapske književnosti: težnjom za autentičnošću koja se razvila u vreme intenzivnog rada na izučavanju hadisa (Muḥammadovih reči, dela ili njegovih prečutnih odobravanja tuđih reči i dela) tj. odvajanju pravih od lažnih hadisa pri čemu je tzv. lanac verodostojnih kazivača (isnād) bio jedan od dokaza autentičnosti. Ovaj način saopštavanja uticao je i na ostale discipline: istorijska i biografska dela, anegdote, pa čak i legende. Zato je razumljivo da ovaj uticaj nije mogao da mimoiđe ni književnost. Svaka narodna priča dobija u autentičnosti ukoliko se pominju neka poznata imena. U bagdadskim pričama trgovac nije »neki trgovac« nego u-

vek poznati trgovac, sin poznatog oca itd. Čak i u egipatskim pričama u kojima nije poklonjena naročita pažnja imenima drugih ličnosti priče, glavni junak je uvek određen imenom. Pored toga, gotovo četvrtina kratkih priča i anegdota iz 1001 noći ima na početku ime autoritativnog kazivača; i kada je reč o nekoj poznatoj ličnosti, ime kazivača je tu da još više pojača autentičnost priče. A, ako je kazivač anoniman, što se prilično retko dešava, onda je on određen svojim socijalnim položajem: jedan je od prorokovih nasljednika, ili je pobožan čovek, obrazovan čovek itd. Najveći efekat autentičnosti imaju priče u kojima priča jedna od poznatih ličnosti iz kruga Hārūn ar-Rašīda: kadija Abū Iṣḥāq, Ibrāhīm al-Mauṣilī i dr.

o istorijskim ličnostima, ali se one mogu ubrojati u anegdote, jer im je karakter anegdotski (31, 45, 54, 55, 57, 58, 70, 107, 109, 159).

S obzirom na to da su pripovedači, prepisivači i redaktori 1001 noći živeli i pričali u gradu ili po gradovima, gradski život i gradska sredina prisutni su u njoj na svakom mestu. Pripovedač veoma rado i često opisuje trgove i život u njima, dućane, trgovačke karavane, hanove, hamame, a takođe i bogate gozbe koje su priređivane uz obaveznu pesmu, svirku i igru lepih robinja. Život grada je toliko intenzivan u pričama 1001 noći tako da i kada bi se mašta pripovedača vinula u svet džinova ili vratila u daleku prošlost, ovog uticaja nije mogla da se oslobodi.

U 1001 noći gotovo da nema priče čija se radnja ne odvija u jednom gradu ili u više gradova istovremeno. Njihova imena se redovno pominju, i to su najčešće Bagdad i Kairo, ali i Basra, Aleksandrija, Damask, Horasan, mada se može naići i na legendarne ili izmišljene gradove kao što su Bronzani grad ili ostrvo Vaq Vaq. Pominju se, istina samo imenom, i neki evropski gradovi, Đenova, Venecija, Livorno i Dubrovnik.⁶²

Što se tiče opisa islamskih gradova, naročito opisa trgova i života u njima, oni su u pričama 1001 noći veoma realistički prikazani. Jedino se opis bagdadske sredine unekoliko razlikuje od sredine u kojoj je živio sultan Egipta ili vladar Basre; Bagdad je prikazan sa svim onim specifičnostima i atmosferom koju mu je davao dvor i blizina halife.

Jednu od karakteristika ovog gradskog života činila je čvrsta veza koja je postojala između vladara i njegovog naroda, daleko čvršća nego danas. Gradskom stanovništvu često se pružala prilika da vidi vladare u različitim situacijama: u šetnji gradom, u lovu, u sudnici i dr. Njihovoj popularnosti među narodom nesumnjivo su doprineli i mnogobrojni životopisi prvih halifa koji su ostali, kroz generacije, u lepoj i svetloj uspomeni. Pored toga što su bili Muḥammadovi naslednici, oni su za pokolenja bili uzor vladari, jer su se brinuli za svoje podanike, išli u narod, osluškivali njegov glas i proveravali pravičnost svojih namesnika, kadija i drugih odgovornih službenika. Ne jednom se u 1001 noći mogu naći primeri da Kisra Anušarvān ili, još mnogo češće, Hārūn ar-Rašīd prerušeni u prosjake ili dervise obilaze svoju zemlju da bi se uverili da li je narod zadovoljan njihovom vladavinom. Uvođenje halifa i careva i života na njihovim dvorovima u priče 1001 noći raspirivao je maštu slušalaca i činilo priču privlačnijom. Otuda je u priličnom broju priča 1001 noći glavni junak sin vladara ili je po rangu veoma blizu vladara ljudi ili džinova. U pričama o Sindbādovim putovanjima, na primer, gradski pripovedač nije mogao da ne ubaci epizodu kako Sindbād donosi Hārūn ar-Rašīdu poklone od cara Indije, mada su događaji o kojima ove priče pričaju daleko od sveta vladara uopšte.

Iako se tačno ne zna pod čijim pokroviteljstvom su bili pripovedači Bagdada ili Kaira, nema sumnje da je njihov najomiljeniji

⁶² Vid.: Besim Korkut, »Da li se Zadrani spominju u „Hiljadu i jed-

noj noći«? *Prilozi za orijentalnu filologiju*, XVIII—IX, str. 203.—206.

junak bio trgovac. U prosečnoj priči 1001 noći trgovac ili trgovčev sin predstavljaju ono što u običnim bajkama predstavljaju kraljevi ili carevi. Bogatstvo, bezbrižan život, častan položaj prate trgovce u ovim pričama; oni su prijatelji halifa ili sultana, njihovi savetnici. To je sasvim razumljivo kada se zna da je trgovačka klasa bila privilegovana, jer je, daleko više od ostalih, doprinosila državnoj blagajni. Zato se ne treba čuditi tome što je i sam halifa Hārūn ar-Rašid prikazan kao trgovac, istina, najbogatiji trgovac u carstvu. Njegovo reagovanje u raznim situacijama je reagovanje običnog čoveka: on se oduševljava muzikom, pesmom i pričom, rado sluša doživljaje Aḥmad ad-Danafa i Dalīle Lukavice, itd.

Prisnu atmosferu u životu grada u islamskom svetu činilo je i to što su bogati trgovci, zanatlije i dr. živeli zajedno sa sirotinjom u istom delu grada. Ona je mogla da prati njihov život koji joj se, tako reći, odvijao pred očima. Sve je to uzbuđivalo maštu do te mere da se narodni pripovedači opisujući bogatstvo kojeg su sami bili lišeni, nisu oslanjali samo na svoju maštu nego su se iz svog sirotinjskog sveta i života jednostavno prebacivali u njima blisku realnost koju su imali prilike da vide i koju su i sami mislili da mogu da postignu. Dvorovi čije su cigle do zlata i srebra, ili npr., dvorac Azre Jevrejina, čarobnjaka u priči o 'Aliju Zaiḥbaqu (151), koji se čas vidi, čas ne vidi, prema želji njegovog gospodara, više pripadaju svetu džinova i čudeša. Dvorovi vladara i vezira, trgovaca i zanatlija, koji ne moraju uvek da budu muslimani nego i Jevreji i dr., prikazani su veoma realistički. Realistički su prikazane i nagizdane, lepe robinje, često ponavljani opisi gozbi, raznih jela itd., iako sa izvesnom dozom preteranosti.

Česta putovanja i upoznavanja sa novim sredinama, i ljudima uzdigli su trgovačku klasu iznad narodnih slojeva i formirali njen ukus. Time se može objasniti prisustvo mnogih suvoparnih i jednoličnih dodataka u 1001 noći, koji odudaraju od ukusa narodnih masa. Doprinos ove sredine oseća se, pre svega, u poučnim temama, zatim, u opisima neobičnih zemalja, raznih čudeša na kopnu i moru i, najzad, raznim verskim temama koje ne nalazimo ni u jednoj drugoj zbirci priča, a koje su sve unete prilikom prepisivanja.

Detaljnija analiza pokazuje da glavno obeležje 1001 noći daje sredina egipatskih trgovaca muslimana. Mnoge priče indijskog, perzijskog ili bagdadskog porekla prerađene su u Egiptu, odnosno u Kairu, i poprimile su sve karakteristike njegovog mentaliteta. Lep primer za to pruža priča o Masrūru i Zain al-Mavāšif (157), Abū Ḥasanu iz Omana (164), Ibrāhīmu i Džamili (163), koje su nastale u Bagdadu a, kasnije, prerađene u Egiptu.⁶³

Pored trgovaca, istaknuto mesto u pričama 1001 noći, naročito u pričama koje su nastale u Egiptu, pripada zanatlijama. Pred nama defiluje čitavo mnoštvo likova zlatara, krojača, berbera, bojadžija, pekara, kuvara, ribara, krpa itd. Neki od njih su organizovani i u esnafe. U priči o Abū Kīru i Abū Sīru (162) broj bojadžija u jednom

⁶³ E. Littmann, op. cit. Bd. VI, str. 710/711.

gradu je ograničen, a ni jendom strancu u njihovoj sredini nije dozvoljeno da se bavi ovim zanatom.

Budući da se na islamu zasniva čitav javni i privatni život muslimana, potpuno je prirodno to što u svim pričama 1001 noći dominira islamski duh. Direktni uticaj Qur'āna ogleda se pre svega u tome što su u pričama 1001 noći svi muslimani prikazani kao braća, što je svaki pozitivan junak ili musliman ili se njegova verska pripadnost ne pominje. Mnoge ličnosti u 1001 noći uče Qur'an ili druge podučavaju Qur'ānu. Poznati teolozi, proveravajući učenost robinja, ispituju prvenstveno njihovo poznavanje verskih disciplina, što se smatralo izuzetnom vrlinom. U pričama 1001 noći nalaze se mnogi citati iz Qur'āna i mnoge Muḥammadove izreke. U njima se nalaze i neke qur'ānske priče i priličan broj motiva koje je islam prihvatio iz Starog zaveta.⁶⁴ Posebno je vidan uticaj priča o Sulaimānu (bibl. Solomonu). U svakoj priči u kojoj se pojavljuju džinovi pominje se ili Sulaimānovu ime ili postoji neka aluzija na njega.

Predstavnici drugih religija u pričama 1001 noći su predstavnici zla. Hrišćani su prikazani kao protivnici muslimana tako da se dosta često može naići na hrišćane koji se izdaju za muslimane sa nametom da napakoste muslimanima ili hrišćanima koji su upravo prihvatili islam. U borbama protiv muslimana, oni se služe raznim varkama, podmetanjima i ne bore se hrabro kao muslimani. Ovakav odnos prema hrišćanima je potpuno shvatljiv kada se zna da se od pojave islama, pa sve do konačne redakcije 1001 noći vodila stalna borba između polumeseca i krsta. Ona je u 1001 noći najdetaljnije opisana u priči o 'Omar ibn an-Nu'mānu (8) i u priči o Adžibu i Garibu (136).

Jevreji takođe nisu naročito omiljeni, iako nema primera nekog izrazitog neprijateljstva prema njima. Za razliku od njih mazdeisti, obožavaoci vatre, prikazani su kao najgori ljudi, u trećem Sindbadovom putovanju čak i kao ljudožderi (132c). Oni uvek traže nekog muslimana da bi ga prineli kao žrtvu vatri, i često se prikazuju kao muslimani da bi sakrili svoj mazdeizam. Razlog ovakve mržnje prema mazdeistima S. al-Qalamāvi,⁶⁵ mislimo s prvom, nalazi u kulturnoj superiornosti Persijanaca, koji su na političku podjarmljenost reagovali stvarajući razne tajne političke i verske organizacije, koje su vekovima podrivale islam. U 1001 noći pominju se još i poklonici sunca, ali se oni, dosta često, identifikuju sa poklonicima vatre.

Kao i u hrišćanstvu i u islamu se sačuvalo nešto iz predislamskog perioda, iako je ono u islam ušlo u dosta izmenjenoj formi. Samo zato je moglo da se u 1001 noći priča i o onome što vera zabranjuje. U njenim pričama opisane su pijanke, iako je upotreba alkoholnih pića Qur'anom zabranjena a u suprotnosti sa shvatanjima islamskih teologa je i ljubav prema muzici i igri, prikazivanje ljudskih i životinjskih likova na slikama, žalost i naricanje za umrlim na koje se nailazi u ovim pričama. Kult svetaca, posete grobovima dobrih

⁶⁴ O biblijskim pričama u Qur'ānu vid.: H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. 1961.

⁶⁵ S. al-Qalamāvi, op. cit., str. 167.

⁶⁶ Vid.: O. Rescher, op. cit., str. 1—16.

ljudi radi dobijanja blagoslova, takođe nisu u skladu sa islamskim učenjem. Prema tome jasno se vidi da u 1001 noći postoji, pored ortodoksnog, i neka vrsta kompromisnog islama koja ćutke prelazi preko mnogih verskih zabrana. Ta činjenica se može objasniti samo time da je 1001 noć nastala i razvijala se u atmosferi islama, ali uz sva ostala verovanja koja su ili kružila u narodu ili se sačuvala u knjigama. Pa ipak, i pored ovog odstupanja od ortodoksnog islamskog učenja 1001 noć predstavlja islamsku civilizaciju, u malom, koja dokazuje svoju vitalnost time što svaku pozajmicu prekriva svojom originalnom, nepodražavajućom patinom.⁶⁷

ZAJEDNIČKI MOTIVI*

Veliki broj motiva narodnih pripovedaka, a posebno bajki, zajednički je mnogim narodima koji često mogu da budu i vremenski i prostorno veoma udaljeni jedni od drugih. U tim motivima najčešće je reč o odnosima i situacijama koje su opšteljudskog značaja, ali, isto tako, i o velikom broju fantastičnih predstava i zamisli koji, upotrebljeni u najraznovrsnijim kombinacijama, čine elementarnu građu za stvaranje priča.⁶⁸ Isto zapažanje odnosi se i na našu narodnu književnost i na 1001 noć. Mnogobrojni zajednički motivi samo svedoče u prilog tvrdnji o njihovoj širokoj internacionalnoj rasprostranjenosti.

U toku našeg izlaganja videli smo da se u 1001 noći mogu naći mnogi motivi poreklom iz Indije, Mesopotamije, Persije, iz jevrejske i hrišćanske literature, iz predanja predislamskih Arapa, Qur'ana, istorijske, geografske i biografske književnosti, kao i poznijih sufističkih zbirki legendi i anegdota. U njenim pričama defiluje čitavo mnoštvo džinova i ljudi, ljudi pretvorenih u životinje, vladara, vezira, trgovaca, zanatlija, lopova, varalica, starih i mladih žena, robinja, alhemičara itd. Svi oni stavljeni su u okvir van vremena, jednog gotovo bezgraničnog Orijenta koji se prostire od Kine i Indije preko Egipta sve do Atlantskog okeana. Međutim, kako na tom nepreglednom prostranstvu islam uspostavlja izvesno jedinstvo čak i u dalekoj Kini, u priči o grbavku (5) na primer, atmosfera je islamska.⁶⁹

* Prema Thompsonovoj definiciji motiv je »manje ili više vredan pažnje elemenat zapleta, koji može biti ispričan nezavisno od konteksta i koji je izložen prelasku, isti ili u varijantama, iz jedne priče u drugu« (Stith Thompson, *The Folktale*. New Yrk. 1946, str. 17) i na osnovu nje a po ugledu na pregled motiva iz 1001 noći koji je dao N. Elisseef (vid. nap. 9), motivi zajednički 1001 noći i Vukovoj zbirci narodnih pripovedaka i pesama grupisani su u ovom radu prema osnovnoj karakteristici i, koliko je to bilo moguće, izloženi su kontinuirano.

⁶⁷ G. E. von Grunebaum, op. cit., str. 404—405.

⁶⁸ Vido Laktović, *Narodna književnost*, knji. I. Naučna knjiga, Beograd, 1967. str. 67.

⁶⁹ William Marçais, »La femme dans les Mille et une nuits.« *Articles et conférences*, Adrien. Maisonneuve, Paris, 1961. str. 212.

Poznato je da je islam prihvatio dosta stvari iz ranijih religija, ali je poznato i to da se od njih u mnogo čemu razlikuje. Činjenica je da se Qur'an oslanja na Stari i Novi zavet u svim ovim tajanstvenostima koje su karakteristične za svaku religiju;⁷⁰ on je zabeležio vesti o prorocima koji su posedovali naročitu snagu i nadprirodnu moć, ali je on nju okarakterisao kao moć koju je Allāh, svojom dobrotom, ovim prorocima dao. To što su oni ponekad činili čudnovate stvari nije, prema Qur'anu, ništa drugo nego božja volja, a sposobnost da tako nešto čine dao im je Allāh da bi time dokazali ispravnost onoga što propovedaju. Za razliku od hrišćanskog shvatanja Isusa čije je poreklo božansko, Muḥammad je, prema islamskom učenju, običan, ovozemaljski čovek. Njegovo poslanstvo lišeno je bilo kakve natprirodne snage. Jedini dokaz njegovog poslanstva, kako je sam isticao, jeste Qur'an. Na taj način je Muḥammad, kao običan čovek, u islamu dostigao najviši mogući stepen; veza sa nebeskim snagama ne postoji, osim ako nije reč o prenošenju božje reči ljudima.

U celoj 1001 noći dominira verovanje u predestinaciju, prepuštanje sudbini i Allāhu. U njoj se sudbina pojavljuje kao božja volja i vrhovna moć u odnosu na koju je čovek manje ili više bespomoćan. Čovekov život je unapred određen i nikakva opreznost ne može da izmeni njegov tok. Otuda glavni junaci priča 1001 noći ostaju sasvim ravnodušni kada izgube sav svoj imetak, pa čak i, donekle, ravnodušni prema smrti drage osobe. Ovo verovanje koje je veoma staro, starije je i od hrišćanstva, postoji i u našem narodu, pa i u našim narodnim pripovetkama. U Vukovoj pripovesti Usud (13) govori se na primer o tome kako je čovekov život unapred određen. Ako se neko rodio na dan kada je Usud delio »džidže i marjaše«, ma koliko se kasnije u životu on trudio i radio, ostaće puki siromah. Međutim, u našoj priči čovek ne ostaje ravnodušan prema svojoj sudbini. On traži mogućnosti i pokušava da tok svoga života izmeni i upravo zato što njegov odnos prema sudbini nije pasivan, njemu je, malim lukavstvom, pošlo za rukom da je učini sebi naklonjenijom.

Od velike važnosti za svaku religiju, pa tako i za islam i za hrišćanstvo je pridobijanje novih vernika. Otuda je motiv preobraćanja veoma čest i u 1001 noći i u nas (motiv 1). Mada razlog preobraćenju može da bude i uverenost da je vera koja se prihvata najispravnija među postojećim, i da je to jedini razlog, mnogo je češći slučaj i u 1001 noći i u nas da islam, odnosno hrišćanstvo prihvataju zaljubljeni mladići ili devojke da bi time omogućili svoju ženidbu ili udadbu, jer, kao što je poznato, ni islam ni hrišćanstvo ne gledaju blagonaklono na brak između vernika i inoverca. Tako se u našoj narodnoj poeziji može naći dosta primera pokršćavanja »turkinje devojke«. Međutim, osim napomene da je mladić devojku koju je hteo da uzme za ženu pokrstio i promenio joj ime, o ovom postupku se u nas ništa detaljnije ne kazuje. Nekada se može i pretpostaviti da je devojka pokršćena i protiv svoje volje. U 1001 noći, naprotiv, prelazjenje u islam, koje je

⁷⁰ Gotovo sve istorijske priče koje se nalaze u *Qur'anu*, izuzev priča o Abū Tamūdu, Luqmanu, Du al-Qar-

nainu i priče o sedmorici spavača, imaju paralele u Starom i Novom zavetu.

veoma lako i jednostavno, uvek je obrazloženo time da je »nevernik« sam shvatio prednost islama u odnosu na religiju kojoj je ranije pripadao i budući da ga je prihvatio iz ubeđenja, on postaje njegov nepokolebljivi privrženik. Postojanost novog muslimana naročito je istaknuta u priči o Marjami Pojasarki (158) u kojoj Marjam odgovara na bratovljevo navaljivanje da se ponovo vrati hrišćanstvu rečima: »Tako mi 'Abdullahova sina Muḥammada, čija pouka obuhvata sve nas jer je to prava vera, neću skrenuti s pravog puta pa makar morala ispiti čašu smrti«. ⁷¹ Preobraćeni musliman ponekad poseduje i naročitu sugestivnost tako da mu polazi za rukom da i svoje najbliže privoli da krenu njegovim stopama. U priči o caru Šahramānu, njegovom sinu Qamar az-Zamānu i princezi Budūr (21), islam je posle svoje kćeri, primio i sam mag Bahrām. Nekada je razlog za prelazak u islam savet da se to učini, koji je dobijen u snu (102, 151), a jednoj devojci hrišćanki je povod bilo to što je jedan musliman izlečio od bolesti (126).

Zajedničko 1001 noći i našoj narodnoj književnosti je verovanje u magičnu moć pominjanja božjeg imena i pouzdanje u Boga (motiv 2). U 1001 noći se veoma često nailazi na primere da ljudi, napušteni i osamljeni posle preživelih brodoloma, bačeni u nepoznate krajeve, ostavljeni u dubokim jamama, prepušteni na milost i nemilost raznim džinovima, pomenu Allāhovo ime, veličajući ga istovremeno, pa da budu spaseni. Izgovaranje rečenice: »Nema moći ni snage osim u velikog Allāha (Lā ḥavl va lā quvva illā bil-Lāh al-'Azīm) i »Prepuštam se Allāhu (Tavakkalt 'alāl—Lāh)« mogu da izmene tok neprijatnih događaja i da dovedu do srećnog završetka. Pominjući Allāhovo ime, jedan zatvorenik se oslobodio okova i spasao tamnice (122) a 'Abd as-Samad je čitajući ajete iz Qur'āna, uspeo da uđe u grad (133). Ovaj motiv je dosta čest u pričama o životinjama: ribe su samo prepustile svoju sudbinu Allāhu i njihovo isušeno jezero počelo je da se puni vodom (161c); miš se pouzdao u Allāha i spasao mačke (161a), gavran zmiје (161d), itd. U nas je ovaj motiv mnogo ređi, ali ipak postoji i u pripovetkama i u pesmama.

Veoma često se ljudi u 1001 noći i u Vukovim pripovetkama i pesmama obraćaju Bogu za pomoć (motiv 3). Najčešća molba je da se spasi iz nevolje u koju su zapali. U našim narodnim pesmama ima mnogo primera ovog motiva ali u njima obraćanje Bogu za pomoć predstavlja pre svega pesnički okvir (Boga moli . . .) kojim su se narodni pevači veoma rado koristili. Posebnu grupu među ovim motivima čini motiv obraćanja Bogu za porod ⁷² koji je u nas češći (NPR 9, 10, 68; NPE I 647) nego u 1001 noći (131). Verovanje u čudotvornu moć molitve upućene Bogu potvrđuju i primeri pominjanja božjeg imena u zakletvama, čak i za vreme izvođenja mađije. U priči

⁷¹ *Hiljadu i jedna noć*. sv. 8, str. 127—128.

⁷² Ovaj motiv bi se mogao uvrstiti i u motiv neobičnog začeca (motiv 18) s obzirom na to da je do začeca došlo delovanjem više sile. Međutim, u motiv neobičnog začeca uvrstili

smo samo one primere u kojima je do začeca došlo nakon uzimanja specijalno pripremljenog jela. Postojanje motiva obraćanja Bogu za porod u 1001 noći je uticaj qu'ānske priče o Zakariji, koji je molio Allaha da mu podari naslednika (*Qur'ān*. XIX, 4).

o ribaru i duhu (iḥrīṭu)⁷³ ribar zaklinje iḥrīṭa jednim od 99 Allahovih imena, koje je urezano na Sulaimānovom prstenu (2). U priči o Badr Bāsimu (153) carica Lāb je pomenula Allāhovo ime za vreme izvođenja mađije kojom je trebalo da vrati ljudski lik Badr Bāsimu. Ali, ovi primeri se već nalaze na granici između verovanja i sujeverja.

Slično jevrejskoj i hrišćanskoj religiji i islam priznaje postojanje natprirodnih bića i zahteva verovanje u njih. Istina, verovanje u duhove, demone, postojalo je među Arapima još u predislamsko doba, delom pod uticajem ranijih religija, delom originalno. U to vreme je među Arapima bilo najrasprostranjenije verovanje u gula (gūl mn. agvāl ili gilān), pustinskog demona, koji se veoma često pominje u pesmama predislamskih pesnika. Prema starom arapskom verovanju, gūl je ogroman, podao i zao demon, đavo ili džin, koji može da uzima različita obličja i koji presreće ljude na njihovom putu, ošamućuje ih, raskomadava i proždire.⁷⁴ Gūl je isto što i siḥlāt (siḥlāt mn. saḥlāl) ili žena džin. U 1001 noći gūl ili gula se pojavljuju dosta često, u obliku stare i ružne žene. Ipak, od natprirodnih bića u 1001 noći najčešće se pominju džinovi (ǧinn), i to pod uticajem Qur'āna i tefsira. Arapskog pripovedača posebno je impresionirala qur'anska priča o Sulaimānu i džinovima koji su mu se pokoravali, tako da u 1001 noći gotovo da i nema priče u kojoj se pojavljuje džin, a da se ne pominje Sulaimānovo ime. Prema islamskoj koncepciji, džinovi su duhovna bića koja su stvorena od plamena vatre⁷⁵ za razliku od ljudi koji su stvoreni od zemlje (blata) i anđela (malak) koji su stvoreni od svetlosti, a sa kojima džinovi čine tri kategorije inteligentnih bića. Kao i ljudi, i džinovi se dele na vernike i nevernike, poput njih i oni nisu besmrtni, mogu da budu i ubijeni od ljudi (u bajci o trgovcu i duhu (1), na primer). Iako duhovna bića, oni najčešće uzimaju ljudski lik, mada ih u 1001 noći često nalazimo u obliku životinja.⁷⁶ Njihov svet je poput ljudskog, oni imaju svoja carstva, careve, vojske. Njihove zemlje, gradovi pa čak i običaji potpuno su isti kao kod ljudi. Narodni pripovedač nije mogao drugačije da ih zamisli nego da ih sa zemlje prebaci na nebo. I, ma koliko natprirodni bili, s obzirom na to da se u njih verovalo, oni su smatrani više kao stvarna nego kao nestvarna bića. U odnosu na džinove natprirodno ima nemisteriozan, pristupačan i logičan karakter, ono izgleda kao deo svakodnevnog života.

Međutim, iako su džinovi natprirodna bića i jača od ljudi, oni su inferiorni u odnosu na njih, i te svoje inferiornosti i sami su svesni. U priči o ʿAbdullāh ibn Fādilu (168) kralj džinova kaže svojoj kćeri: »O ćerčice, on, [car ljudi] je jači od nas po mnogo čemu. Prvo, on spada u ljude a u tome je njegovo preimućstvo nad nama; drugo, on je Allāhov naslednik a treće, — on stalno čita jutrom molitvu u dva rakata, pa mu nikakvo zlo ne bi mogli naneti ni svi džinski odredi u sedam zemalja, kad bi udarili na nj. Ako se bude razgnevio

⁷³ O iḥrīṭu vid. str. 150.

⁷⁴ D. B. Macdonald. »Gul.« *Islām Ansiklopedisi*, C. 4.

⁷⁵ *Qur'ān*. LV, 15.

⁷⁶ Vid.: Edvard William Lane, *Arabic — English Lexicon*. New York, 1956. s. v. Ginn.

na nas, on će ujutru pročitati molitvu u dva rakata i samo će jednom viknuti, a mi ćemo se pokorno okupiti pred njim kao ovnovi pred mesarom, ako mu se prohte, može nam zapovediti da odemo iz svoga zavičaja u neku pustinjsku zemlju u kojoj ne možemo živeti, a ako zahte da pomremo, on će narediti da poubijamo jedni druge. Ne možemo se protiviti njegovu naređenju, a ako ne učinimo ono što nam naređuje, može nas spaliti a od njega ne možemo nikud pobeći.⁷⁷ Svoje superiornosti nad džinovima svesni su i ljudi. U bajci o ribaru (2), ribar ovako razmišlja u trenutku kada mu od džina preti smrtna opasnost: » . . . to je džin, a ja sam čovek, i Allāh mi je dao savršen um, eto ja ću smisliti kako da ga ubijem svojim lukavstvom i umom, dok on to smišlja svojom podmuklošću i nevaljalstvom«. ⁷⁸

Džinovi, kao što smo rekli, žive na nebu ali se tamo često i dosađuju, i da bi se zabavili, spuštaju se među ljude i mešaju se u njihove poslove. Njih veoma privlači i očarava život na zemlji. U prvom delu 1001 noći džinovi rade protiv ljudi bilo iz zlobe zbog svoje potčinjenosti bilo radi sopstvene zabave. Oni mogu da prevale ogromna rastojanja za veoma kratko vreme, mogu da lete, da se kreću ispod zemlje ili da žive u moru kao morski ljudi. Džinovi mogu da pretvaraju ljude u životinje, i da im posle opet vrate ljudski lik. Oni mogu i da štite čoveka od pakosti najbližih itd. Dve osnovne karakteristike u odnosima između džina i čoveka su zahvalnost za učinjeno dobročinstvo i odanost. U priči o (Abdullāh ibn Fāḍilu (168) guvernera Basre služi jedna žena-džin iz zahvalnosti što je on ubio njenog neprijatelja u trenutku kada joj je od njega pretiła smrt.

Zli džinovi koji rade protiv ljudi nazivaju se (ifrītima (ifrīt mn. (afārīt), mada razlika između džinova i (ifrīta u 1001 noći nije jasno određena. U bajci o veziru Nūruddīnu i njegovu bratu (4a) nalazimo izraze (ifrīt i džin u istom značenju. Dešava se da se u nekoj priči na početku govori o džinu, a na kraju o (ifrītu, baš kao da je pripovedač zaboravio šta je prvo pomenuo. (Ifriti izuzetnog, džinovskog izgleda nazivaju se i māridima (mārid mn. mārada) i pojavljuju se dosta često u 1001 noći. Ifriti se pojavljuju obično kada čoveku nisu potrebni i kvare mu posao. Naročito su opasni kada se ne odgovara na njihovu ljubav i tada pretvaraju čoveka u životinju. Ponekad čovek uspeva da izađe i kao pobednik iz duela sa njima, ali za to plaća veliku cenu, nekad i životom. Oni borave po nečistim mestima, smetlištima, napuštenim bunarima, ruševinama. Pored džinova i (ifrīta u 1001 noći pojavljuju se i šejtani (šajṭān mn. šajṭīn) — đavoli, na čelu sa svojim vođom Iblīsom.

Osim ovako bogatog i raznovrsnog sveta džinova i opisa neobičnih zemalja koje oni nastanjuju, u pričama 1001 noći mogu se naći i stara predislamska verovanja u čudesa (motiv 4), ali je njihov broj u 1001 noći veoma mali ako se uporedi sa brojem u Vukovim pri-povetkama i pesmama. U svakom pojedinom primeru ovog motiva

⁷⁷ *Hiljadu i jedna noć*. sv. 8, str. 644.

⁷⁸ *Ibid.* sv. 1, str. 55.

u 1001 noći, čudnovate stvari vezane su samo za dobre i pobožne ljude bilo time što se odnose na njihovo spasavanje iz neke teške situacije, bilo na dokazivanje njihove pobožnosti ili nagrađivanje za učinjeno dobro delo. Međutim, oživljavanje mrtvih, koje je jedna od važnih komponenti evropskih i naših bajki, u 1001 noći ne postoji. U njenim pričama mrtvi mirno počinjavaju u svojim grobovima; oni ne pomažu živima niti ih posećuju.

U mnogim pričama 1001 noći se, takođe, može naći i staro predislamsko verovanje u moć mađije, iako je ona islamom zabranjena (motiv 5). Za razliku od tzv. spiritualne (ruḥānī) mađije koja se izvodi posredovanjem anđela ili delovanjem misterioznih osobenosti pominjanja božjeg imena, o kojoj je već bilo reči, ova, prirodna mađija, sprovodi se nedozvoljenim sredstvima ili uz pomoć zlih džinova.⁷⁹ U mađiju su najčešće upućeni stranci, prvenstveno Persijanci, koji se njome koriste protiv muslimana, zatim žene, stare ili mlade, prve da bi nekome nanele zlo, a druge da bi to zlo ispravile, i, najzad, džinovi kojima je ona prirodna osobina. Slično je i u primerima ovoga motiva u Vukovoj zbirci. I u njoj nalazimo ljude, muškarce i žene, kao i vile i đavole, upućene u mađiju. I u 1001 noći i u nas mađiji se pribegava da bi se ljudi pretvorili u životinje ili okamenili i na taj način udaljili iz blizine onoga kome smetaju. U nas se za to najčešće koriste razne trave ili voda, a u 1001 noći izgovaranje čarobnih reči uz prskanje vodom ili kađenje. Trave, kao sredstvo za izvođenje mađije pominju se samo u priči o Bulūqīji (131c), čije je poreklo kao što smo ranije naglasili nearapsko, u kojoj se priča da se u nekim knjigama pominje biljka čijim sokom kada čovek namaže noge može da pređe preko sedam mora i dođe do mesta na kojem je sahranjen Sulaimān. Nešto dalje, u istoj priči, pominje se životna voda (mā' al-hajāt), koja onome ko je popije odgađa smrt do sudnjega dana.

Najčešća posledica upotrebe mađije je, kao što smo već pomenuli, metamorfoza: metamorfoza čoveka u životinju (motiv 6), metamorfoza životinje u čoveka (motiv 7) i uzastopna metamorfoza (motiv 8). Oestrup i još nekolicina naučnika smatrali su da metamorfoza u 1001 noći predstavlja indijski uticaj i da, prema tome, ona nije originalno arapska. Međutim, Thompsonova istraživanja dokazuju da se ovaj motiv javlja u narodnim književnostima svih naroda. Može se, istina, konstatovati da su pojedine varijante ovog motiva u 1001 noći stranog porekla, kao na primer motiv metamorfoze čoveka u majmuna koji postiže slavu kao kaligraf, u priči drugog monaha prosjaka majmuna koji postiže slavu kao kaligraf, u priči drugog kalendara (3b), koji je, nesumnjivo, staroegipatskog porekla; ili varijanta ovog motiva u priči o Badr Bāsimu (153) u kojoj carica Lāb pretvara svoje ljubavnike u ptice, čime neobično podseća na čarobnicu Kirku iz grčke mitologije, koja je svoje ljubavnike pretvarala u svinje. Međutim, već u istoj bajci, metamorfoza Badr Bāsima u pticu, a naročito njegovo vraćnje u raniji lik, učinjeno je prema uobičajenom šablonu u 1001 noći, koji Macdonald smatra čisto arapskim.⁸⁰ On se

⁷⁹ O. Rescher, op. cit., str. 33.

⁸⁰ Citirano prema M. Gerhardt, op. cit., str. 306.

nalazi već na samom početku 1001 noći, u bajci o trgovcu i duhu (2), zatim u priči vratarke (3e) i u priči o 'Abdullāh ibn Fāḍilu (168).

Metamorfoza čoveka u životinju i obrnuto prikazana je u 1001 noći kao nešto sasvim obično i prirodno, i samo tako ona je mogla biti prihvaćena od obrazovanog, urbanog društva. U svakom pojedinačnom slučaju prisutna je moralna pouka; ako se metamorfoza koristi da bi se nekome nanelo zlo, počinitelj tog zla je uvek kažnjen prema onome što je zaslužio. I u nas je metamorfoza veoma jednostavna. Dovoljno je da prosac ne pogodi kakav biljeg ima careva kći i da se pretvori u jagnje (23) ili da se samo stavi prsten na prst, pa da se devojka pretvori u ovcu (55). Često se ni ne pominje sredstvo kojim je metamorfoza izvršena. U našim narodnim pripovetkama priča se, na primer, da se zmija, žaba ili ptica pretvaraju u m'adića ili devojku, u ono što su nekada bili, ali se ne pominje razlog zbog kojeg su ranije pretvoreni u životinju, dok je u 1001 noći uvek objašnjena i ispričana i prva i druga metamorfoza.

Najsličniju varijantu motiva metamorfoze u 1001 noći i u nas imamo u priči o Džanšāhu (131aa) i priči o Ḥasanu iz Basre (155) i u Vukovoj pripovesti Zlatna jabuka i devet paunica (57). U sve tri priče govori se o devojkaama pticama koje mogu da uzimaju devojčako i ptičje obličje. Ali, dok se u našoj pripovesti ne zna šta su te devoke paunice, da li su one to zato što su pod dejstvom neke mađije ili su natprirodna bića, za devojke ptice iz 1001 noći zna se da pripadaju džinovima, a kao takve one su mogle da uzimaju obličja koja zažele.

Dva puta u 1001 noći i jednom u Vukovim pripovetkama nailazimo na uzastopnu metamorfozu. U priči drugog monaha prosjaka (3b) 'ifrit sa kojim se bori careva kći pretvara se, jedno za drugim, u lava, škorpiona, orla, crnog mačka, nar, ribu, plameni jezik i najzad u pepeo, a careva kći, koja je naučila veštinu vraćanja od jedne stare vračare, još dok je bila devojčica, u zmiyu, jastreba, prugasta vuka, petla, ribu, ugarak, i, najzad, opet u devojku. U priči o veziru Nūruddīnu i njegovu bratu (4a) 'ifrit se pred konjušarem pretvara prvo u miša, a zatim u mačku, psa, magarca i bivola. U Vukovoj pripovesti Đavo i njegov šegrt (6) priča se o tome kako je jedan dečak naučio mađiju od đavola pred kojim se pretvara prvo u dućan, pa u goluba, prsten na ruci, proju, mačka, a njegov majstor u Turčina, kopca, čoveka i vrapca.

U 1001 noći čovek može da bude pretvoren u razne vrste životinja: psa ili kučku, magarca, kravu, tele, gazelu, pticu ili ribu. Interesantno je da najomiljenija životinja u Arapa: konj, kamila, ovca ili koza nijednom nisu pomenute kao životinje u koje se pretvorio čovek, i to verovatno zato što su one bile njima toliko poznate, bliske i drage da su isključivali mogućnost da neki loš čovek, na primer, može da uzme njihov lik. U Vukovoj zbirci žene su najčešće pretvarane u ovcu ili kravu, a mladići u jagnjad ili zverad.

Pored metamorfoze ljudi u životinje i obrnuto, zajednički 1001 noći i Vukovoj zbirci je i motiv okamenjivanja ljudi (motiv 9), i to u 1001 noći opet prskanjem vodom uz izgovaranje čarobnih reči, u

nas uglavnom travama, ali i u 1001 noći i u nas ljudi mogu da budu okamenjeni i božjom voljom. U svim Vukovim narodnim pripovetkama, a samo jednom u 1001 noći, okamenjenim ljudima se, na intervenciju glavnog junaka, vraća raniji izgled. U vezi sa primerom ovog motiva u 1001 noći treba da napomenemo toliko da je u priči omađijana mladića (2b), u kojoj smo našli ovaj motiv, žena okamenila mladiću, uz pomoć mađije, samo donji deo tela tako da on više nije mogao da se kreće. Život, dakle, u njemu nije prestajao i zato je on mogao opet da postane onakav kakav je bio. Samo ovako formulisani motiv mogao je da bude u skladu sa onim što smo ranije rekli o tome da u 1001 noći nema primera oživljavanja. U svim našim pripovetkama ljudi su, naime, ponovo oživljeni. U ostalim primerima ovog motiva u 1001 noći i u našim narodnim pesmama ljudi su zauvek okamenjeni božjom voljom, zato što su bili neznabošci, zato što nisu poslušali savet da pređu na islam (3d, 37, 168), zato što su bili nezahvalni (I 204 i 205) ili neverni (III 45), i ostali su kao zastrašujući primer onim koji će posle njih doći.

Zajednički 1001 noći i našoj narodnoj književnosti su i magični predmeti: prsten, štapić, nož, sablja ili mač, zapisi-amajlije (motivi 10, 11, 12, 13). U 1001 noći pominje se još i čarobna vreća iz koje čovek može da izvuče za jelo sve što zaželi, čarobni kalpak koji onoga koji ga nosi čini nevidljivim itd. Međutim, pored sličnosti upotrebe pojedinih ovih predmeta, predmeti iz 1001 noći razlikuju se prilično u pogledu svoje koncepcije od magičnih predmeta iz naše književnosti. U nas, na primer, pomoću čarobnog prstena devojka može da se pretvori u ovcu (28, 55); uz pomoć čarobnog štapića mogu iz svega u što se njime udari da poteknu zlatnici (20) itd.; čarobni predmet ima, dakle, jedno određeno svojstvo i njime se može ostvariti samo jedna određena želja onoga ko ga poseduje. I u 1001 noći postoje ovakvi primeri: jedan car ima prsten iz koga sevaju munje koje svakom čoveku mogu da skinu glavu s ramena (8), Abū Muḥammad ima nož koji čoveka čini nevidljivim (4) itd. Međutim specifičnost čarobnih predmeta iz 1001 noći je to da su njima potčinjena neka natprirodna bića koja mogu da ispune svaku želju onoga ko poseduje ovakav predmet-talisman. Ona mogu da gospodaru posedniku talismana iz svoga sveta džinova donesu ogromno blago, da preko noći sagrade dovorove, opreme karavane. Pomoću ovih talismana čovek može da vlada i drži u pokornosti ne samo zemaljske careve nego i džinove. Potrebno je samo da se prsten protrlja i izgovori želja i ona će, za tren oka, biti ispunjena. Za ova bića nije ništa nemoguće niti strašno. Oni su veoma sposobni i moćni pomagači, ali pomagači kojima gospodari čovek. Uloga čarobnog prstena posebno je istaknuta u 1001 noći, i to pod uticajem priče o Sulaimānu i njegovom magičnom prstenu na kome je, kako se veruje, urezano najveće od devedeset i devet Allāhovih imena. Za ovaj prsten se u bajci o Džaudaru (135) kaže da onome u čijoj je vlasti taj prsten ne mogu ništa ni car ni sultan i on ima pravo da zavlada zemljom.⁸¹ Pod tim uticajem je i opis prstena u priči o Abū Kīru, Abū Sīru (162) koji

⁸¹ *Hiljadu i jedna noć*. sv. 6, str. 319.

je najslbličniji čarobnom prstenu iz Vukove priče Lijek od mađije (67): iz prvog sevaju munje koje mogu čoveku da skinu glavu sa ramena, a iz drugog izbija oganj koji zaslepljuje i sažiže aždaju i zmaja. I ovde je opet potrebno naglasiti da ovakva koncepcija ovih čarobnih predmeta-talismana u 1001 noći nije ni malo misteriozna i ne izaziva strah od natprirodnog. Ona je veoma značajna za 1001 noć zato što je originalna i što je egipatski pripovedač, koji je zamislio, iskoristio veoma dobro, postigavši njome značajne literarne rezultate.⁸²

Zajedničko 1001 noći i našim narodnim pripovetkama je pozivanje u pomoć nekoga ko se nalazi daleko, pomoću nečega što mu pripada (motiv 14). U nas čoveku u pomoć pritiču životinje: ptice, ribe ili zveri, koje je on, nekada, spasao smrti. U znak zahvalnosti za dobro koje im je učinio, one su mu dale po jedno svoje pero, krljušt ili dlaku koje on treba samo da protare ili zapali, pa će se one odmah pojaviti. On to čini uvek u najodsudnijem trenutku i uz njihovu pomoć polazi mu za rukom da nadmudri i nadvlada mnogo jačeg neprijatelja. Međutim, u 1001 noći ne postoje ovakve vilinske životinje pomagači ili saradnici. U ovom zbronicu natprirodno se teško probija u životinjski svet. Jedina izmišljena životinja u 1001 noći je ptica ruh, koja, međutim, više pripada pustolovnoj tradiciji nego bajkama. U većini priča 1001 noći životinje igraju svoju pravu ulogu izuzev u pričama u kojima se ponašaju i govore kao ljudi. U 1001 noći čovekovi pomagači su džinovi, ģifriti, zmijska carica koja je takođe džin, morski ljudi koji često uzimaju životinjski lik. Oni se, najčešće, pozivaju kađenjem uz izgovaranje nerazumljivih formula, ako ih pozivaju čarobnjaci ili džinovi ili paljenjem, ako ih pozivaju ljudi. U jedinom primeru gorepomenutog motiva u 1001 noći žena-ģifrit je dala jednoj ženi nekoliko svojih vlasi da bi je pomoću njih pozvala kada joj zatreba. Ali, i u 1001 noći ima primera da životinje pomažu ljudima. U priči o caru as-Sindbādu (2aa) priča se kako je soko spasao život caru time što je prolio otrovanu vodu koju je hteo car da popije. U priči o Uns al-Vudžūd (60) jedan lav je pomogao mladiću da pronađe trag onih koji su odveli njegovu dragu, itd.

Kada već govorimo o životinjama, da pomenemo i verovanje koje je zajedničko 1001 noći i našoj narodnoj književnosti, verovanje da gavran predskazuje ili simboliše nesreću (motiv 15). Moramo odmah da primetimo da primera ovog motiva nema u Vukovim narodnim pripovetkama, ali ih zato ima veoma mnogo u pesmama. U pesmi Smrt Bibića Zeinila (IV 52) doslovno se kaže: „Ja sam čula od starijih ljudi / de no panu dvije tice crne / da tu nema dobra nikakvoga.« U priči o jadniku i psu (45) pripovedač 1001 noći priča: »I uđe u grad[...] dođe do njegove kuće, ali vide samo stare razvaline i jednog gavrana, vesnika propasti a kuća beše opustela i sve se beše izmenilo i pogoršalo.« U oba ova primera, kako vidimo, gavran simboliše opusteo i razoren dom. Svaka naša narodna pesma, a njih je priličan broj, koja počinje sa: »Polećela dva vrana gavrana...«, unapred nam kazuje da će u pesmi biti saopštena neka neprijatna vest, nečija smrt, poraz vojske na bojnopolju i slično. U ovakvim

⁸² M. Gerhardtt, op. cit., 319.

slučajevima pominjanje gavranova na samom početku predstavlja pesnički okvir kojim se narodni pevač, znajući za verovanje u narodu, veoma slobodno i mnogo koristio. Ovo verovanje, pored pomenutog primera, nalazimo u 1001 noći kako u pričama, tako i u umetnutim stihovima, što svedoči da je ono bilo poznato i rašireno među Arapima, predislamskim i islamskim.

Zajedničko 1001 noći i našoj narodnoj tradiciji je isto tako staro verovanje, koje nalazimo i u Starom zavetu i u Qur'ānu — verovanje u snove.⁸³ I pored toga što se u našim narodnim pesmama dosta često ističe da je »san laža a Bog istina« verovanje u snove je i te kako prisutno, a primera da se ostvaruju zle slutnje izazvane rđavim snovima, veoma je mnogo. Snovi uglavnom čine samo deo jedne epizode, ali mogu da predstavljaju i početni motiv koji ima presudnu ulogu u razvoju događaja u priči (u priči o Bagdađaninu i njegovu snu (55), na primer).

U priličnom broju primera u 1001 noći i u Vukovim pripovetkama u snovima se na nešto upućuje, savetuje ili naređuje (motiv 16): kako da se narod spase velike nevolje (3c), kako da se ostvari nečija želja, šta treba čovek da učini da bi ozdravio, kako da se otkrije skriveno blago, kako da se nađe devojka itd. Čoveku preostaje samo da postupi prema dobijenom uputstvu. Nekoliko primera ovog motiva u 1001 noći govori o tome šta će se desiti u daljoj ili bližoj budućnosti i u tim slučajevima uloga sudbine je, opet, od presudnog značaja.

Ponekad su snovi takvi da zahtevaju tumačenje (motiv 17). U priči o Adžibu i Garibu priča se kako je Garib usnio da dve ptice grabljivice nasrću na njega i na njegovog brata, a njegov brat Sahīm mu tumači san i upozorava ga da treba da se pričuva nekog dušmanina. U bajci o Hasanu iz Basre (155) priča se kako je otac Manār as-Sāne usnio da mu je neka ptica odnela najlepši od sedam dragih kamenova iz njegove riznice, a tumači su mu objasnili da će izgubiti svoju najmlađu kćer. Primera ovog motiva nema u Vukovim pripovetkama, ali ih ima prilično u narodnim pesmama. Ali, dok u 1001 noći onaj koji je usnio san uglavnom traži tumača da mu ga protumači u nas ima više primera da san tumači onaj koji ga je usnio: jedan mladić ne želi da skoči u reku i spase devojku koja se davi zato što je sanjao da mu »kalpak po Neretvi pliva«, a to po njegovom mišljenju predskazuje njegovu nesreću (NPE I 641), Musić Stevan predoseća propast srpske vojske na Kosovu posle sna u kome je usnio da su dva sokola poletela sa gospodareva dvora i pala na Muratov tabor: »gde padoše već se ne digoše« (NPE II, 46) itd.

Želja za potomstvom izražena je kako u nas, tako i u 1001 noći. Ako ona, iz bilo kakvog razloga, ne može prirodnim putem da se ostvari, onda se ljudi obraćaju Bogu s molbom da im podari dete, ili, još češće, pribegavaju upotrebi raznih sredstava čija će im magična moć omogućiti da im se ova želja ipak ostvari. Analizirajući varijante motiva neobičnog začeća (motiv 18) u 1001 noći i u Vukovoj zbirci, primećujemo veliku sličnost, ali i veliku razliku. Sličnost je

⁸³ Qur'ān. XII 43—49.

veća ako uporedimo motive iz 1001 noći i motive iz Vukovih pesama. Pored toga što se u ovim primerima govori o pripremanju posebnog jela koje muškarac i žena treba da pojedu, sličnost je i u tome što ličnosti koje žele dete pripadaju najvišim društvenim slojevima. U 1001 noći to su bogati kairski trgovac, car Širaza i ostareli car Egipta, a u našim narodnim pesmama car ili ban, dakle, oni koji žele sebi da obezbede naslednika. Međutim, u narodnim pripovetkama u kojima se mnogo više oseća patrijarhalni duh naroda, koji s prezirom gleda na ženu nerotkinju, žena je ta koja želi »od srca poroda«, pa makar to bilo zmijsa ili dete malo kao biberovo zrno.

Rekli smo već da do neobičnog začeća dolazi na sličan način: u 1001 noći muškarac, ili i muškarac i žena, u nas samo žena, pojedu neko specijalno jelo, koje mogu da im preporuče lekari ili posrednici (u 1001 noći), ili da za njega čuju od vila ili kaluđera (u nas); u našim pesmama preporučuje se pripremljeno desno krilo ribe zlatokrile (II 11) ili ribe šestokrile (II 12). U Vukovoj pripovesti (29), jedinoj u kojoj se govori o neobičnom začeću, sama ulovljena jegulja posavetovala je ribara da svojoj ženi, kučki i kobili da po komad njenog mesa, pa će mu žena roditi sinove blizance, kučka ošteniti dva šteneta, a kobila oždrebiti dva ždrebeta. U 1001 noći, pod uticajem veoma razvijene medicine, farmacije i alhemije, pripremanje ovog jela vrši se veoma brižljivo i po propisanim receptima, uz preporuku u kojoj prilici on najefikasnije deluje. Navešćemo primer iz priče o 'Alā'ad-dīn Abū aš-Šamātu (22) u kojoj se priča kako je Muḥammad otišao prodavcu bilja i uzeo od njega oko dve unce rumskog mukarkara i malo kitajske kubebe i karanfila i gronice i đumbira i belog bibera i planinskog guštera i sve to istucao i prokuvao u dobrom biljnom ulju, i uzeo još tri unce tamjana u grumičicama i otprilike šoljicu gare, pa to potopio i načinio testo s rumskim pčelinjim medom, i sve dao trgovcu i rekao mu da treba da uzme vrhom lopatice pošto najpre pojede ovnujskoga mesa i mesa domaćeg goluba, a da svemu tome doda još i začine koji zagrevaju i koji su papreni. Trgovac je učinio onako kako mu je savetovano, pojeo je i ono što je ostalo, zatim je obljubio ženu i ona je zatrudnela od njega te noći.⁸⁴ Ovako do detalja opisan način pripremanja i upotrebe ovog sredstva mnogo više liči na savremeno spravljanje i uzimanje lekova nego na mađiju. Jedino što podseća na mađiju u ovom »receptu« je pominjanje planinskog guštera ili kuvano zmijsko meso koje se pominje u bajci o Saif al-Mulūku (154a). U nas, međutim, mnoge stvari nisu objašnjene, njih kao da rešava deus ex machina.

Uticaј stare legende o Sulaimānu, koji je razumevao govor životinja i ptica, koja se nalazi i u Qur'ānu,⁸⁵ nalazi se u 1001 noći u priči o biku i magarcu (0a), umetnutoj u okvirnu priču o Šehrazādi. Prema islamskoj tradiciji, Allāh je ovom moći obdario Sulaimāna pod uslovom da ne oda ovu tajnu nikome, čime je želeo da sačuva postojeći odnos između ljudi i životinja. U priči o biku i magarcu (0a) čoveka je sposobnošću da može da razume govor životinja obdario

⁸⁴ *Hiljadu i jedna noć*. sv. 3, str. 501—502.

⁸⁵ Qur'ān. XXVII. 16.

Allāh, a u priči o Džanšāhu (131aa) Sulaimān je ovoj sposobnosti naučio šejha Našra, koga je odredio kao čuvara svoga dvorca i dao mu vlast nad pticama. Ovaj motiv poznat je u nas kao »nemušti jezik« (motiv 19), jer se tako naziva ova sposobnost u priči pod istim naslovom (3).⁸⁶ Međutim, u našoj pripovesti čovek je nemušti jezik dobio od zahvalnog zmijskog cara kao nagradu zato što je spasao njegovog sina iz požara. U sva tri slučaja, dva iz 1001 noći i jednom u nas, odavanje tajne nemuštog jezika povlači za sobom smrt onoga ko je oda.

Priča iz 1001 noći o biku i magarcu veoma je interesantna za nas jer pored zajedničkog motiva nemuštog jezika velika sličnost sa našom pričom Nemušti jezik postoji i u epizodi kojom se obe priče završavaju. Od trenutka kada je u našoj priči čovek popustio navaljivanju svoje žene da joj oda tajnu, mireći se s tim da će zbog toga morati da umre, pa sve do kraja priče razvoj događaja u 1001 noći i u nas je potpuno identičan. Kraj gospodara koji se pomirio s tim da umre razgovor vode petao i pas. Pas se čudi petlu što tako mirno kljuca svoju hranu, iako zna da će im gospodar za koji čas umreti, i pita ga kako može da bude tako ravnodušan. Petao odgovara, u 1001 noći: »Ja eto imam pedeset žena — čas se s jednom mirim, čas gledam da se drugoj svidim, a domaćin ima svega jednu ženu pa ne zna kako da izađe na kraj s njom.«,⁸⁷ u našoj pripovesti: »U mene ima sto žena pa ih vabim sve na jedno zrno proje kad gde nađem, a kad one dođu ja ga prožderem; ako se koja stane srditi, ja je odmah kljunom; a on nije vredan jednu da umiri.«⁸⁸ U obe priče oni preporučuju mužu da, umesto da oda tajnu, istuče ženu i tako je smiri. Čovek na kraju to i čini i ostaje u životu.

Zajednički 1001 noći i našoj narodnoj književnosti je i strah od uroka (motiv 20). Pogled urokljivog oka veoma je sudbonosan ako je upućen na malu i lepu decu, mlade i lepe devojke ili mladiće; on može da izazove bolest, pa čak i smrt. Zbog toga roditelji koji se plaše urokljivih očiju drže decu godinama zatvorenu u podrumu, posebnoj sobi, jednom odvojenom delu kuće itd. U 1001 noći se kao sredstvo za zaštitu od opasnog uticaja urokljivih očiju pominju so ili amajlije koje se kače deci oko vrata ili o odeću. Zajedničko 1001 noći i našoj narodnoj književnosti je i shvatanje da su plave ili zelene oči ružne, kao i da onaj koji takve oči ima može da bude veoma loš čovek. Naša narodna pesma kaže: »Merjemi je pomalena mana, što su njojzi oči pozelene.« (I 749). U 1001 noći kada se opisuje neko izuzetno ružne spoljašnosti obavezno se pominje da ima plave oči (Rāšid ad-dīn u priči o 'Alī Šāru i Zumurrud (41), starica u priči o Hašanu iz Basre (155).

Prema verovanju koje se nalazi u pričama 1001 noći, zli džinovi, māridi, mogu da budu uzročnici raznih bolesti ljudi. U bajci o za-

⁸⁶ Branislav Rusić, *Nemušti jezik u predanju i usmenoj književnosti Južnih Slovena*. Istorisko-filološki odel. Filozofski fakultet na Univerzitetu — Skopje, Posebna izadnja, knj. 5, 1954.

⁸⁷ *Hiljadu i jedna noć*. sv. I, str. 19.

⁸⁸ Vuk St. Karadžić, *Srpske narodne pripovijetke* str. 14.

vidljivcu (3ab), između ostalog, priča se i o tome kako je neki mārīd ušao u glavu careve kćeri od čega je ona postala besomučna. Napori svih lekara da je izleče ostali su bezuspešni sve dok se nije pojavio čovek koji je okadivši devojkę dimom od sedam belih dlaka iz bele belege na repu crnog mačka uspeo da oslobodi devojkę. Gotovo identičan motiv ovom motivu (motiv 21) je motiv u Vukovoj pripovesti Zla žena (37). U toj priči se takođe priča o tome kako je u telo careve kćeri ušao đavo i kako se ona teško razbolela. I ovde su svi pokušaji da joj se pomogne ostali bez uspeha sve dok se nije pojavio čovek koji je devojkę okadio travom koju mu je sam đavo dao i naučio ga kako da je upotrebi iz zahvalnosti što ga je spasao zle žene sa kojom je, sticajem prilika, proveo izvesno vreme zajedno u jami. U ovom poslednjem ogleda se i najveća razlika između ova dva motiva. Dok je u nas povod đavolu da uđe u devojčino telo bila želja da se na taj način oduži čoveku koji mu je pomogao i omogućiti mu da postane carev zet, u priči iz 1001 noći mārīd se u devojkę zaljubio i zato joj se uvukao u glavu. Kraj priče je isti: zahvalni car je išceliteljima poklonio svoju kćer za ženu.

Ljubav između džinova i ljudi je veoma česta u 1001 noći. Ovakva ljubav je, istina, opisivana i u ranijoj arapskoj književnosti. Ibn an-Nadīm navodi da je u njegovo vreme bilo šesnaest knjiga o ovom predmetu.⁸⁹ U nas ovakvih primera ima manje i otuda i slučajeva ženidbe mladića ženom-džin ima više nego ženidbi mladića vilom (motiv 22). Jednom u 1001 noći (155) i jednom u Vukovim pripovetkama (4) mladić se ženi pticom-devojkom.

Isto tako, jednom u 1001 noći i jednom u Vukovim narodnim pripovetkama naišli smo na jedno biće, čoveka-ljudoždera (motiv 23) koji neobično podseća na čuvenog kliklopa Polifema iz Odiseje. U trećem Sindbādovom putovanju (132c) on je predstavljen kao ogromno biće, slično čoveku, čije oči liče na upaljene ugarke i koje ima očnjake kao divlji vepar, a usta kao otvor na bunaru. Ono bi odabiralo po jednog od Sindbādovih drugova, nabijalo ga na ražanj, peklo i sve do kostiju oglodalo. Da bi se spasli, Sindbād i njegovi drugovi su jednom, dok je ono spavalo, dobro zagrejali dva ražnja na vatri i onda zajednički, i u isto vreme, uboli mu ih u oba oka, da bi ga oslepili i pobegli od njega. U Vukovoj priči Divljan (38) ne govori se, istina, o ogromnom biću nego o divljem čoveku koji poseduje ogromnu snagu i koji isto kao u priči iz 1001 noći opipava svoje žrtve i kada odabere onu koja mu odgovara, onda je ubija, nabija na ražanj, peče i jede. Ovaj čovek je imao samo jedno oko, i to oko mu je izbio mladić-đak šiljkom koji je sam napravio. Nema sumnje da prisustvo ovog bića i u nas i u 1001 noći predstavlja grčki uticaj.

U prvom Sindbādovom putovanju pominje se pastuv koji izlazi iz mora (motiv 24) i koga ljudi vikom i bukom ponovo teraju u more kada oplodi kobilu koju su mu doveli da bi je oplodio, jer je ždrebe kobile koju oplodi taj konj na velikoj ceni. Sličnost ovog konja sa

⁸⁹ Ibn an-Nadīm, op. cit., str. 314.

Jabučilom vojvode Momčila primetio je još Tomo Maretić.⁹⁰ U belešci ispod pesme *Ženidba kralja Vukašina* (24) Vuk priča kako je jedan krilati konj izlazio noću iz jezera i pasao Momčilove kobile, ali bi ih uvek i nogama udarao u trbuh da bi ih izjalovio.⁹¹ U Vukovoj pesmi peva se o tome kako je jedne noći Momčilo pomoću talambasa i bubnjeva poplašio ovog konja baš kad je hteo da udari kobilu. Konj je utekao u jezero, a kobila mu je oždrebila krilatog konja Jabučila. Sličnost oba primera ovog motiva je očigledna, iako se konji koji izlaze iz mora, odnosno iz jezera, razlikuju u opisima. Konj iz naše pesme je krilat, a iz 1001 noći nije.

Poznavao evropske narodne književnosti dobro je poznat motiv devojke bez ruku (motiv 25). U vezi s njim postoji čitav krug priča.⁹² U primerima ovog motiva u 1001 noći i u nas devojke su ostajale bez ruku iz različitih razloga. U 1001 noći devojka je delila milostinju i pored careve zabrane da se to čini, pa su joj za kaznu odsekli ruke. U prvoj Vukovoj pripovesti (28) devojka je sama sebi odrezala jednu ruku, a drugu sagorela da se ne bi udala za svoga oca, a u drugoj pripovesti (33) devojci su ruke odsekle slugu njene maćehe kojima je ona naredila da devojku ubiju i da joj donesu njene ruke i njeno srce, ali je oni nisu ubili nego su joj samo odrezali ruke. U priči iz 1001 noći i u drugoj Vukovoj pripovesti devojkama su opet ruke izrasle, zato što je takva bila božja volja.

Duša van tela je, takođe, veoma čest motiv u narodnoj književnosti (motiv 26). U priči o Saif al-Mulūku (154a) priča se o tome kako je devojka koju je oteo džin, sin Plavog cara, saznala da se njegova duša nalazi u voljci jednog vrapca koji se nalazi u kutijici, u kutiji za nakit koja se nalazi u sedam drugih kutija. Sve one nalaze se na dnu sedam sandučića, u sanduku od mramora koji je spušten na dno mora. Ako bi nekome pošlo za rukom da oslobodi vrapca i da ga zadavi, džin bi tog trenutka umro. U Vukovoj pripovesti *Aždaja i carev sin* (8) jedna aždaja je objasnila babi da je njena snaga sakrivena u jednom vrapcu koji se nalazi u golubu, golub u zecu a ovaj u vepu. Ako bi neko uspeo da ubije vepa, pa zeca, goluba i vrapca, nestalo bi njene snage. U priči *Baš Čelik* (51), Baš Čelik je objasnio svojoj ženi da se njegovo junaštvo nalazi u jednoj ptici koja se nalazi u srcu jedne lisice, koja živi u jednoj visokoj planini. Ako bi neko ubio tu pticu, Baš Čelik bi izgubio svoje junaštvo. Iz ova tri primera vidimo da, iako se pominju duša, snaga i junaštvo, njihov gubitak znači istovremeno i smrt onoga ko ih je imao van tela. U sva tri slučaja duša, snaga ili junaštvo nalaze se u ptici, a u dva primera čak i u istoj ptici — vrapcu.

Još tri motiva zaslužuju da se o njima kaže par reči. Za svaki od njih našli smo samo po jedan primer u 1001 noći i u nas. Ribaru *Halifi* (156) danima nije polazilo za rukom da nešto ulovi. I kada je već hteo da pođe kući, bacio je još jednom mrežu i ulovio jednog majmuna. Nakon toga, ponovo je bacio mrežu, dva puta, i oba puta

⁹⁰ Tomo Maretić, *Naša narodna epika*. Nolit, Beograd, 1966, napomena 81, str. 254.

⁹¹ Vuk St. Karadžić, *Srpske narodne pjesme*. knj. II.

⁹² Vid.: Pavle Popović, *Pripovetka o devojci bez ruku*. Beograd 1905.

ulovio je — opet majmuna. Poslednji majmun ga je posavetovao šta da čini da bi se obogatio. U našoj pripovesti Tri jegulje (29) ribar je za tri dana ulovio samo po jednu jegulju. Poslednja jegulja je progovorila i posavetovala ga šta treba da učini ako hoće da mu žena rodi blizance. Sličnost između ova dva primera je očigledna (motiv 27), pre svega, i majmuni i ribe su ulovljeni u tri navrata, u oba slučaja treći je progovorio i dao koristan savet ribaru.

U priči o Abū Muḥammadu Lenštini (37), Abū Muḥammad moli Abū Muẓaffara da mu za pet dirhema kupi nešto u Kini, ne bi li tako nešto zaradio (motiv 28). Abū Muẓaffar je pristao, ali je na obećanje zaboravio, setio ga se tek na povratku kući i, pošto nije imao velikog izbora, kupio je za pet Abū Muḥammadovih dirhema jednog olinjalog majmuna koga je gazda držao vezanog i mučio. Majmun je do povratka zaradio svome novom gospodaru čitavo bogatstvo: iz mora je izvadio drago kamenje i spasao trgovce opasnosti da ih pojede crnačko pleme, pa mu je svaki od njih dao po hiljadu dirhema. U Vukovoj pripovesti Prava se muka ne da sakriti (7) imamo gotovo istovetan slučaj. Neki čovek zamolio je svoga gospodara, koji je krenuo na put u drugo carstvo, da mu kupi nešto, na svom putu, za jedan jedini novčić koji je imao. I u našoj priči gospodar je kupio jednu životinju — starog mačka koga deca zamalo nisu ubila. Kao i majmun u prethodnoj priči, i mačak je svome novom gospodaru zaradio veliko bogatstvo kao nagradu zato što je potamamio sve mišve i pacove u nepoznatoj zemlji u koju je galijs, na kojoj se nalazio, bila bačena.

U priči o Saif al-Mulūku (154a), priča se kako su Saif al-Mulūk i Daulat Hatuna, dok su sami plovili na jednom splavu, noću kada bi spavali, stavljali između sebe mač (motiv 29). Isti motiv nalazi se u pripovesti Tri jegulje (29): brat traži svoga brata blizanca i dolazi u grad u kome se ovaj bio oženio. Žena njegovog brata misli da je on njen muž. On ne želi da je razuverava ne bi li saznao kuda je otišao njegov brat. Uveče, kada je trebalo da legnu u postelju, on je između sebe i bratovljeve žene stavio sablju.

Priličan broj bajki, pripovedaka i anegdota u 1001 noći obrađuje temu ljubavi. Zavisno od porekla priča, mesta na kome su nastale ili prerađene, literarnog izvora kojim se pripovedač poslužio prilikom komponovanja priče ili njenog doterivanja, u 1001 noći se mogu zapaziti različite koncepcije ljubavi. Kada smo govorili o ljubavnim pričama persijskog porekla, pomenuli smo da ove priče karakteriše motiv nepoznavanja voljene devojke (motiv 30): carević se zaljubio u devojku čiju je sliku video ili je samo o njoj čuo da drugi pričaju. U priči o zlataru i pevačici iz Kašmira (134m) govori se kako je neki zlatar ugledao na zidu kod svog prijatelja sliku devojke »od koje divnije i otmenije nije video onaj koji gleda. I zlatar počeo često pogledati u tu sliku diveći se lepoti njena lika te mu ljubav prema naslikanoj devojci toliko obuze srce da se razbole i zamalo što ne umre.«⁹³ Pošto je najzad saznao ko je devojka i gde se ona nalazi,

⁹³ *Hiljadu i jedna noć*. sv. 5, str. 215.

on polazi na put da je traži. U priči o Badr Bāsimu i Džauhari (153), Badr Bāsim je zavoleo devojkicu »po čuvenju«. Ova koncepcija ljubavi podrazumeva ljubav predodređenu sudbinom; od početka do kraja priče ne postoji sumnja u konačni srećan završetak traženja. S obzirom na to da je interesovanje u ovakvim pričama o ljubavi usredsređeno na akciju, može se pretpostaviti da je izabran baš ovakav početni motiv da bi se započela akcija, budući da se priča kasnije razvija po određenom redu događaja.

U Vuka nema slučajeva da se mladić zaljubljuje u sliku devojke ili po čuvenju, mada se, u više narodnih pesama, peva o tome kako je neki junak pozeleo da se oženi devojkom o čijoj se lepoti nadaleko čulo, ali je karakter ovih pesama sasvim drugačiji. Izvesnu sličnost sa motivima iz 1001 noći nalazimo u Vukovoj pripovesti Đavolja maštanija i božja sila (19), u kojoj je mladić kada je video kap svoje krvi na snegu pozeleo da se oženi devojkom koja je kao sneg bela i kao krv rumena. U pripovesti Crno jagnje (27) carev sin se zarekao da će se oženiti tek kada usni devojkicu koja će mu obećati da će mu roditi sina sa sjajnom zvezdom na čelu. Sličnost ovih motiva sa motivima iz 1001 noći, dakle, nije očigledna ali se i oni, kao i motivi iz 1001 noći, nalaze na početku priče i unapred se može naslutiti da će mladići, na kraju, naći devojkicu koju žele. Štaviše, stiče se utisak da postoji samo jedna takva devojkica na svetu gotovo kao da je i njen lik poznat.

U pričama 1001 noći koje nas vraćaju u predislamski ili ranoislamski period, nalazimo patetičnu ljubav. Ideal ranoarapske ljubavne tradicije je zaljubljeni koji pati, peva i umire; ljubav je pasivna, ne zahteva akciju, promenu niti evoluciju. Ona se javlja istovremeno i kod mladića i kod devojke, najčešće je obostrana, ali iz raznoraznih razloga ne može da se realizuje. Ova tradicija glorifikuje ideal heroja i mučenika ljubavi. U povesti o 'Alī ibn Bakkāru i Šams an-Nahār (20) najizraženije je ovo stoičko prepuštanje sudbini i mirenje sa svim onim što neostvarena ljubav ovakvog intenziteta nosi sa sobom, a to je smrt (motiv 31). Pored pomenutog ljubavnog para, čija je istorija vezana za vreme Hārūn ar-Rašīda, poznati ljubavni parovi, u pričama 1001 noći, su zaljubljeni iz plemena 'Uzra (63, 144), zatim, 'Adī ibn Zaid i Hinda (96), 'Utba i Raija (137). U priči o 'Azīzu i Azīzi (8aa) opisana je takođe nesrećna sudbina i smrt zaljubljene 'Azīze, kojoj 'Azīz nije uzvratio ljubav za koju, istina, nije ni znao.

Nesrećno zaljubljene ljubavne parove nalazimo i u našim narodnim pesmama. Najpoznatiji su, svakako, Omer i Merima (I 343; 344, 345), koji, baš kao u 1001 noći, dobrovoljno i svesno prihvataju pre smrt nego život sa osobom koju ne vole. U ovim pesmama Omer se ne suprotstavlja roditeljima koji ga silom žene drugom; on je, čak, pun pažnje prema njima i ne želi da oni saznaju za njegovu smrt pre nego što se dobro ne provede. Ali on ne može da podnese prisustvo druge žene, koja nije njemu draga i umire a za njim umire i Merima.

U nas ima slučajeva da se nesrećno zaljubljeni mladić ili devojkica ubijaju zato što ne mogu da ostvare želju da budu za-

jedno. U pesmi Smrt Ivana i Jelice (I 342) Jela se obesila zato što je majka nije dala za Jovu. U pesmi Smrt vojvode Prijezde (II 83) vojvoda Prijezda i njegova žena Jelica bacili su se sa kule da ih Turci ne bi rastavili itd. Slučajeva samoubistava u 1001 noći gotovo da nema, a zbog ljubavi baš nikako. Zaljubljeni u 1001 noći može da se razboli, da pati i da umre od bola, ali nikako da sam digne ruku na sebe. Ako se u 1001 noći i može naići na pokušaje samoubistva, to je, svakako, samo u pričama koje nisu iz arapsko-islamskog miljea, jer samoubistvo je islamom najstrožije zabranjeno. Pod uticajem fatalizma, o čemu je ranije bilo reči, u slučajevima kada zaljubljeni umiru, oseća se strpljivost, čak i izvesna apatija prema svemu što se dešava u životu pa, tako, i izvesna ravnodušnost prema smrti. To što slično osećanje i shvatanje života nalazimo i u našim pesmama o Omeru i Merimi nesumnjivo je islamski uticaj.

Kada već govorimo o tragičnoj sudbini zaljubljenih, da pomenemo i motiv koji se dosta često sreće u našoj poeziji: slučajeve da zaljubljene sahranjuju zajedno i da na njihovim grobovima izrastaju »zelen bor i rumena ružica« ili »zelen bor i vinova lozica« (motiv 32). Ovi primeri predstavljaju staro verovanje da posle smrti duše umrlih prelaze u druge predmete i nastavljaju da žive. Nasuprot brojnim primerima ovog motiva u našim narodnim pesmama, u 1001 noći pominje se samo jednom, u priči o Utbi i Raiji (137) da na grobu dvoje zaljubljenih koji su umrli zbog ljubavi raste drvo. To visoko drvo sa crvenim, žutim i zelenim trakama meštani su nazvali verenikovo i vereničino drvo. Međutim, u priči se ne pominje da li je ono samo izraslo na tom mestu ili je na njemu zasađeno.

Pripovedači priča 1001 noći i naši narodni pripovedači rado su se koristili motivom razdvojenih bračnih parova ili zaljubljenih koji se ponovo nalaze (motiv 33), bilo na samom početku priče, kao početnim motivom, bilo tada kada su želeli da svoju priču produže i stvore nove elemente zapleta. Tako je u priči o Qamar az-Zamānu (21) do razdvajanja glavnog junaka i njegove izabranice došlo u trenutku kada se očekivao kraj priče, kada je, posle čitavog niza peripetija, najзад, sklopljen brak između Qamar az-Zamāna i princeze Budūr. Na taj način priča je produžena za, tako reći, još jednu celu priču.

Razlozi razdvajanja mogu da budu različiti: neslaganje porodice sa željom zaljubljenih da stupe u brak, bekstvo ili izgnanstvo muža, neki nesretni događaj itd. U priči o Džānšāhu (131aa) i priči o Hasanu iz Basre (155) iz 1001 noći i u Vukovoj pripovesti Zlatna jabuka i devet paunica (4) razlog je isti: devojka-ptica kojom se oženio glavni junak priče (u 1001 noći) ili koji se samo u nju zaljubio (u nas) obukla je ponovo svoju odeću od perja i odletela u nepoznatom pravcu. Mladić polazi da je traži i doživljava razne susrete, posećuje razne zemlje, dok je, najзад, ne nađe. U Vukovoj pripovesti Opet zmija mladoženja (10), žena je ta koja traži po svetu svoga muža koji je napustio kada je ona nesmotreno spalila njegovu zmijsku košuljicu.

U priči o al-Mutalammisu (66), pored pomenutog motiva, nalazi se i motiv muža koji se vraća kući na dan svadbe svoje žene (motiv 34). Al-Mutalammis se dugo nije vraćao kući i njegova žena Umaima je, najзад, popustila navaljivanju rodbine da se ponovo uda. Ali, te

noći, kada je trebalo da ode sa drugim mužem, pojavio se al-Mutalammis, koji joj je stihovima saopštio da se vratio. Njegove stihove razumeo je i novi mladoženja, pa se povukao a njih dvoje nastavili su da žive »najlepšim i najvedrijim i najsrećnijim i najprijatnijim životom dok ih ne rastavi smrt«. Isti motiv nalazi se u Vukovoj pesmi Ropstvo Janković Stojana (III 25): ljuba Janković Stojana čekala je svoga muža, koji je pao u ropstvo Turcima, punih devet godina i sedam meseci, i, konačno, odlučila da se ponovo uda. Na sam dan njenog venčanja Stojan se vratio prerušen u prosjaka. Niko ga nije prepoznao, ni majka, ni sestra, ni gosti, samo ga je žena prepoznala po pesmi koju je izgovorio. Kraj naše pesme je isti kao i kraj priče iz 1001 noći: svatovi i mladoženja su ostavili Stojanu njegovu ženu. Kako vidimo, motiv je potpuno isti, čak su u oba slučaja stihovi pomogli ženi da prepozna muža. Razlika je samo u tome što je Stojan ispevao alegorijsku pesmicu koju je razumela samo njegova ljuba, dok je al-Mutalammisa odmah razumeo i prepoznao i Umaimin mladoženja.

Da bi mogao da se oženi devojkom koja mu se dopada, mladić često mora da ispuni neku želju ili izvrši neke zadatke njenog oca ili nje same, čime bi dokazao da je devojkę zaslužio. Postavljanje mladiću uslova za ženidbu sa devojkom (motiv 35) mnogo češće nalazimo u nas nego u 1001 noći (samo četiri puta). U nas je ovaj motiv u vezi sa motivom nadmetanja prosaca koji svoje poreklo vodi još iz vremena kada je muškarac morao ženu da zasluži radeći kod njenih roditelja. Car ili sama careva kći objave da će se devojkę udati samo za onoga ko ispuni određene uslove: ko pogodi kakve belege ima careva kći i gde se one nalaze (23, 65), ko donese tri prstena (59), ko dobavi tri konja sa naročitim osobinama (307), ko nadmudri cara (45), ko prebaci džilit preko gradskih zidina (69) itd. U 1001 noći nema nadmetanja prosaca s obzirom na to da je, prema islamskom učenju, zabranjena svaka vrsta nadmetanja, čak i u trgovini, osim ako prodaja nije organizovana tim putem (prodaja robinja, na primer). Sve dok mladić zna da je devojkę drugome namenjena on ne pokušava da dođe do nje.

Uslov mladiću u 1001 noći, u priči o 'Adžību i Garību (136) i priči o 'Utbi i Raiji (137), postavljaju očevi devojaka, i to zato što nisu raspoloženi da daju svoju kćer mladiću koji ih traži, pa je zato njihove uslove veoma teško ispuniti: u prvoj priči traži se od Garība da savlada planinskog gūla, a u drugoj devojčin otac traži veliki otkup. Isti povod za postavljanje uslova nalazimo u nas u ciklusu pesama o zmiji mladoženji. Devojčin otac ne želi da dā svoju kćer za zmiју i postavlja joj teške uslove: da načini ćupriју od bisera i dragog kamenja, da načini bolje dvore od carevih itd. Međutim, i u 1001 noći i u nas kada prosac učini sve onako kako je zahtevao devojčin otac, on mu, pridržavajući se zadate reči, daje svoju kćer. U preostala dva slučaja u 1001 noći žena sama postavlja uslove muškarcu, u prvom slučaju Hinda, koja svojim zahtevom želi da ponizi bivšeg muža, a u drugom Zainaba, koja se zaklela da će se udati samo za onoga ko joj donese haljinu, pojas i zlatne šalvare kćeri Azre Jevrejina. Dok je prvi slučaj potpuno u

duhu 1001 noći, drugi pomalo liči na nadmetanje ali on to nije zato što se stiče utisak da je svoj uslov Zainaba formulisala tako da bi mogao da ga ispuni samo 'Alī Zaibaq.

Motiv o rodoskrvnuću (motiv 36) je takođe veoma star; nalazimo ga kako u staroj grčkoj legendi o kralju Edipu, tako i u staroindijskoj Rigvedi. Islam, kao i hrišćanstvo, zabranjuju brak između najbližih srodnika: majke i sina, oca i kćeri, brata i sestre. Islam brani muškarcima da uzimaju i žene svojih očeva, sestre očeva i majki, kćeri sestara, pomajke, sestre po mleku itd. Otuda se i u 1001 noći i u nas takva veza osuđuje, pa i kažnjava. U priči prvog monaha-prosjaka (3a) grešna ljubav između brata i sestre kažnjena je užasnom smrću: oni su nađeni ugljenisani u grobnici u koju su se sami zatvorili da bi pobjegli od roditelja koji su im ljubav branili. U povesti o caru 'Umar ibn an-Nu'mānu (8), Šārkān se oženio sa Nuzhat az-Zamān, ne znajući da mu je ona sestra po ocu. Međutim, oni su se odmah rastavili, čim su saznali kakav su greh počinili i zato nisu kažnjeni. Treći, i poslednji, slučaj rodoskrvne ljubavi u 1001 noći nalazi se u priči o Qamar az-Zamānu (21) u kojoj se priča i o tome kako se od dve žene Qamar az-Zamāna, svaka zaljubila u sina one druge, ali sinovi nisu prihvatili ovu grešnu ljubav, pa su ih zato one obedile kod njihovog oca i on je naredio slugama da ih ubiju.

U Vukovim pripovetkama nalazimo motiv rodoskrvne ljubavi pre svega u pripovetkama u kojima se priča kako je otac hteo, po svaku cenu, da se oženi svojom kćeri (28, 58). U jednoj narodnoj pesmi govori se o tome kako je car prisilio svoju kćer da se uda za njega (II 3), a u toj istoj pesmi, i u sledećoj, (II 4) opevane su tipične edipijade: majka se, ne znajući ko je mladić za koga se udaje, udala za svoga sina. U još tri pesme nalazi se ovaj motiv. Ovoga puta reč je o pokušajima brata da se oženi svojom sestrom (I 720; II 14, 16). Međutim, ni njemu to nije pošlo za rukom. U prvoj pesmi se sestra ubila zbog bratovljevog insistiranja da se za njega uda, a u druge dve Dušan je najzad odustao od te namere kada se uverio da je to veliki greh.

Jednom u 1001 noći i jednom u nas nalazimo motiv devojke prerusene u muškarca koju žene drugom devojkom (motiv 37). U priči o Qamar az-Zamānu (21) priča se kako je car Armanus ponudio princezi Budūr, koja je prerusena u muško odelo pošla da traži svoga muža, da se oženi njegovom kćeri. Budūr se, tako, našla u veoma nezgodnoj situaciji, ali da se ne bi odala, ipak je pristala da prihvati ponudu. U Vukovoj pesmi Kunina Zlatija (III 28) takođe se govori o tome kako se Zlatija, da bi se osvetila mužu zato što je punih devet godina nije ni pogledao, priključila družini Senjanina Iva prerusena u muško odelo, kako se dopala Ivi i kako joj je on ponudio svoju sestru za ženu. Da ne bi morala da otkrije svoju tajnu, i ona je ponudu prihvatila. I u 1001 noći i u nas rasplet je veoma jednostavan: kada je ponovo našao Budūr, Qamar az-Zamān je, uz njenu saglasnost, uzeo za ženu i kćer cara Armanusa, a Senjanin Ivo Zlatiju.

Prisustvo devojaka-deliya (motiv 38) u 1001 noći je, van svake sumnje, stranog porekla, iako je pripovedač priča 1001 noći pokušao

da ih prilagodi islamskom društvenom životu. Iz arapske istorije se zna da Arapi nisu cenili žene koje su se odlikovale bilo kakvom hrabrošću. Za predislamske Arape, koliko god da je hrabrost predstavljala izuzetnu vrlinu za muškarce, toliko je ona za žene predstavljala manu. Pa ipak, u staroj Arabiji a i kasnije u prvo vreme islamskih osvajanja, žene su pratile svoje muževe, ratnike na njihovim pohodima. Iz svojih nosiljki, koje su bile postavljene na samom bojnem polju, one su ih bodrile, ali aktivno u borbi nisu učestvovala, izuzev kada su, ako je to situacija zahtevala, bacale kamenje na neprijatelja. U skladu sa ovim shvatanjem, devojke delije koje se pojavljuju u pričama 1001 noći, ako pripadaju ljudskom rodu, uvek su hrišćanke, koje kasnije primaju islam, a ako pripadaju svetu džinova, mogu da budu i pravoverne muslimanke. Tako se u dve priče iz 1001 noći (134n, 155) pominju ostrva kojima vladaju žene-džinovi koje su i ratnici i sudije i koje vrše ostale državničke poslove. U priči o 'Omar ibn an-Nu'mānu (8), iako devojka, hrišćanka Abriza, vaspitana je tako da može sa svakim muškarcem da podeli megdan. Ipak, njeno najjače sredstvo u borbi protiv muškarca predstavlja njena lepota pred kojom i najhrabriji i najveštiji junak polaže svoje oružje. Abrizi je zahvaljujući njenoj izuzetnoj lepoti, tri puta pošlo za rukom da savlada takvog junaka kakav je bio proslavljeni Šār kân. Ravnopravnu borbu između muškarca i žene imamo u istoj priči, nešto dalje, kada Šārkân u franačkom junaku nije prepoznao devojku Abrizu, i tada mu je pošlo za rukom da je obori s konja. U priči o careviću Bahrāmu i princezi ad-Datmi (134u) kao uslov za svoju udaju devojka je postavila zahtev da je mladić savlada na megdanu. Ali to nije pošlo za rukom ni jednom mladiću, pa ni princu Bahrāmu, koji se svojim junaštvom isticao među svim ranijim proscima, zato što je devojka, u odsudnom trenutku, podigla svoj veo i njena lepota je toliko zbunila princa Bahrāma da ga je »izdala snaga i napustila svaka odlučnost«, te je bio pobeđen.

I u našim narodnim pesmama više puta se opeva devojka-deliya, bilo kao barjaktar (I 583), harambaša (I 656) ili zulumčar (I 657). U pesmi Kunina Zlatija (III 28) žena se odmetnula u hajduke da bi se osvetila mužu koji joj nije ukazivao nikakvu pažnju. Ljubav prema ostarelom roditelju prisilila je Zlatiju (III 40) da obuče seratlijsko odelo i umesto oca ode »na carevu vojsku«. Velika privrženost mužu dala je snage ljubi hajduk Vukosava da, preobučena u muško ruho, pokuša da izbavi muža iz tamnice (III 49). Kako vidimo, u nas su povodi sasvim drugačije prirode od onih u 1001 noći. To je sasvim i razumljivo s obzirom na to da je borbenim prilikama u doba ratovanja protiv Turaka mnogo više odgovarala junačka žena od pokorne.

Već na samom početku 1001 noći, u okvirnoj priči o caru Šehrijāru (0) nalazi se motiv neverne žene koji se kasnije veoma često sreće u čitavom zborniku (motiv 39). Braću Šāhzamāna i Sehrijāra varaju njihove žene sa crnim robovima. Ogorčeni, oni polaze u svet ne bi li našli nekoga kome se događaju gore stvari. Da ima i gorih slučajeva od njihovih, uverili su se kada su videli da i 'ifritā žena vara kad god joj se ukaže prilika, iako je on drži zatvorenu u kovčegu

koji čuva na dnu mora. I u mnogim drugim pričama u 1001 noći priča se o nevernoj ženi koja vara muža pre svega zato što voli drugoga, zatim, zato što želi da se osveti nevernom mužu, ali i zato što su je drugi ubedili da to treba da učini. U mnogim pričama naglašena je nepostojanost ženskog karaktera, njena prevrtljivost i nemogućnost da joj se veruje. Ovo nije nimalo čudno kada se zna da je i sam Muḥammad isticao urođenu nezahvalnost žene, pa otuda i u Qur'ānu nalazimo savet mužu da ženu koja je skrenula s pravog puta može popraviti telesnim kaznama.⁹⁴ U celom zborniku 1001 noći žene karakteriše egoizam, slepo prepuštanje strastima, pervezije, pa čak i okrutnosti, a naročito lukavstvo.⁹⁵ Lukavstvom se žene najradije služe onda kada žele da se oslobode muža, kao na primer u priči o Masrūru i Zain al-Mavāšif (157) i priči o Qamar az-Zamānu i zlatarevoj ženi (167). Ova druga priča pruža izrazit primer koji opravdava ovakav stav prema ženi: zlatareva žena koja se zaljubila u mladog i lepog Qamar az-Zamāna sama je smišljala načine kako da stvori mogućnost da što više bude sa svojim ljubavnikom, a kada je poželeva i da ode s njim, izmislila je i kako najlakše da se dočepa muževljevog bogatstva. Ono što je u svemu tome još najviše tereti je to što se ni jednog trenutka nije pokajala za sve što je mužu učinila.

Da bi mogla da ode svome ljubavniku, lukavstvom se poslužila i Solomonova žena u Vukovoj pripovesti Jedna gobela u kao, a druga iz kala (42). Ona se načinila mrtvom i izdržala bol koji je osećala dok joj je Solomon sekao prst da bi se uverio u njenu smrt. Okrutnost žene prema nevoljenom mužu veoma je velika i u našim narodnim pesmama, tako da u gotovo svim primerima ovog motiva u njima, žena pomaže ljubavniku da se oslobodi njenog muža, pa čak i da ga ubije (II 24).

I u 1001 noći i u nas ima primera da muž kažnjava nevernu ženu smrću (motiv 40). Braća Šāhzamān i Šehrijār(O) kaznili su smrću svoje žene kad su se uverili u njihovo neverstvo. Šehrijār je, štaviše na osnovu svog, bratovljevog i 'ifrītovog slučaja stekao uverenje da ženama ne treba uopšte verovati. U ovoj priči to uverenje još više potenciraju umetnuti stihovi u kojima se tvrdi da su žene u ljubavi liceremne, da im ne treba verovati ni kad praštaju ni kad su zle, da ne treba verovati njihovim osećanjima ni njihovim zakletvama, jer se laž skriva u njihovom skutu itd. Zato je Šehrijār i doneo onako surovu odluku da mu se svake večeri dovede nevina devojka koju bi sledećeg jutra hladnokrvno naredio da ubiju. Pa ipak, i pored velikog broja primera neverstava žene prema mužu, u 1001 noći se samo u još dve priče sreće ovaj motiv. U priči o Qamar az-Zamānu i zlatarevoj ženi (167), zlatar je svojim rukama zadavio nevernu ženu, ali tek kada se uverio da se ona nije ni jednog trenutka pokajala zato što ga je napustila, nego je, i dalje, mislila na svoga ljubavnika, koji je ostavio, i željno očekivala trenutak da joj se vrati. U poslednjem primeru ovog motiva, u priči o tri jabuke (4), kažnjena je nevina žena čiji je muž na osnovu nekih podudarnosti zaključio

⁹⁴ Qur'ān. IV 22—24.

⁹⁵ W. Marçais, op. cit., str. 215.

da mu je neverena. Ošamućen saznanjem da je žena mogla da ga prevari, muž joj je prerezao grlo. Iz ova tri primera vidi se da je muž kažnjavanju žene pristupio u afektu, zaslepljen ljubomorom, ponesen trenutnim raspoloženjem, te je i u sva tri slučaja ženina smrt takođe trenutna. Međutim, u nas muž kažnjava ženu polaganom i užasnom smrću: Novaković Grujo je Maksimiju namazao voskom i katranom, uvio u mekani pamuk, polio rakijom, ukopao u zemlju do pasa i zapalio (III 7). Ban Milutin je svoju nevernu ženu kaznio na isti način (II 30), a Vukašin je, duboko potresen smrću vojvode Momčila, naredio da Momčilovu nevernu ženu vežu konjima za repove i rastrgnu. Nevera žene u našim pesmama uvećana je i potencirana neverom majke prema svojoj deci. Maksimija je, na primer, pored toga što je pomogla Turcima da uhvate Gruju, bez i malo materinske ljubavi, udarila po licu svoga nekakog sina da su mu »tri zdrava iskočila zuba«, kada je on hteo da obavesti oca o dolasku Turaka. Ona je, zatim, grubo odbila sinovljevu molbu da ga uzme kraj sebe na konja itd. Ti i slični slučajevi nesumnjivo su odlučili da se izabere baš onakva smrt za nevernu ženu. Postupak Grijice Novakovića narodni pevač i njegovi slušaoci mogli su da opravdaju, pa čak i da mu pruže podršku jedino zato što je nevera ženina bila tako velika.

U vezi s prethodna dva motiva je savet mladiću da ne uzme ženu nevernicu (motiv 41), koji nalazimo samo jednom u 1001 noći i jednom u Vukovim pesmama. U priči o Qamar az-Zamānu i zlatarevoj ženi (167) priča se kako je zlatareva žena prevarila svoga muža, kako je uz pomoć ljubavnika odnela sve njegovo blago i otišla s njim njegovom ocu, sa željom da se uda za njega. Međutim, kada je mladićev otac čuo šta je sve njegov sin doživeo, i kako je došao do zlatareve žene, kao i šta je sve ona smislila da bi se oslobodila muža, rekao mu je: »Kako se možeš oženiti njome kad je ona sve to učinila sa svojim mužem. Kad je to učinila sa svojim mužem, ona će to isto učiniti i s tobom radi nekog drugog jer je to obmanjivačica, a obmanjivačici ne treba verovati.«⁹⁶ U našoj pesmi Ženidba kralja Vukašina (II 24) prevareni Momčilo savetuje svome suparniku da se ne oženi njegovom ženom objašnjavajući mu da je ona »danas mene u tebe izdala, a sutra će tebe u drugoga.« U priči iz 1001 noći otac savetuje sinu da uzme drugu devojkicu za ženu, a Momčilo savetuje Vukašinu da se oženi njegovom sestrom. I Qamar az-Zamān i Vukašin prihvatili su savet, a neverna žena je u oba slučaja na kraju bila kažnjena smrću za svoje neverstvo.

Pa ipak, uprkos velikom broju primera neverstava žene, u 1001 noći nema mnogo primera ljubomore (motiv 42), bar ne onoliko koliko bismo očekivali s obzirom na veličinu zbornika i dominantnu ulogu ljubavi u njemu. Budući da su žene u islamskom svetu živele izolovanim životom, daleko od pogleda muških očiju van porodice, moglo bi se pretpostaviti da razloga za ljubomoru nije ni bilo. Ali, i pored toga, muškarcima i ženama bio je dovoljan i samo jedan,

⁹⁶ *Hiljadu i jedna noć*. sv. 8, str.

makar i slučajno uhvaćen, pogled kroz prozorske rešetke da bi se u njima rodila ljubav. To su vrlo dobro znali ljubomorni muževi koji su, upravo zato svoje žene zatvarali u dvorce van grada ili ih, ako bi nešto posumnjali, selili u drugi grad. Ljubomore nisu pošteđene ni žene u 1001 noći. Kod njih se, štaviše, zapaža mnogo veća odlučnost i preduzimljivost ako su zaljubljene. Ali, za razliku od ljubomornih muškaraca, koji kada se uvere u ženino neverstvo kažnjavaju samo ženu, žene se radije obračunavaju sa svojim suparnicama. U 1001 noći nalazimo i primer da se uvređena žena sveti svome ljubavniku: ljubomorna Dalila (8aa) naredila je svojim sluškinjama da osakate 'Aziza kada je čula da se on oženio drugom ženom. Zatim, u 1001 noći u priči o Džubair ibn 'Umairu (42) nalazi se našim narodnim pesmama i pripovetkama nepoznata vrsta ljubomore. Zaljubljeni mladić više ne želi da vidi svoju devojkicu zato što je video u zagrljaju druge devojkice, njene robinje. U vezi s ovim treba reći i to da se lezbijska i homoseksualna ljubav pominju prilično često u 1001 noći; njeni inicijatori su stariji muškarci ili žene, a predmet njihove ljubavi su uvek samo mladi i lepi mladići i devojkice.

Ljubomori muškarca ili žene u nas nije poklonjena naročita pažnja. Ako izuzmemo primere u kojima se muž sveti nevernoj ženi, gde je, čini nam se, više izražena povređena muška sujeta, nego prava ljubomora, jedva da se mogu naći primeri ljubomore slični onima u 1001 noći. Istina, u Vukovoj pripovesti Dobra djela ne propadaju (64) jedan ministar je ljubomor na mladića koji treba da postane carev zet, i baca ga preko ograde broda u more. Međutim, ova ljubomora povezana je sa materijalnom korišću, te je treba posmatrati više kao zavist ili kao ambicioznu želju da postane carev zet, nego kao posledicu velike ljubavi.

Kada smo govorili o ženinom neverstvu, istakli smo kako je veliku ulogu u njemu odigralo žensko lukavstvo. Međutim, to nisu i jedini primeri lukavstva: i u 1001 noći i u nas ima ih još priličan broj (motiv 43). Pojedinačno ili kolektivno, muškarci i žene koriste se lukavstvom da bi se izbacili iz nevolje u koju su zapali, da bi se oslobodili ropstva ili spasli smrti, da bi oteli nevestu ili spasli devojkicu opasnosti koja joj preti, da bi prisvojili nešto što im ne pripada ili postigli neki drugi određeni cilj. Kao što se pomoću lukavstva naši narodni junaci bore protiv Turaka, i u borbama između muslimana i hrišćana, u priči o 'Omar ibn an-N'mānu (8), lukavstva se neprestano smenjuju, s jedne i druge strane. Jedan od najizrazitijih ženskih likova u 1001 noći, Dāt ad-Davāhī, neumorna je u smišljanju sve novih i novih lukavstava kojima želi da potpomogne pobedu hrišćanske vojske, čime u znatnoj meri oživljava donekle monotonu radnju ove priče. Specifičan povod i cilj imaju lukavstva u pričama o Dalili Lukavici (150), 'Alī Zaiḡaḡu (151) i delu priče o 'Alā' ad-Dīnu Abū Šāmātu (22); u njima se, pre svega, ogleda pripovedačeva namera da zabavi svoje slušaoce pričajući im o veselim zgodama svojih junaka, simpatičnih varalica, kod kojih se oseća i lično zadovoljstvo sa podvizima i spletkama čiji su oni inicijatori, i, najzad, očekivanje zaslužene nagrade za sve napore kojima su bili izloženi. U priči o Dalili, Dalilina kćer Zainaba traži od svoje majke da se lukavstvima

i prevarama proslavi u gradu, kako bi njih dve ponovo stekle ugled koji su imale pre očeve smrti i koji su nakon nje izgubili.

U našim bajkama glavni junak je, često, jedan od trojice braće koji do kraja priče obično doživljava tri avanture, da bi ispunio tri zadatka da bi mogao da dobije carevu kćer za ženu itd. Njemu se pruža mogućnost da mu se ispune tri želje, da dobije tri čarobna predmeta, da izgubi tri života. Ovo utrostručavanje je inače veoma omiljeno u kompoziciji bajke, i u nas je veoma dosledno sprovedeno tako da se u slučajevima u kojima je ono izostalo najverovatnije radi o lošoj reprodukciji pripovedača. Primera utrostručavanja ima i u 1001 noći. Ono je mnogo ređe u pričama arapskog porekla, a mnogo češće u pričama stranog, indopersijskog porekla. U priči o trgovcu i ģifritu (1) pojavljuju se tri starca koji pričajuće svoje priče dobijaju po trećinu trgovčevog tela. U priči o nosaču i devojkama (3) tri žene i tri monaha-prosjaka pričaju Hārūn ar-Rašīdu svoju istoriju; u jednoj priči pominju se tri jabuke (4) a u drugoj se priča o tome kako je pravednim supruzima pružena mogućnost da požele tri želje (121), itd.

Utrostručavanje se, takođe, pojavljuje u zajedničkom motivu o nevernoj braći ili nevernim sestrama (motiv 44), koji je veoma rasprostranjen u narodnoj književnosti. U četiri od šest primera ovog motiva u 1001 noći, i u pet od, takođe, šest primera u Vukovim narodnim pripovetkama, priča se o trojici braće ili tri sestre (jednom u 1001 noći i jednom u Vuka). Od ovo troje uvek je dvoje starijih, iz zavisti prema najmlađem zato što ovome sve bolje polazi od ruke nego njima, traže razne načine kako da ga se oslobode, pa čak i kako da mu dođu glave. Ako se u priči govori o neprijateljstvu između dva brata, opet je stariji neprijateljski raspoložen prema mlađem. Izuzetak je primer u priči o Omar ibn an-Nu'mānu (8): Šārkān, iako nezadovoljan što mu se rodio mlađi brat koji bi mogao posle očeve smrti da umesto njega nasledi oca na prestolu, ne želi da dođe u iskušenje da ubije brata, napušta oca i, uz njegovu saglasnost, prihvata upravu nad jednom provincijom. Poštovanje principa narodnih umotvorina da pravda, na kraju, uvek pobeđuje i u slučajevima neverstva braće i sestara je dosledno sprovedeno, naročito u 1001 noći: u tri priče neverna braća pretvorena su u pse (sestre u kučke) a u priči o Džaudaru (135), u kojoj se priča o tome kako je starijoj braći pošlo za rukom da ubiju najmlađeg, kazna za neverstvo je takođe bila njihova smrt. U našim narodnim pripovetkama, iako nema kažnjavanja smrću, nevernu braću nije mimoišla kazna.

Odnosi između roditelja i dece nisu posebno obrađivani u pričama 1001 noći. Budući da nas u vezi s ovim odnosima interesuje motiv grubosti dece prema roditeljima (motiv 45), dovoljno je reći da su oni potpuno u skladu sa patrijarhalnim shvatanjima ovih odnosa: deca se s dužnom pažnjom odnose prema starijima i bez pogovora izvršavaju njihove želje. Zato nije nimalo čudno što se u 1001 noći mogu naći samo dva slučaja grubosti dece prema roditeljima. Pa i od ta dva jedan se može izostaviti, jer je grubost učinjena u besvesnom stanju, u pijanstvu: sin je, ne znajući šta čini, udario oca i pokajao se kada je saznao šta je učinio. Drugi, ako smemo da kaže-

mo i jedini, primer ovog motiva u 1001 noći nalazi se u priči o Džaudaru (135), u kojoj se već na samom početku govori kako su starija Džaudarova braća tukla svoju majku, oterali je iz kuće i prisvojili njeno imanje koje joj je njihov otac ostavio da uživa za života. Iako neuobičajen za 1001 noć ovakav postupak je ovde upotrebljen s razlogom. Naime, kako je osnovna tema ove priče borba između dobra i zla, grubost starije braće prema majci do krajnjih granica ističe njihovo nevaljalstvo, potencirajući istovremeno dobrotu i plemenitost najmlađeg brata Džaudara, koji, pored svih ostalih dobrih stvari koje čini, uvek prašta braći nepravdu koju mu tokom cele priče nanose.

Grubost dece prema roditeljima oduvek je smatrana velikim grehom i zato su ovakvi postupci kažnjavani odgovarajućom kaznom. Dok su Džaudarova braća na kraju priče kažnjena za sve grehe koje su počinili, pa i za grubost prema majci, u dve Vukove pesme ovaj motiv je posebno obrađen (I 204 i 205): nezahvalni sinovi koji su svoju majku, da im ne bi kvarila društvo, poslali u goru da je rastrgnu zveri, pretvoreni su u kamenje.⁹⁷ U skladu sa hrišćanskim vero- vanjem da se za grehe isprašta i na onom svetlu, u jednoj pesmi (II 4) naveden je primer čoveka kome u paklu noga stalno gori zato što je njome za života tukao svoje roditelje. I u svim drugim primerima ovog motiva u nas ovakvi postupci dece su osuđeni.

Do sada smo spomenuli više motiva koji se obično nalaze na samom početku priče, kao početni motivi ili kao motivi koji služe za to da se priča produži. Međutim, osim pomenutih, postoje i drugi motivi koji imaju istu svrhu. Takav je, na primer, poznati pesnički okvir: »Lov lovio...« (motiv 46) koji se nalazi i na početku mnogih priča. Carevi, njihovi sinovi i drugi mladići rado su prikazivani kao ljubitelji lova. U potrazi za novim doživljajima, oni su često organizovali hajke i okupljali veći broj pratilaca. U 1001 noći to je stvaralo priliku za susrete sa izuzetnim ličnostima, za doživljavanje prijatnih ili neprijatnih doživljaja. Iste ovakve doživljaje imali su i mladići u našim narodnim pripovetkama. Što se tiče narodnih pesama u kojima se pominje motiv lova, treba istaći da je on veoma čest, da je povod mnogo raznovrsnijim doživljajima nego u pričama, da ima slučajeva da se planira s određenim ciljem, na primer, da se neko usmrti (II 8, 24), da se isprosi devojka (II 31) i slično. U našim pesmama o lovu može nešto slučajno da se dozna (II 11), da se nađe ostavljeno dete (II 14, 29), da se neko izazove na megdan (II 69, 80) itd.

Svaki put kada je pripovedač 1001 noći želeo da svojoj mašti pusti na volju, i svoga junaka uputi u nepoznate zemlje u kojima će ga suočiti sa mnogim neobičnim stvarima, najlakše mu je bilo da ga otpremi na more gde vrebaju brojne opasnosti, između ostalog i brodolomi (motiv 47). U pet od sedam Sindbādovih putovanja, Sindbād je već na samom početku priče doživeo brodolom, koji je pripovedaču

⁹⁷ Kada govorimo o ovom motivu, potrebno je da napomenemo da smo izostavili primere kažnjavanja majki

u našim narodnim pesmama smatrajući kaznu potpuno zasluženom.

davao mogućnost da razvija radnju svoje priče. Isto tako, na primer, brodolom je rastavio jednu israelićansku porodicu (129) koja se tek posle mnogo godina opet okupila, ali je i spasao Džaudara robovanja na jednoj galiji (135). U našoj priči Sve sve ali zanat (48) brodolom je početni motiv koji je, u ovom slučaju, trebalo da stvori situaciju iz koje će se izvući pouka da je svakom čoveku potrebno da pozna neke zanate kako ne bi morao da radi najgrublje poslove, zato što ništa drugo ne ume da radi.

Otmica devojke ili žene (motiv 48) pripada opštem fondu motiva, česta je u pričama 1001 noći i u našim narodnim pripovetkama i pesmama. Bilo da se nalazi na samom početku priče ili pesme, bilo da se na nju kasnije nailazi, ona podstiče glavnog junaka priče da odmah pređe u akciju. Veliku ulogu u otmici igra snalažljivost otmičara koji se za ostvarenje svoje namere koristi raznim sredstvima, najčešće lukavstvom. Zato traganje za otmičarima zahteva od mladića koji su krenuli da traže otetu devojku ili ženu upornost i spremnost da se u svakom trenutku susretne sa teškoćama. Ipak konačni srećan ishod traganja nikad ne dolazi u pitanje.

Od motiva koji na neki način mogu da utiču na radnju priče i njenu dužinu, pomenimo još uspavljivanje bandžon tj. bendelukom⁹⁸ (motiv 49), i zabrane; zabranu da se nešto pita ili da se govori (motiv 50) i zabranu da se uđe u jednu od više soba (motiv 51). Prvi od ova tri motiva pomaže pripovedaču da ubaci neke nove pojedinosti u priču: žena opija muža bandžom da bi mogla da ode svome ljubavniku (2b, 167), a muškarac da bi došao do žene (8). Sahim je pomoću bandža uspavao celu vojsku (136), a Zainaba (150), 'Alī Zaibaq (151) i Ḥasan Šūmān (151) rado su se koristili njime u svojim šeretlucima. U našim pesmama uglavnom devojke upotrebljavaju bendeluke da bi oslobodile svoje prijatelje (II 67; III 7).

Što se zabrana tiče, one se ponekad poštuju ali mnogo češće krše. Tada se dešavaju neprijatne stvari: mladić može da oslepi (u 1001 noći) ili da bude zamađijan (u nas). U četiri priče iz 1001 noći (3c, 131aa, 134n, 155) i u dve naše narodne priče (4, 51) glavni junak je dobio ključeve od svih vrata u dvoru, ali mu je skrenuta pažnja da jedna od vrata nikako ne otvara. Međutim, njegova radoznalost koja je takođe jedna od karakteristika narodnih priča nije mu dozvolila da se drži opomene; želja da sazna šta se nalazi iza tih vrata, gurnula ga je u mnoge nove avanture.

Zatvaranje pojedinih osoba u kovčeg (motiv 52) nalazi se i u nas i u 1001 noći. Ali, dok se u našim primerima ovog motiva u kovčeg zatvaraju samo tek rođena deca, i to s namerom da u njemu nađu smrt, u 1001 noći ima više povoda za ovakav postupak: to je, pre svega, ljubomora, zbog koje je Zubaida naredila svojim slugama da njenu suparnicu zatvore u kovčeg da bi je neopaženo izneli iz dvora, ljubomora zbog koje 'ifrīt drži svoju ženu stalno zatvorenu u kovčegu koji svuda sa sobom nosi, zatim, želja mladića da nekako prodre u

⁹⁸ Bandž je vrsta indijske konoplje od čije smole se spravlja narko-

tično sredstvo koje je u Evropi poznato kao hašiš.

dvor da bi se sastao sa ženom koju voli i koji se zato zatvara u kovčeg, i, najzad, namera da se neko na što lakši način odstrani iz grada.

Otkrivanje skrivenog blaga (motiv 51) je motiv koji se u nas sreće samo u dve priče, dok je u 1001 noći mnogo češći (devet primera). Ovu okolnost naučnici su pokušali da dovedu u vezu sa, verovatno ne tako retkim, slučajevima otkrivanja riznica davno umrlih faraona. Poznato je da su u prošlosti mnogi pljačkaši pokušavali da se dokopaju dragocenosti koje su se skrivale u ovim grobnicama, pa nije isključeno da priče u kojima se pominje otkrivanje skrivenog blaga nisu pod uticajem ovih stvarnih događaja.

Jedan od veoma čestih motiva u narodnoj književnosti je prerašavanje. On je omiljen i u 1001 noći i u Vukovim narodnim pripovetkama i pesmama. Pored običnog prerašavanja u prosjaka, derviša, starca i dr. (motiv 54) česti su slučajevi prerašavanja muškarca u ženu (motiv 55) ili žene u muškarca (motiv 56). Razlozi prerašavanja su takođe mnogobrojni. U 1001 noći je najčešće ljubav. Zaljubljeni mladići i devojke rado su pribegavali prerašavanju da bi se sastali ili upoznali. Princ Bahrām (134a) se prerašio u oronula starca samo da bi video devojkicu u koju se zaljubio kada je video njenu sliku. Tādž al-Mulūk (8a), Ni'ma (21b) i Ardašīr (152) obukli su ženske haljine da bi ušli u dvor i sastali se sa devojkama u koje su zaljubljeni. Qamar az-Zamān (21) se prerašio u astrologa da bi mogao da dođe do bolesne Budūre. Odeven kao i ostale žene ratnice, Ḥasan je pokušao da pronađe svoju ženu (155). Budūr (21), Marjam (82) i Džamila (158) prerašile su se u muškarce: prva da bi pronašla svoga muža koji je iznenada nestao, a druge dve da bi pobile sa mladićima koje vole.

U Vukovim pripovetkama nismo naišli na motiv prerašavanja sa željom da se ostvari sastanak zaljubljenih, ali je zato u pesmama dosta čest: Bolozanović moli Đul-kadunu da ga preraši u žensko ruho da bi mogao da vidi devojkicu koju je isprosio (I 736), Marko Kraljević, prerašen u kaluđera, odlazi Mini od Kostrura da vrati ljubicu koju mu je Mina oteo (II 61), Stojan Janković odlazi u prosjačkim haljinama Sinan-agi da bi oteo njegovu kćer Zlatiju (III 22). Ajkuna oblači muško odelo da bi pobegla sa robom Dilaverom (I 741), a ljuba hajduka Vukosava, kao carev delija, spasava muža iz tamnice (III 49). Možda bi ovim primerima trebalo dodati i slučajeve kada isprošena devojka, koju svatovi vode muževljevoj kući, oblači muško odelo da je ne bi prepoznao i oteo drugi prosac (III 72, 73).

Hārūn ar-Rašīd, Dža'far i Masrūr, u 1001 noći, često izlaze u grad prerašeni u dervise, prosjake, trgovce i slično, da bi ispitali raspoloženje vladara prema carskoj vlasti (3, 64, 166), ili da bi se Hārūn zabavio u besanim noćima (22, 164). Nekada se ljudi prerašavaju da bi se spasili onih koji ih progone (3a, 5d, 41, 166), nekada da bi mogli slobodnije da lutaju po svetu (3c) itd. U Vukovim pripovetkama carev sin traži aždaju u pastirskim haljinama (8), đak, uvijen u ovnujsku kožu, uspeva da izađe iz Divljanove pećine (38). U narodnim pesmama nalazimo prerašene i božje anđele koji iskušavaju ljude (I 204, 207; II 3), hajduke prerašene u žene s namerom da pomognu devojkama koje silom hoće da odvedu Turci (III 4, 5, 66) itd.

U 1001 noći postoji dve vrste prepoznavanja (motiv 57) od kojih je jedna veoma neobična za nas: u teletu, psu ili majmunu mlada devojka, koja je upućena u mađiju, prepoznaje zamađijanog mladića (1a, 1c, 3b, 151). U sva četiri slučaja ona je mogla zamađijanim mladićima da vrati raniji ljudski lik. Interesantno je da uvek devojke prepoznaju u životinjama čoveka i da uvek reaguju, onako kako bi u njegovom prisustvu reagovala svaka žena u islamskom svetu: preko-
reva oca što joj je doveo u kuću muškarca.

U ostalim primerima ovog motiva do prepoznavanja dolazi direktno ili indirektno: posredstvom nekog predmeta ili u neposrednom susretu. U 1001 noći majka prepoznaje sina po jelu koje on priprema (4a), Šārkān prepoznaje u Nuzhat az-Zamān sestru po kamenčiću koji mu je ona stavila u jelo (58) itd. U pesmi Nahod Simeon (II 13) budimska kraljica je prepoznala u Nahodu Simeonu svoga sina po jevanđelju koje je kod nje zaboravio. Dosta je čest slučaj da do prepoznavanja dolazi posredstvom pesme. Al-Mutalammisova žena Umaina i žena Janković Stojana (III 25) prepoznale su svoje muževe po pesmi koju su oni otpevali. U jednoj našoj pripovesti žena je u Turčinu kome je bila prodana, prepoznale svoga brata (I 725). Najzad, u pesmi Predrag i Nenad (II 15) imamo tipičan primer tragičnog prepoznavanja: braća se prepoznaju tek u trenutku kada jedan od njih pada smrtno ranjen.

Završavajući naše izlaganje o zajedničkim motivima u 1001 noći i u Vukovoj zbirci pripovedaka i pesama možemo da konstatujemo da je njihov broj prilično velik. O tome najbolje govori cifra od 57 pronađenih zajedničkih motiva.

Mnogi od ovih motiva pripadaju opštem fondu motiva narodne književnosti, kao na primer motivi metamorfoze, prerušavanja, neverne žene itd; neki se češće javljaju u 1001 noći, neki češće u nas. Ima primera i gotovo identičnih motiva koji imaju veoma staro, najverovatnije, indopersijsko poreklo iako se ne može isključiti i mogućnost nekih drugih posrednih ili neposrednih uticaja. Mi se, međutim, u ovome radu nismo upuštali u ispitivanje porekla i uticaja pojedinih motiva iz 1001 noći i Vukove zbirke narodnih pripovedaka i pesama, ali je sigurno da bi takva ispitivanja dovela do novih značajnih rezultata.

PREGLED ZAJEDNIČKIH MOTIVA

1. PREOBRAĆANJE — 1001 NOĆ: 3d, 16 Sin jednog cara, poklonika vatre, koji je imao dadilju muslimanku, primio je islam (1, 125);* 21, 217 Kéi maga Bahrāma je iz ljubavi prema al-Asadu primila islam, a posle nje i njen otac mag Bahrām (3, 444); 22 249. Da bi mogla da se uda za 'Alā'ad-dina, Husna Marjam je primila islam (3, 594); 102, 412. Posle jednog sna, mlada hrišćanka je primila islam (5, 552) a na kraju priče i svi

* Brojevi na početku označavaju: broj priče u pregledu naslova priča i broj noći u kojoj je motiv nađen, a brojevi u zagradi označavaju svesku i stranu Vidojkovićevog preвода na kojoj je motiv nađen.

kaluderi (5, 557); 126, 477. Hrišćanka, koju je jedan musliman izlečio, prešla je na islam (5, 168); 136, 624. Mnogi poklonici vatre, primili su islam, posle nekog čuda ili nakon što su shvatili da je islam najispravnija vera (6, 156); 151, 708. Jevrejinova kći je primila islam posle sna u kome joj je posavetovano da to učini. Ona je, čak, i ubila svoga oca koji je odbio da ga primi (6, 587); 157, 845. Masrūr je primio islam da bi mogao da se oženi sa Zain al-Mavāsif (7, 713); 158, 863. Marjam je prešla na islam da bi mogla da se uda za Nūruddīna (8, 139); 168, 978. Mlada žena je izbegla da bude pretvorena u kamen, jer je blagovremeno prešla na islam (8, 627); — NPR: 67 Mladić je obećao devojci, struku bosiljka, da će se oženiti njome kada primi hrišćanstvo. — NPE: I, 741 Asanagina sestra, Ajkuna, prešla je na hrišćanstvo i udala se za roba Dilavera; II, 88 Maksim Crnojević i Jovan Obrenović primili su islam; II, 94 Jakšić Šćepan je pokrstio Hajkunu i oženio se njome; III, 19 Golotrba Ivo je oteo Fatimu, kćer Glumca Osman age, pokrstio je, i uzeo je za ženu; III 21 Janković Stojan se oženio Hajkunom pošto je ona prethodno primila hrišćanstvo; III, 22 Janković Stojan se oženio Zlatijom, pošto ju je pokrstio; III, 28 Kuninu Zlatiju su pokrstili i venčali za Senjanina Iva; III, 51 Mali Radojica je poveo sa sobom Hajku, pokrstio je i venčao se njome; III, 54 Hajkunu su pokrstili i udali za Vuka Jerinića; III, 55 Nejaki Mato je odveo svojoj kući sestru Kuninu, pokrstio je i oženio se njome; III, 82 Kojičić Ivan se oženio Fazlipašinicom, ali je, prethodno, pokrstio u Anđeliju; III, 86 Moskovska gospoda nisu dala Crnojević Savi da ubije mladog Osmana. On se zatim pokrstio i »moskovske knjige izučio«.

2. POMINJANJE BOŽJEG IMENA I POUZDANJE U BOGA -- — 1001 NOČ: 57, 353 Igovarajući Allāhovo ime, Vardān je lako otvorio vrata koja vode u skrovište (4, 318); 102, 412 Pouzdajući se u Allaha, jedan musliman je uspeo da podigne mrtvu devojkicu iz groba. Pre njega niko od hrišćana nije u tome uspeo (4, 554); 122, 470 Pominjući Allāhovo ime, jedan zatvorenik se oslobodio okova i spasao tamnice (5, 142); 133, 56 'Abd as-Samad je, pominjući Allāhovo ime i čitajući ajete iz Qur'āna, uspeo da uđe u grad (5, 524); 156, 831 Pre nego što bi bacio mrežu, ribar Halifa bi pomenuo Allāhovo ime (7, 556); 161a, 900. Kada se pouzdao u Allāha, miš se spasao mačke (8, 175); 116c, 903 Ribe su prepustile svoju sudbinu Allāhu; uskoro je počela da pada kiša i ispunila njihovo jezero vodom (8, 189); 161d, 903 Gavran se pouzdao u Allāha i zmiju, koja ga je isterala iz gnezda, ubio je jedan jastreb (8, 101); 161i, 908 Pauk koji se pouzdao u Allāha pronašao je ponovo svoj dom (8, 214); 167, 963 Trgovčeva žena govori mužu da se pouzda u Allaha i izvede sina iz kuće u kojoj ga je čuvao 14 godina, da bi ga sačuvao od urokljivih očiju (8, 508). — NPR: 8 Car se uzdao u Boga da će mladić savladati aždaju; 24 Carev sin je tri puta zakleo devojkicu božjim imenom; 62 Otac je u ime božje otpravio na put svoja tri sina; 65 Pouzdajući se u Boga, mladić je otišao da se nadmeće za

carevu kćer. — NPE: II, 51 Janko se u nevolji oslanja na Boga; II, 93 Jakšić Todor i njegova družina pominju božje ime i polazi im za rukom da oslobode Ikoniju; IV, 53 Pominjući »jedino-ga Boga«, Moračani su napali Turke.

3. OBRAĆANJE BOGU ZA POMOĆ — 1001 NOĆ: 2ab, 5 Carević moli Allāha da ga odbrani od gūla (1, 73); 3c, 14 Carev sin koji je doživio brodolom izgovara Allahovo ime i moli ga da ga održi u životu (1, 184); 119, 466 Jedna brodolomnica moli Allāha da je spase napasnog mornara koje je njeno dete bacio u more (5, 128); 120, 467 Jedan Crnac moli Allāha da padne kiša (, 128); 121, 468 Pobožni Israelićanin moli Allaha da njemu i ženi olakše bedu (5, 135); 124, 473 Pobožni car se obraća Allāhu s molbom da bogomoljcu vrati oblak (5, 154); 134, 581 Carević moli Allāha da ga spase od gūla (5, 570); 131, 482 Danial moli Allāha da mu da muško dete koje bi ostavio posle svoje smrti (5, 191); 136, 624 Garīb i Sahīn treba da budu spaljeni i mole Allāha da ih spase (6, 286); 155, 779 Hasan moli Allāha da mu olakša udes bilo smrću, bilo time što će ga izbaviti iz nevolje (7, 328); 161f, 905 Jedan osuđenik na smrt moli Allāha da ga spase iz tamnice (8, 201); — NPR: 9 Žena moli Boga da zatrudni makar i zmiju rodila; 10 Žena moli Boga da rodi dete; 11 Moleći se celu noć Bogu, mladić je ostao u životu iako je proboravio u sobi u kojoj su svi raniji prosici osvanjivali mrtvi; 12 Izgovarajući reči: »Pomozi Bože«, lovčevom sinu je pošlo za rukom da ubije zlatoruna ovna; 19 Prizivajući Boga u pomoć, mladić i devojka su se spasili devojčine majke koja ih je progonila; 22 Po savetu koji je dobio u snu, čovek je počeo da kopa na jednom mestu, i pošto je prethodno pozvao Boga u pomoć, otkrio je skriveno blago; 51 Braća koja su pošla da traže po svetu svoje tri sestre, mole Boga da ih izvede iz pustinje u kojoj su se našli; 59 Carev sin, postupajući po babinom savetu, moli Boga za tri neobična prstena; 68 Žena nerotkinja moli Boga da rodi dete, makar i malo kao biberovo zrno: — NPE: I, 12 Ana moli Boga da joj da »oči sokolove i krila labudova« da bi mogla da odleti i vidi svog dragog; I, 387 Bolesna devojka moli Boga da je pridigne sa postelje samo toliko da bi mogla da vrati devojčake ponude; I, 588 Mlada devojka moli Boga da na izvoru nađe nekog koji će joj znati reći kuda će joj dragi; I, 600 Mladić moli Boga da postane biser na devojačkom vratu da bi čuo šta njegova draga govori o njemu; I, 647 Carica moli Boga da joj da »od srca poroda«; I, 761 Bog je uslišio molitvu Novkinje devojke da joj rodi narandža; II, 2 Božji svetitelji upućuju molitvu Bogu da ljudi na zemlji postanu bolji; II, 4 Ognjena Marija moli Boga da joj dozvoli da uđe u pakao i vidi svoju majku; II, 7 Vila moli Boga da Jovanu vrati vid; II, 36 Miloš moli Boga da mu oprosti što se preko crkve baca pernim buzdovanom; II, 47 Majka Jugovića moli Boga da joj da »oči sokolove« i »krila labudova« da odleti na polje Kosovo i da vidi svoje Jugoviće i starog Jug Bogdana. Bog joj je molitvu uslišio; II, 71 Marko moli Boga da mu Turci ne dođu na slavu, ali Turci ipak dolaze;

II, 88 Ivan Crnojević moli Boga da »raždene ovu maglu kletu« da bi video ko je na bojištu poginuo; II, 100 Boga moli Janočkinja Jana da ozdravi Budimlija Jovo, ali joj Bog molitvu nije uslišio; III, 11 Patrijarh Savo i njegovih trista kaluđera mole Boga da ustavi sunce na istoku i mesec na zapadu, da bi pokazali moć svoje vere; III, 13 Isto; III, 14 Isto; III, 44 Višnjić Jovan moli Boga da mu omogući da proslavi svoju slavu sv. Đorđa; III, 67 »Rusiska gospoda« mole Boga da im da u nedelju sunce; IV, 50 Ljuba vojvodina moli Boga da razagna maglu da bi mogla da vidi čija vojska gine.

4. ČUDESA — 1001 NOĆ: 22, 249 U smrtnoj opasnosti (Alā) ad-din pominje ime (Abd al-Qādir al-Džilānija i, odmar zatim, primećuje ruku koja otklanja Beduinovo koplje sa njegovih grudi. Nešto kasnije, u trenutku kada je drugi Beduin hteo da uhvati (Alā) ad-dina, on je pozvao u pomoć sveticu Sajjida Nafisu i Beduin je pustio (Alā) ad-dina, jer ga je jedna škorpija ubola u ruku (3, 519) 51, 347 Ženi kojoj su odsekli ruke zato što je i pored zabrane delila milostinju, i kojoj je dete upalo u vodu, nekim čudom su ponovo izrasle ruke, a dete je izašlo nepovređeno iz vode (4, 294); 84, 394 Svoje prvo čudo Danial je učinio u dvanaestoj godini: munja je sažegla lažljiva starca (4, 477); 90, 401 Pobožnom sinu Hārūn ar-Rašida zid se sam zidao (4, 504); 102, 412 Devojku koja je pala mrtva na grob jednog muslimana, niko od hrišćana nije mogao da podigne. Tek jednom muslimanu, koji se svojom molitvom obratio Allāhu, to je pošlo za rukom (4, 554); 119, 466 Jedna brodolomnica pronašla je svoje malo dete koje se čudom spaslo sigurne smrti (5, 126); 120, 467 Posle molitve jednog bogomoljca za kišu, kiša je stvarno počela da pada (5, 128), a kada je on umro, belina je zamenila crnu boju njegovog lica (5, 121); 121, 468 Da bi spasao svoju dušu od napasne žene, čovek je skočio sa balkona visoke kuće. Međutim, Allāh je poslao jednog anđela koji je čoveka nepovređenog spustio na zemlju (5, 135). Njegova žena je u peći našla hleb, iako nije imala čime da ga zamesi. Posle usrdne molitve Allāhu da im olakša bedu, u kući pravednih supruge krov se odjednom razdvojio i u nju se spustio jedan dragi kamen koji je osvetlio čitavu sobu (5, 139); 122, 470 Zatvorenik se čudom spasao tamnice (5, 142); 123, 471 Žeravica koju je kovač uzeo rukom nije ga opekla (5, 147); 126, 477 Na čudnovat način je bolesna princeza obaveštena da će je posetiti Ibrāhīm Ibn al-Havās (5, 166). — NPR: 7 Metalni novčić pliva po površini vode; to je čoveku dokaz da ga je pošteno zaradio. Kamen koji je njegov gazda kupio od para koje mu je on dao, pretvorio se preko noći u zlato; 12 Mrtvom mladiću devojka je ponovo sastavila glavu i telo, prelila ih živom vodom i on je oživeo; 14 Anđeo je prekrstio štapom vodu i poteklo je vino, prekrstio je golubove i oni su se pretvorile u ovce. Preko noći jedna loza rodila je grožđe. Hleb umešan od kore ranog drveća pretvorio se u pravi hleb. Voda u tikvi pretvorila se u vino i, najzad, kada

je anđeo prekrstio štapom kolibu, na onom mestu stvorio se carski dvor; 16 Mladić kome je brat izvadio oči, umio je lice vodom za koju je čuo od vila da isceljuje, i odmah je progledao. Careva kćer koja je obolela od gube ozdravila je kada se okupala u istoj vodi; 19 Kada je carev sin otvorio lešnik, iz njega su buknule žestoke reke, iz razbijenog oraha sinuo je oganj, a kada je devojčina majka dotakla štapom vodu, ona se razdvojila. Mladić je tada pozvao Boga u pomoć i munja iz neba je sažegla devojčinu majku; 20 Gde god je čovek kucnuo štapom, odande se izlazile aspre; 24 Iz dlake koju je devojka iščupala iz svoje kose i koju je bacila na zemlju, onog istog časa izrasla je strašna gora; iz suze koju je pustila, buknule su strašne reke, a kada je mladić zakleo devojku tri puta imenom božjim, ona je stala na onom mestu na kome se našla; 26 Detetu koje je pojelo srce jedne neobične ptice, svakog jutra je osvanjivalo sto cekina pod glavom, a dečak koji je pojeo glavu iste ptice, mogao je da kaže sve što bilo ko čini na svetu, pa i šta kraljevi misle; 27 Sokom žute trave car je premazao rane mrtvom sinu i snahi i oni su oživelili; 28 Uz pomoć bajalice car je oživeo svoju kćer, po njenom savetu travama joj je namazao patrljke i njoj su ponovo izrasle ruke, ali kada je ona dodirnula jedan zlatni štap i pretvorila se u ovcu, više niko nije mogao da joj vrati ljudski lik; 29 Sve mladiće koje je baba okamenila dva brata su oživelili travama koje su od nje uzeli; 30 Kada god bi se čarobnim nožem dodirnulo kiparisovo drvo u bisernoj livadi, iz njega bi se prosipale aspre; 33 Devojku, kojoj su sluge po mačehinom naređenju odrekli obe ruke, pronašao je otac zahvaljujući snu u kome je obavešten. Postupajući prema savetu koji je tada dobio, on je devojci posuo rane prahom od repova konjskih, i njoj su ponovo izrasle ruke, ali od čistog zlata; 35 Za svoju plemenitost devojčica je nagrađena time što joj, kada plače, umesto suza biser ide, a dok govori, iz usta zlatna ruža izlazi; 40 Žena koja je usmrtila carevog sina, ponovo ga je oživela; 51 Carević je dao tri maštrave vode Baš-Čeliku i, odjednom su popucale alke i sve gvožđe kojim je on bio sputan. Vodom sa Jordana carević je oživeo svoga zeta koga je ubio Baš-Čelik; 53 Carev sin je uz pomoć šure nahranio jednim rupnjakom proje stro brava, a kablom vode napojio sto volova; 56 Vile i vilenici su mladiću povratili dar govora travama koje su mu dali da popije, i vratili očinji vid drugim travama kojima su mu namazali oči; Baba je pustila iz usta neki vetar i okamenjeni ljudi su oživelili; 59 Uz babinu pomoć mladić je došao do prstena od zvezde, meseca i sunca; 60 Devojka je namazala braću lišćem i ona su oživela; 66 Sunčareva majka je travama oživela devojku kojoj su suparnice bile odsekle glavu. — NPE: I, 204 Majka je kod kuće našla okamenjene svih devet svojih sinova, a devet snaha pretvorenih u zmiје; I, 205 Majka je zatekla svoje sinove i snahe okamenjene, a unuke pretvorene u zlatne golubove; II, 3 Majka je našla opet živo svoje dete koje su dvojica anđela prurušenih u prosjake zaklali, da bi je iskušali. Sve što je do tada bilo nemo

progovorilo je, a slepo je progledalo; II, 5 Na mestu gde je kanula krv nesrećne Pavlove sestre izraslo je »smilje i bosilje«, a tamo gde je ona sama pala, crkva se sagradila. Međutim, tamo gde je kanula krv Pavlovice, izraslo je trnje i kopriva, a gde je ona pala »jezero se onđe provalilo.«; II, 13 Iguman nalazi Simu, živog posle devet godina zatočenja, bez hrane i vode, za zlatnim stolom sa jevanđeljem u ruci; II, 18 Đače samouče koje su zatvorili u lučevu čeliju, i koju su zapalili sa sve četiri strane, nalaze ujutro sledećeg dana nepovređenog; II, 20 Vojvoda Todor se na čudan način spasao iz tamnice; II, 26 Car Stefan zatvorio je đakona Jovana i njegovih tri stotine drugova u čeliju i zapalio je sa sve četiri strane, ali je ujutro našao crkvu ograđenu i u njoj tri stotine svetitelja. Nezadovoljan, on je ponovo sve zapalio i sledećeg jutra čelija je izgorela, ali je zemlja na tom mestu propala, i iz nje je počela da izvire mutna voda; II, 29 Momir, koga su nevinog obesili, i Grozdana, koja se sama obesila, posvetili su se, a drvo na kojem su se obesili, od davnina suvo, olistalo je. S druge strane, devetorica vezira koji su bili krivi za njihovu smrt, a kasnije i sami bili obešeni, pocrneli su, a jela o koju su bili obešeni, osušila se; II, 33 Kada je kralj Vukašin handžarom udario u crvena vrata, iz njih je pokapala krv; II, 52 Glava kneza Lazara koju su izvadili iz kladenca, sama je otišla preko polja i priključila se telu; II, 56 Sablju iz korica ne može da izvuče niko drugi do Kraljević Marko; II, 93 Kada je Zvijezdić Iván hteo da potegne mač na Jakšić Todora, nije uopšte mogao ruku da pokrene; III, 11 Dvadeset i četiri časa posle molitve bogu Patrijarha Save i njegovih kaluđera da učini čudo, iz neba je pala vatra a iz kamena potekla voda; III, 12 Niko patrijarh je mahnulo krstom i zaustavilo se sunce na istoku, a mesec na zapadu; III, 13 Isto; III, 14 Isto; IV, 3 Koprivicu Vuka ne pogađaju kuršumi.

5. **MADIJA** — 1001 NOĆ: 1 a, 1 Žena koja je još u detinjstvu upućena u mađiju, pretvorila je svoju suparnicu i njenog sina u kravu i tele. Međutim, pastireva kći, koja je takođe upućena u mađiju, vratila je mladiću, pretvorenom u tele, raniji ljudski lik (1, 27); 1a, 2 Žena-čifrit koja poznaje mađiju pretvara ljude u pse (1, 41); 1c, 2 Jedna žena upućena je u mađiju i pretvara svoga muža u psa. Mesareva kći, koja se takođe razume u mađiju, vraća psu njegov raniji lik (1, 42); 2b, 7 Žena cara Crnih ostrva poznaje mađiju i pomoću nje pretvara sve stanovnike u raznobojne ribe, a svome mužu pretvara u kamen donju polovinu tela. Kasnije, ona vraća svima raniji lik (1, 102); 3ba, 13 Čifrit poznaje tajne mađije i pomoću njih pretvara čoveka u majmuna (1, 167); 3ba, 13 Jedna stara vračara naučila je carevu kćer veštini vraćanja na 170 raznih načina. Jednom nožem, na kome su bila ispisana jevrejska imena, devojka je opisala krug po dvorani u kojoj su se nalazili, i nad njim nešto probajala ispisujući u isto vreme neka imena i zakletve čime je prisilila čifrita da se spusti među prisutne. Posle čitavog niza metamor-

foza i 'ifrita i careve kćeri, posle ogorčene borbe među njima, njoj je pošlo za rukom da ga pobedi, a mladiću, koga je 'ifrit pretvorio u majmuna, vrati ljudski lik (1, 174); 37, 299 U drugom delu ove priče pominju se razne amajlije koje čuvaju devojk, zatim pomoću kojih se pozivaju mārīdi da bi ispunili želje Abū Muḥammada itd. (4, 127); 135, 606 Magribinac je nešto vraćao nad kutijom u kojoj su se nalazile dve ribe i uskoro su se iz nje pojavila dva vezana bića (6, 105); 136, 624 Carica je mađijom pretvorila Garība u majmuna a zatim ponovo u čoveka (6, 370); 151, 708 Azra Jevrejin je mađioničar. On poseduje neobičnu kuću, koja se vidi samo dok je on u njoj; on pretvara ljude u životinje ('Alīju, na primer), čini da se 'Alijina ruka zaustavi u vazduhu, i gata u dasku s peskom (6, 575); 153, 739 Carica Lāb upućena je u mađiju: ona pretvara Badr Bāsima i druge mladiće u ptice, ali im kasnije opet vraća ljudski lik (7, 167); 155, 779 Ḥasan dolazi lukavstvom do čarobnog kalpaka pomoću kojeg postaje nevidljiv i čini neobične stvari (7, 500); — NPR: 6 Dete je učilo zanat kod đavola i dobro izučilo mađiju; 19 Majka jedne devojk je travama zamađijavala proscje svoje kćeri; 23 Careva kći je mađijom pretvarala u jagnjad svoje proscje koji nisu mogli da pogode na kojem se mestu njenog tela nalazi biljeg. Međutim, kasnije im je opet vratila ljudski lik; 27 Dve sestre, ljubomorne na najmlađu, pozvale su jednu vešticu, koja je poznavala mađiju, da je zamađija; 29 Baba je upućena u mađiju i svakog ko joj dođe mutavim i »udurečnim«; 55 Carica je izgovorila neke nerazumljive reči dok je stavljala snahi prsten na prst, i ova se odmah pretvorila u ovcu; 56 Jedna od krilatih devojk je onemela i oslepela mladića, ali ga njegov prijatelj, uz pomoć vila, ponovo »učini onakvim kakav je bio«; 57 Baba je jednu devojk zamađijala u pticu kojom je mamila mladiće; 59 Kraljev sin je uz pomoć mađije došao do tri prstena: od zvezda, meseca i sunca; 67 Neki carević je nagazio na mađije i postao bogalj. Njegovog oca je u snu posavetovala neka devojk šta da učini da bi pomogao sinu. — NPE: I, 645 Devojk nabraja trave pomoću kojih se može postići neki cilj; I, 646 Pomoću mađije Stojan je prisilio sestru Ivanovu da mu sama dođe, iako ga je ona ranije stalno odbijala; I, 647 Isto što i Stojan, čini i Imbro da bi ga zavolela Materino zlato; I, 759 Žena ne može da radi, jer joj je suparnica »čini učinila«; II, 4 Kada se udala, žena je sama na sebe bacila čini da ne bi mogla da rodi.

6. METAMORFOZA ČOVEKA U ŽIVOTINJU — 1001 NOĆ: 1a, 1 Jedna žena je pretvorila svoju suparnicu u kravu, a njenog sina u tele. Kada se obelodanio njen postupak, nju su pretvorili u gazelu (1, 27); 1a, 2 Žena-džin je pretvorila braću svoga muža u pse, zato što su oni pokušali da ga ubiju (1, 41); 1c, 2 Jedna žena je pretvorila svog muža u psa. Međutim, devojk koja je tom čoveku ponovo vratila ljudski lik pretvara tu ženu u mazgu (1, 42); 2b, 7 Žena cara Crnih ostrva je pretvorila sve stanovni-

ke svoga grada u ribe: muslimane u bele ribe, zoroastrijce (mage) u crvene, hrišćane u plave, i Jevreje u žute ribe (1, 102); 3ba. 13 Vračajući nad malo zemlje, 'ifrīt je pretvorio carevića u majmuna (1, 167); 3d, 16 Žena — 'ifrīt je pretvorila u crne kučke sestre svoje dobrotvorke, zato što je ove, iz pakosti, bacile u more (1, 221); 136, 624 Carica je probajala nešto nad malo vode, poškopila njome Garība i on se pretvorio u majmuna (6, 370); 151, 708 Azra Jevrejin je poškopio 'Alija vodom, nad kojom je nešto probajao, i pretvorio ga u magarca, pa medveda i, najzad, psa (6, 577); 153, 739 Badr Bāsim je pretvoren u pticu. U ovoj priči nalazimo čitavu seriju metamorfoza (7, 150—181); 155, 779 Ḥasanova žena je ponovo obukla svoju odeću od perja, pretvorila se u paunicu i odletela zajedno sa svojom decom (7, 391); 168, 978 Sa'īda, kći Crvenog cara, pretvorila je 'Abdullāhovu braću u pse (8, 636); — NPR: 19 Jedna baba travom zamađijava mladiće i pretvara ih u zverad; 23 Prosac koji ne pogodi kakav biljeg ima careva kći, pretvara se u jagnje; 28 Kada je dodirнула jedan štap, careva kći se pretvorila u ovcu; 32 Pepeljugin majka pretvorena je u kravu; 55 Stavljajući jedan prsten snahi na prst, svekrva je nešto promrmrljala i devojka se pretvorila u ovcu; NPE: I, 204 Devet snaha jedne žene, koje su loše postupale prema njoj, pretvorene su u zmiје; II, 6 Sin Grčića Manojla pretvoren je u crno jagnje; II, 84 Sekula sa svojom voljom pretvorio u zmiју šestokrilu; II, 85 Isto.

7. METAMORFOZA ŽIVOTINJE U ČOVEKA: — 1001 NOĆ: 1a, 1 Pastireva kći je tele opet pretvorila u mladića (1, 33); 1c, 3 Mesareva kći je vratila psu njegov raniji ljudski lik (1, 45); 2b, 7 Žena cara Crnih ostrva vratila je ljudski lik stanovnicima, koje je ranije pretvorila u ribe (1, 104); 3b, 12 Zaklinjući ga Allāhovim imenom, prskajući ga uz put vodom, devojka je vratila psu raniji ljudski lik (1, 177); 3, 9 Žena — 'ifrīt je vratila kučkama raniji ljudski lik, (1, 237); 5dad, 31 Jedan mesar je pretvorio zaklana ovna u obešena čoveka (1, 433); 131aa, 499 Tri golubice su skinule svoju odeću od perja i pretvorile se u mlade devojke (5, 280); 135, 606 Magribinac je, vračajući, pretvorio ribe u ljude (6, 105); 136, 624 Carica je oslobodila Garība čarolije i on je, od majmuna, ponovo postao čovek (6, 373); 153, 739 Džulanara je poškopila pticu vodom i ona se pretvorila u Badr Bāsima. Carica Lāb je od mazge ponovo postala žena (7, 182); 155, 779 Deset ptica pretvorilo se u deset lepih devojaka (7, 342); 168, 978 Sa'īda je vratila ljudski lik 'Abdullāhovoј braći (8, 645); — NPR: 4 Devet zlatnih paunica pretvara se u devet lepih devojaka; 9 Zmija mladoženja se noću pretvara u divnog mladića; 10-zmija skida noću zmijsku košuljicu i postaje lep mladić; 23 Kada su liznuli malo krvi iz rane ispod zvezde na devoјčinom kolenu, jagnjad su ponovo dobila ljudski lik; 53 Žaba kojom se oženio carev sin, noću izlazi iz žablje kože i postaje lepa devojka; 57 Ptica se pretvara u lepu devojku, —

NEP: II, 11 Zmija se noću pretvara u lepog mladića; II, 12 Zmija noću izlazi iz zmijske košuljice i postaje ognjeni zmaj.

8. UZASTOPNA METAMORFOZA: — 1001 NOĆ: 3b, 12 Uzastopnom metamorfozom ġifrit se pretvara u lava, škorpiju, orla, crnog mačka, nar, ribu, plameni jezik i pepeo, a careva kći u zmiju, jastreba, prugasta vuka, petla, ribu, ugarak i, najзад, opet u devojk (1, 175); 4a, 19 ġifrit se pred konjušarem pretvara prvo u miša, pa mačku, psa, magarca i bivola (1, 282); — NPR: 6 Dete koje je kod đavola učilo zanat pretvara se u trgovinu, goluba, prsten na ruci, proju, mačka i opet u dečaka, a njegov majstor u Turčina, kopca, čoveka i vrapca.
9. PRETVARANJE LJUDI U KAMEN — 1001 NOĆ: 2b, 7 Žena sina cara Crnih ostrva je svoga muža poprskala vodom i izgovorila neke čarobne reči od čega se njemu okamenio donji deo tela (1, 102); 3d, 16 Stanovnici jednog grada, u koji su došle devojk, pretvoreni su u crno kamenje zato što nisu poslušali glas koji im je savetovao da prime islam (1, 210); 37, 299 Stanovnici grada Hinada pretvoreni su u kamenje zato što su bili neznabošci (4, 134); 168, 978 Svi stanovnici jednog grada pretvoreni su u kamen onako kako su se zatekli u trenutku kada se Allāh na njih razgnevio (8, 617); — NPR: 12 Devojk upozorava mladića da će se galija okameniti kada se nađe između dve planine; 29 Mladić primećuje u avliji, u koju ga je baba uvela, mnoge okamenjene mladiće, a među njima i svoga brata; 57 Jedna baba »zlatnijeh kosa« pticom mami mladiće, a kada joj se oni približe, pretvara ih u kamenje; — NPE: 204 i 205, Neblagodarni sinovi i snahe pretvoreni su u kamenje; III, 45 Neverna kuma pretvorena je u stenu.
10. MAGIČNI PRSTEN — 1001 NOĆ: 135, 606 Magribinac je dao Džaudaru prsten koji treba da protare da bi se pojavio sluga koji je u stanju da učini sve što mu se naredi (6, 131); 16z, 930 Jedan car ima prsten iz kojeg sevuju munje koje mogu čoveku da skinu glavu sa ramena. Zahvaljujući tom prstenu, caru se pokorova sva vojska, a pomoću njega on pobeđuje i džinove (8, 373); 169, 989 Ma'rūf je, slučajno, došao do prstena na kojem su bila ispisana imena i čarobni zapisi. Svaki put kad bi ga protrljao, pojavio bi se sluga koji je mogao da mu ispuni svaku želju (8, 706); — NPR: 55 Svekrva je stavila snahi na prst jedan prsten od čega se ona pretvorila u ovcu; 61 Carica je natakla prsten na štap koji je imao u rukama carev sinčić i on je tog momenta zanemio; 67 Mladić ima čarobni prsten iz kojeg izbija plameni oganj.
11. MAGIČNI ŠTAPIĆ — 1001 NOĆ: 155, 779 Služeći se lukavstvom, Hasan je došao do štapića pomoću kojeg može da upravlja džinskim plemenima, kojih ima sedam. Dovoljno je samo da udari štapićem o zemlju, pa da svi zemaljski carevi postanu mirni kao bube, i da ga služe svi džinovi (7, 500); — NPR: 20

Starac daruje pobratimu, u zamenu za njegovu dušu, dvorogi štap, crven kao vatra, kojim ako se u bilo šta udari, otuda izlaze na stotine aspri; 28 Careva kći ugledala je štap sav od suhog zlata, ali čim ga je prihvatila i počela da ga prevrće preko prsta, u taj čas se pretvorila u ovcu; 55 Carica ima štap kojim je samo dotakla zatvorena vrata i ona »jednak bušiše na tle«; 57 Devojka daje carevom sinu štap koji može da učini sve što mu se kaže; 61 Anđeo daje deci jedan štap savetujući ih da njime kucaju svuda po putu kuda budu išli, i imaće sve što im zatreba.

12. MAGIČNI NOŽ, SABLJA, MAČ — 1001 NOĆ: 37, 299 Abū Muḥammad je dobio mač koji čoveka čini nevidljivim (4, 135); 154a, 758 Saʿīd je mačem udario gūla i usmrtio ga. Ali da ga je udario još jednom, gūl bi ostao živ (7, 276); — NPR: 30 Devojka je dala mladiću nož, i posavetovala ga da ga okrene put sunca pa će svi konji, kao jagnjad, sami doći pred njega.
13. ZAPISI-AMAJLIJE — 1001 NOĆ: 8, 45 Car ʿOmar bin an-Nu-ḥmān dobio je tri kamena koja su imala mnoga korisna svojstva, između ostalog, i to da svako dete koje bi nosilo taj kamen o vratu, neće oboleti, neće nikad zaječati, niti će ga uhvatiti groznica (2, 63); — NPR: 54 Jednom čoveku su stalno umirala deca sve dok mu, najzad, neka proročica nije dala nekakav zapis i posavetovala ga da ga njegova žena nosi o vratu dok se dete ne rodi, ali, pod uslovom, da ga skine kad izađe iz kuće.
14. POZVATI NEKOGA POMOĆU NEČEGA ŠTO MU PRIPADA — 1001 NOĆ: 3, 9 Žena ʿifrīta je dala jednoj ženi nekoliko svojih vlasi da ih zapali, ako joj nešto zatreba, pa će ona brzo doći (1, 236); — NPR: 4 Za dobročinstvo koje im je učinio, carev sin je dobio od lisice i vuka po dlaku, a od ribe krljušt, koje treba samo da protare da bi se oni odmah pojavili i pritekli mu u pomoć; 12 Mladić je pozvao u pomoć orla i šarana tako što je spatio njihovo perce odn. krljušt; 51 Carević je zapalio pera od zmaja, sokola i orla da bi ih pozvao da odmah dođu.
15. GAVRAN — VESNIK NESREĆE I PROPASTI — 1001 NOĆ: 45, 340 Kada je video gavrana, vesnika propasti, na razvalinama kuće koju je došao da poseti, čoveku je bilo jasno da je kuća opustela (4, 266); 60, 371 Vezir je ugladao na krovu kuće gavrana i sovu vesnike zla i shvatio da se desilo zlo i da je nestalo njegove devojke (4, 399); 157, 845 Masrūr je čuo kako grakće gavran pored kuće Zain al-Mavāšif i predosećao da nje tu više nema, jer gavran grakće samo »pred napuštenim boravištem« (7, 678); — NPE: I, 155 Gavran donosi ženi o smrti bana, njenog muža; II, 44 Dva vrana gavrana pala su na kulu carice Milice i saopštila joj crne vesti sa polja Kosova; II, 47 Dva vrana gavrana donela su majci Jugovića ruku Damjanovu; IV, 2 Dva gavrana donose crne vesti ženi bana Grbljičića; IV, 26 Dva gavrana »krvavijeh kljuna do očiju, i krvavih nogu do koljena« donose Krsmanovoj ljubi vest o pogibiji na Čokešini; IV, 30 Dva vrana

gavrana obaveštavaju Kulinovu kadu o pogibiji Kulin Kapetana i porazu Turaka u bici na Mišaru; IV, 45 Kaduni Čaja-paše dva gavrana donose vest o smrti muža i pogibiji turske vojske; IV, 52 Dva gavrana pala su na dvore Bibića Zejnla. Njegova kaduna predoseća loše vesti; IV, 59 Smail-aginica pokušava da otera dva »zlosretna vrana» koji su se spustili na odžak, predosećajući nesreću; IV, 86 Dva vrana gavrana spustila su se na kulu Čengić Bećir-paše. Oni obaveštavaju njegovu kadu o porazu turske vojske, smrti muža i ropstva sina.

16. SAN U KOME SE NEŠTO SAVETUJE ILI SE NA NEŠTO UPUĆUJE — 1001 NOĆ: 3c, 14 Treći monah-prosjak priča kako ga je u snu neki glas posavetovao šta da učini da bi spasao narod velike nesreće. U istoj priči mladić priča kako je njegov otac usnio da mu se rodio sin, iako nikada nije imao dece. I, stvarno, posle toga sna, kada je prošlo određeno vreme, žena mu je rodila sina (1, 184); 23, 270 Sinu Hatim aṭ-Tā'iju javio se u snu otac i rekao mu da odvede kamilu caru Himjarićana (4, 11); 36, 299 Mrtvi Dža'far javio se u snu jednom Beduinu, koji ga oplakuje, i upućuje ga u Basru trgovcu koji će mu pomoći (4, 108), 53, 349 Al-Ma'mūnu je u snu posavetovano da pomogne az-Zijādiju, i on to čini (4, 301); 55, 351 Bagdađaninu je u snu posavetovano da ode u Kairo i tamo traži svoje imanje (4, 305); 56, 351 Jednom, kada se al-Mutavakkil posvađao sa Mahbūbom usnio je da se pomirio s njom. Posle toga, on se stvarno i pomirio sa njom, ali tek pošto je čuo reči njene pesme iz kojih se videlo da je i ona usnila takav san (4, 309); 73, 388 Mlinar je usnio san u kome mu je rečeno gde treba da kopa da bi otkrio skriveno blago (4, 443); 102, 412 Povinujući se snu, hrišćanka je prešla na islam (4, 552); 124, 473 Neki bogomoljac je u snu saznao da mu oblak može vratiti samo molitvu jednog cara (5, 150); 129, 479 Nekom lopovu je u snu posavetovano da potraži mladića kod koga će naći stvari koje je jedan starac njemu ostavio (5, 175); 151, 708 Jedan glas govori mladoj Jevrejci u snu da pređe na islam (6, 587); 136, 624 Zalzāl po snu dolazi u pomoć Garību (6, 374); 152, 719 Pošto je usnila jedan alegorijski san, careva kći je omrzla muškarce (7, 43); 155, 779 Hasan je usnio svoju majku i odlazi da je poseti (7, 368); — NPR: 22 Nekog čoveka je u snu krilato dete uputilo gde će naći skriveno blago; 27 Carevog sina je u snu jedna lepa žena uputila kuda da ide da bi pronašao za sebe devojkicu; 31 Siromašnom čoveku se u snu pojavilo neko dete koje ga je posavetovalo šta da učini da bi poboljšao svoju tešku situaciju; 33 U trenutku kada su devojci odsekli ruke, njenom ocu se u snu javio nekakav čovek koji ga je posavetovao šta treba da učini da bi svojoj kćeri vratio raniji izgled; 62 Jedne noći je car usnio da negde postoji grad i u njemu studenac, čija voda podmlađuje i oživljava, te šalje sinove da mu je donesu; 66 Ženi je u snu posavetovano da svake nedelje posti po jedan dan, pa će roditi dete; 67 Caru se u snu pojavila nekakva devojkica koja ga je posavetovala šta da učini

da bi izlečio sina od mađija; 68 Biberčetovoj majci savetuju u snu da ne tuguje, jer će njen sin »porasti kao jablan«. — NPE: II, 65 Kada je bila u teškoj situaciji, carici se u snu pojavio čovek koji je posavetovao da se za pomoć obrati Kraljeviću Marku.

17. TUMAČENJE SNOVA — 1001 NOĆ: 8a, 107 Tadž al-Mulūk je usnio da grli svoju dragu. Vezir mu je san protumačio kao dobar znak (2, 475); 136, 624 Adžib je usnio san koji, prema tumačevim rečima, predskazuje da će se njegovom ocu roditi sin koji će ga, kad odraste, savladati (6, 158); Garīb je usnio kako dve ptice grabljivice nasreću na njega i njegova brata. Sahīm mu je san protumačio time da treba da se čuva nekog dušmanina (6, 278); 152, 718 Pošto je sama protumačila san koji je usnila, Hajāt an-Nufūs je omrzнула muškarce (7, 43); 155, 779 Otac Manār as-Sana'e je usnio da mu je neka ptica odnela najlepši od sedam dragih kamenova iz njegove riznice. Tumači su mu objasnili da će izgubiti svoju najmlađu kćer (7, 488); 157, 845 Masrūr je usnio kako mu je jedna ptičurina istrгла iz ruku golubicu, koja mu se neobično dopala. Kada se probudio, pošao je da traži tumača da mu rastumači san (7, 623); 161, 899 Tumačeci san cara Indije, Šimās ga obaveštava da će uskoro dobiti sina (8, 168); — NPE: I, 629 Devojka savetuje dragog da se pričuva, jer je ona sanjala da mu se sam konj po »polju voda«, da mu se »kalpak po megdanu valja«, a da su mu se »strele po putu prosule«; I, 640 Devojka teši mladića i tumači mu san koji je usnila; I, 641 Mladić ne želi da skoči u Neretvu i spase devojku koja se davi, jer je sanjao da mu »kalpak po Neretvi pliva«, što predskazuje nesreću; II, 9 Milan beg priča bratu svoj san u kome ga je munja iz vedra neba pogodila i usmrtila, i predoseća nesreću; I, 24 Vojvoda Momčilo priča ženi svoj san predosećajući da »dobro biti neće«; II, 46 Musić Stevan predoseća propast na Kosovu posle sna u kome su dva sokola poletela sa gospodareva dvora i pala na Muratov tabor: »gdi padoše već se ne digoše«; II, 61 Marko je usnio da mu je Mina od Kostrua oteo ljublu i popalio dvore. Marko je san ozbiljno shvatio i, stvarno, obistinilo se ono što je usnio; II, 88 Jovan kapetan tumači Ivi Crnojeviću svoj san time da će poginuti; III, 14 Dače samouče usnilo je san koji mu iguman tumači; III, 30 Sekula priča ujni san, a ona ga tumači; III, 31 Protopop Nedeljko je protumačio san majke Senjanina Ive predskazujući joj skorlu smrt sina; III, 36 Age i spahije tumače svoje snove time da će ih sreća u boju izneveriti; III, 68 Devojka je usnila san koji predskazuje skorlu pogibiju svatova; IV, 12 Kada je Ahmetova majka čula za snahin san, predosetila je nesreću; IV, 27 Kučuk Zaim-aga tumači ženi njen san; IV, 28 Čupić Stojan je svoj san protumačio pobedom na megdanu; IV, 39 Posle sna koji je usnio, Mutap Lazar očekuje da ga pozove Đorđe Petrović; IV, 42 Pop tumači pobratimu svoj san time da će ih izdati junačka sreća; IV, 56 Muž tumači ženin san.

18. **NEOBIČNO ZAČEĆE** — 1001 NOĆ: 22, 249 Bogati kairski trgovac koji je bio u braku već 40 godina nije imao dece. Po savetu starešine, posrednika, postupio je po receptu koji mu je ovaj dao i žena mu je, posle određenog vremena, rodila muško dete (3, 502); 152, 719 Car as-Saif al-A'zam, iako star, nije imao sina. Pošto su mu lekari pripremili neki lek koji je on popio, žena mu je rodila muško dete (7, 9); 154a, 756 Tek pošto su pojeli specijalno pripremljeno zmijsko meso, žene su ostarelom caru Egipta i njegovom veziru rodile sinove (7, 211); — NPR: 29 Žena, kučka i kobila pojele su po komad jeguljinog mesa i posle određenog vremena žena je rodila blizance, kučka oštenila dva šteneta, a kobila oždrebila dva ždrebeta; — NPE: II, 11 Da bi mu žena rodila sina, car, postupajući po uputstvu koje je čuo od vila, daje ženi da pojede desno krilo ribe zlatokrile. Međutim, umesto deteta žena je rodila zmiju; II, 12 Dvojica kaluđera razgovaraju o tome šta bi trebalo da učini banica da bi rodila dete. Po njima, trebalo bi da pojede desno krilo ribe šestokrile. Međutim, njena jetrva, kaja je čula ovaj razgovor, sama je pojela desno krilo i rodila sina, a banica kojoj je dala da pojede levo krilo, rodila je zmiju.
19. **NEMUŠTNI JEZIK** — 1001 NOĆ: 0a, — Jednog trgovca Allāh je obdario sposobnošću da može da razume jezik i govor životinja i ptica (1, 14); 131aa, 482 Sulaimān je šeih Našra naučio ptičijem govoru (5, 277); — NPR: 1, 3 Nekakav čovek je spasao zmiju iz požara i kao nagradu za to dobio od njenog oca, zmijskog cara, nemušti jezik — sposobnost da može da razume govor životinja.
20. **STRAH OD UROKA** — 1001 NOĆ: 22, 249 Plašeći se urokljivih očiju, otac je odgajao sina u podrumu (3, 503); 167, 96 Da bi svoju decu sačuvali do pogleda urokljivih očiju, roditelji su ih držali 14 godina zatvorene u kući (8, 506); — NPR: 1, 2 Da bi sačuvao svoju kćer, otac je držao i hranio u kavezu; 1, 5 Svoje tri kćeri car je čuvao u pojati; — NPE: III, 77 Majka ućutkuje svoju kćer, jer se plaši da ona, preteranim pohvalama, ne urekne svoga verenika; III, 78 Kada je čula lepe reči đuvegije o svojoj devojci, njena majka se uplašila da će joj kćer pohvalama biti uročena.
21. **ĐAVO U TELU CAREVE KĆERI** — 1001 NOĆ: 3ba, 13 Mārid je ušao u telo careve kćeri. Čovek koji je izazivao zavist isterao ga je iz princezinog tela time što je okadio dimom od sedam belih dlaka iz repa crnog mačka (1, 166); — NPR: 37 Đavo je ušao u telo careve kćeri i svima se rugao, a niko nije mogao da ga istera. To je, jedino, uspeo čovek koji je tog đavola spasao zle žene i ovaj ga je iz zahvalnosti naučio da devojkicu okadi travom koju mu je on sam dao, i on je tada napustio telo careve kćeri.

22. OŽENITI ŽENU-DŽIN ILI VILU — 1001 NOĆ: 1b, 2 Najmlađi od trojice braće ženi se ženom (ifrit (1, 38); 131aa, 499 Džānašāh se ženi ženom džin (5, 337); 153, 739 Car Horasana ženi se jednom robinjom koja je, u stvari, kći cara mora — sirena (7, 113); 155, 779 Hasan se ženi devojkom-pticom (7, 368); — NPR: 4 Carev sin ženi se pticom-devojkom; 6 Mladića su oženili vilom.
23. BIĆE — LJUDOŽDER — 1001 NOĆ: 132c, 546 Veliko biće slično čoveku zarobio je Sindbāda i njegove drugove (5, 414); — NPR: 38 Divljan, čovek s jednim okom, pušta u pećinu popa i njegovog đaka.
24. PASTUV KOJI IZLAZI IZ MORA ILI JEZERA — 1001 NOĆ: 132a, 538 Svakog meseca jednom jedan pastuv izlazi iz mora. Ždrebe kobile koju taj konj oplodi je izuzetno i na velikoj ceni. Da ne bi otišla sa konjem, čovek kobilu vezuje za obalu, a da je konj ne bi povredio, kada primeti da ona ne može za njim, ljudi galamom plaše konja i on beži nazad u more (5, 386); — NPR: 40 Loveći, jednom, car Dukljan naiđe na jezero i ugleda krilata konja i krilata čoveka na njemu kako izlaze iz jezera; — NPE: 24 Konj vojvode Momčila, Jabučilo, je neobičan, krilati konj. O njemu Vuk u belešci kaže da je negde »u nekakvom jezeru bio krilati konj, pa izlazio noću te pasao Momčilove kobile koje su pasle po livadi oko jezera; no kako bi koju kobilu opasao, on bi je udario nogama u trbuh te se izjalovi (da ne bi oždrijebila krilata konja)«. U navedenoj pesmi peva se o tome kako je Momčilo jedne noći pomoću talambasa i bubnjeva poplašio ovog konja baš kada je ovaj hteo da udari kobilu. Konj je utekao u jezero, a kobila koju je opasao ovaj konj oždrebila mu je Jabučila — krilatog konja.
25. DEVOJKA (ŽENA) BEZ RUKU — 1001 NOĆ: 51, 347 Devojkę bez ruku oženio je car. Kasnije, kada su cara ostale žene ubedile da je ona razvratnica, car je naredio da je zajedno sa sinom, koga je rodila, oteraju u pustinju. U jednom trenutku dete koje je nosila palo joj je u vodu i dok je ona plakala, naišla su dva čoveka koja su se pomolila Allāhu za nju i ruke su joj ponovo izrasle, a dete je živo izašlo iz vode; — NPR: 1, 28 Da se ne bi udala za oca, devojka je odsekla sebi levu ruku, a desnu sago-rela. Međutim, kada joj je bajalica nekakvim travama namazala ručne patrljke, ruke su joj ponovo izrasle; 1, 33 Po naređenju maćehe, sluge su odsekle devojci obe ruke i ostavile je u pustinji. U tom trenutku njen otac je usnio šta se njoj desilo i šta treba da uradi da bi joj ruke ponovo izrasle.
26. DUŠA VAN TELA — 1001 NOĆ: 154a, 758 Devojka objašnjava Saif al-Mulūku da se duša džinskog cara nalazi u voljci jednog vrapca koji se nalazi u jednoj kutijici u kutiji za nakit, koja se nalazi u sedam drugih kutija. Sve one nalaze se na dnu sedam sandučića koji se svi nalaze u sanduku od mramora spušenom na dno mora (7, 255); — NPR: 8 Aždaja je objasnila babi da se

njena snaga nalazi u drugom carstvu. Tamo, u jednom jezeru, živi aždaja, u njoj vepar, u vepru zec, u zecu golub, u golubu vrabac u kome je aždajina snaga; 51 Baš Čelik je objasnio ženi da u jednoj visokoj planini živi lisica, u čijem srcu je ptica u kojoj se nalazi njegovo junaštvo.

27. U TRI NAVRATA ULOVITI ISTO — 1001 NOĆ: 156, 831 Ribaru Halifi nikako nije polazilo za rukom da nešto ulovi. Pouzdajući se u Boga, ribar je poslednji put bacio mrežu i tada je ulovio jednog majmuna koji ga je posavetovao da ponovo okuša sreću. Ribar je još dva puta bacio mrežu i oba puta ulovio po jednog majmuna. Treći majmun posavetovao je ribara šta da radi da bi se obogatio (7, 551); — NPR: 29 Tri dana uzastopce ribar nije mogao ništa da ulovi nego samo po jednu jegulju. U trenutku kada je počeo da ih proklinje, treća jegulja je progovorila, prekorila ga što ih proklinje i posavetovala šta da učini sa njima da bi mu žena rodila blizance, itd.
28. KUPITI NEKOME ZA NJEGOVE PARE NEŠTO U DALEKOM SVETU - 1001 NOĆ: 37, 299 Abū Muḥammad Lenština moli Abū Muẓaffara da mu za pet dirhema kupi nešto u Pini. Abū Muẓaffar mu kupuje jednog olinjalog majmuna koga je gazda držao vezanog i mučio, a koji je do kraja puta zaradio mnogo para svoje gospodaru (4, 120); — NPR2 7. Jedan čovek zamoli svoga ranijeg da mu za novčić kupi nešto u drugom carstvu. On kupuje mačku, od dece koja hoće da ga ubiju. Uz put mačak zaradi svoje novom gospodaru veliko bogatstvo.
29. MAČ IZMEĐU MLADIĆA I DEVOJKE — 1001 NOĆ: 154a, 758 Dok su plovili morem na jednom splavu, Saif al-Mulūk i Davlat Hātūn stavljali su noću između sebe mač (7, 261); — NPR: 29 Brat blizanac koga je žena zamenila sa svojim mužem, stavljao je uveče kada je trebalo da legne u postelju s njom, sablju između sebe i nje.
30. NEPOZNATA VOLJENA — 1001 NOĆ: 8a, 44 Kada je čuo (Azizovu priču, Tādž al-Mulūk se zaljubio u devojkicu o kojoj je čuo (2, 469); 91, 402 Mladi učitelj se zaljubio u devojkicu o kojoj je čuo samo jedan stih (4, 511); 134m, 586 Zlatar se zaljubio u devojkicu čiju je samo sliku video (5, 594); 152, 719 Ardašir se zaljubio u Hajāt an-Nufūs posle priče koju je o njoj čuo (7, 10); 153, 739 Badr Bāsīm se zaljubio u Džauharu kada je čuo kako o njoj pričaju njegova majka i ujak (7, 135); 154a, 757 Saif al-Mulūk se zaljubio u devojkicu čiju je sliku video na unutrašnjoj strani svog zubuna (7, 230); 165, 952 Ibrāhīm se zaljubio u sliku devojkice koju je video u jednoj knjizi (8, 442); 167, 963 Qamar az-Zamān se zaljubio u zlatarevu ženu kada je čuo priču o njoj (8, 522), a i zlatareva žena se zaljubila u njega kada je čula priču o njemu (8, 530); — NPR: 19 Carev sin je poželeo da se oženi devojkicom kao sneg belom i kao krv rumenom; 57 Kraljev sin traži po svetu devojkicu kojom bi se oženio.

31. LJUBAV KOJA USMRĆUJE — 1001 NOĆ: 8aa, 112 (Azīza je umrla od tuge što joj (Azīz nije uzvraćao ljubav. (Azīz, međutim, za tu ljubav nije uopšte znao (2, 437); 20, 153 Šams an-Nahār i (Alī Ibn Bakkār umrli su od bola zbog neostvarene ljubavi (3, 226); 22, 249 Mladić koji je oterao svoju ženu želi da se ponovo oženi njome. Budući da ona to ne želi, i odbija ga, on umire zbog ljubavi (3, 541); 56, 352 Posle at-Mutalammisove smrti Maḥbūba ne može da se uteši i umire za njim (4, 310); 63, 383 Uzrit umire zbog ljubavi. Žena koju je voleo i koja mu je uzvraćala ljubav, umrla je za njim (4, 422); 96, 405 Posle (Adījeve smrti Hinda je mnogo tugovala i najzad umrla (4, 528); 100, 410 Mladić je umro od prevelike ljubavi prema jednoj devojci. Kada je ta devojka čula za njegovu smrt, i ona je umrla, a za njom i pevačica koja je devojku volela (4, 542); 102, 412 Mladić je umro od prevelike, a neuzvraćene ljubavi prema hrišćanki. Kada je čula za mladićevu smrt, ova devojka je otišla na njegov grob i umrla (4, 552); 131aa, 499 Džānšāh očekuje smrt kraj Šamsinog groba (5, 348); 134t, 597 Golub koji je greškom ubio svoju golubicu, prepustio se smrti kada se uverio u njenu nevinost (6, 37); 137, 680 Raijā je umrla posle (Utbine pogibije (6, 392); 144, 688 Mladić je umro od bola kada je njegovu dragu rastrgao lav (6, 443); 157, 845 Kadije koje su zaljubljene u Zain al-Mavāṣif, umiru zato što ih je ona ostavila. Isto se dešava i sa četrdesetoricom kaluđera i njihovim starešinama (7, 701); 160, 897 Propali mladi Bagdađanin prodao je svoju voljenu robinju, ali kada mu je postalo jasno da mu je teško bez nje, pokušava da se ubije (8, 154); — NPE: I, 297 Alajbegovica je i sama umrla kada je saznala za smrt svoga muža; I, 340 Dvoje zaljubljenih umrli su zbog ljubavi; I, 341 Zaljubljeni koje su rastavili umrli su jedno za drugim; I, 342 Jela se obesila zato što je majka nije dala za Ivu. Kada je saznao za njenu smrt, Ivo je, takođe, umro na njenom grobu; I, 343 Omer i Merima umrli su od tuge što su ih roditelji rastavili; I, 344 Isto; I, 345 Isto; II, 83 Da se ne bi odvojila od svoga muža, žena vojvode Prijezde, Jelica, polazi sa njim u smrt; III, 74 Devojka koju je oteo iz svatova Pletikosa Pavle, ubija se nad svojim mrtvim mladoženjom; III, 75 Mara se ubija nad mrtvim mladoženjom; III, 78 Od bola za umrlom nevestom umire i mladoženja;
32. DRVO NA GROBU ZALJUBLJENIH — 1001 NOĆ: 137, 680 Na zajedničkom grobu (Utbe i Raije izraslo je drvo koje zovu verenikovo i vereničino drvo (6, 392); — NPE: I, 341 Na grobovima zaljubljenih koji su sahranjeni jedno do drugog izrasli su zelen bor i rumena ružica; I, 342 Na Jeleninom i Ivinom grobu izrasli su zelen bor i vinova lozica; I, 345 Na grobu Omera i Merime izrasli su zelen bor i zelena borika; I, 421 Na grobovima Jane i Milenka sade ružu i vinovu lozu; II, 5 Na grobu Momira i Grozdanē, koji su nevini izgubili život, iznikli su zelen bor i vinova loza.

33. RAZDVOJENI LJUBAVNI PAROVI PONOVO ZAJEDNO — 1001 NOĆ: 21, 170 Razdvojeni Qamar az-Zamān i Budūr ponovo se nalaze (3, 374); 41, 308 Rastavljeni 'Alī Šār i Zumurrud na kraju priče ponovo se nalaze (4, 209); 60, 371 Rastavljeni Uns al-Vudžūd i al-Vard fil-Akmām na kraju priče ponovo se nalaze (4, 405); 66, 385 Al-Mutalammis se vraća posle dugog odsustvovanja i nalazi svoju ženu, baš uoči njene ponovne udaje (4, 431); 129, 479 Odvojen od svoje žene i dece posle jednog brodoloma, čovek ih sve ponovo nalazi (5, 184); 131aa, 499 Posle dugog traženja, Džanšāh ponovo nalazi svoju ženu (5, 336); 155, 779 Hasan dugo traži po svetu ostrvo Vāq Vāq na kome se nalazi njegova žena i na kraju je nalazi (7, 510); 157, 845 Zain al-Mavāšif i Masrūr ponovo se nalaze (7, 713); 160, 896 Utučen zbog toga što je prodao robinju koju je mnogo voleo mladić je traži, nalazi i dalje živi sa njom (8, 164); 165, 952 Ibrāhīm i Džamīla koje su silom rastavili, nalaze se ponovo i žene (8, 476); 168, 978 Posle mnogo godina, 'Abdullāh ponovo nalazi svoju ženu za koju je mislio da je mrtva (8, 658); — NPR: 4 Mladić svuda po svetu traži devojk-paunicu koja je odletela od njega kada joj je jedna baba odsekla pletenicu; 4 Zmaj je odneo carevu kćer koja je udata za carevića. Carević je svuda traži, nalazi i, posle niza peripetija, uspeva da savlada zmaja i odvede ženu kući; 10 Žena koja je zbog svoje nesmotrenosti izgubila muža-zmiju traži ga, nalazi i dalje žive zajedno; 51 Baš Čelik je odveo carevu kćer. Njen muž je svuda traži i najzad nalazi; 66 Carev sin pronalazi ponovo svoju draganu koju su njene suparnice bile ubile; — NPE: III, 25 Posle dugog rastanka, Janković Stojan se ponovo vraća svojoj ljubi.
34. MUŽ NA SVADBI SVOJE ŽENE — 1001 NOĆ: 66, 385 Na sam dan kada je Umaimu trebalo da odvedu novome mužu, pošto se al-Mutalammis dugo nije vratio, on se vraća, Umaima ga prepoznaje i ostaje sa njim (4, 430); — NPE: III, 25 Posle 9 godina i 7 meseci čekanja Stojanova ljuba treba da se uda za drugog. Međutim, na sam dan venčanja pojavljuje se Stojan, ljuba ga prepoznaje i ostaje s njim.
35. POSTAVLJANJE USLOVA ZA ŽENIDBU — 1001 NOĆ: 136, 624 Mirdās je postavio Garību uslov da savlada planinskog gula da bi mogao da dobije njegovu kćer za ženu (6, 171); 137, 680 Kao uslov za ženidbu, mladiću je postavljen veliki otkup (6, 391); 138, 682 Hinda pristaje da se uda za 'Abd al-Malika samo pod određenim uslovima (6, 397); 151, 708 Zainab se zaklela da se neće udati za drugoga do za onoga ko joj donese haljinu, pojas i zlatne šaljvare kćeri Azre Jevrejina (6, 575); — NPR: 9 Car je postavio majci zmije određene uslove koje zmija mora da ispuni da bi joj car dao svoju kćer za ženu; 23 Car je obećao svoju kćer onome ko pogodi kakav beleg ima devojka, i gde se on nalazi; 24 Devojka je oglasila po svetu da će se udati samo za onoga ko je pretekne u trčanju; 30 Car je pristao

da uda svoju kćer za mladića koji je prosi, pod uslovom da mu dobavi tri konja koji imaju naročite osobine; 45 Car je obećao svoju kćer onome ko se nađe mudriji od njega te ga nekako prevari; 59 Careva kći traži od prosca da joj donese tri prstena: od zvezde, sunca i meseca; 65 Careva kći je odlučila da se uda samo za onoga ko pogodi kakve belege ona ima i gde se oni nalaze; 69 Careva kći je zatražila od oca da je uda samo za onoga ko može da prebaci džilitom zidine njihovog grada; — NPE: I, Cetinjka devojka obećava da će pripasti onome ko ispuni njene uslove; II, 11 Car postavlja određene uslove zmiji pre nego što će joj dati svoju kćer; II, 14 Carica je objavila da će poći samo za onoga ko u nadmetanju ugrabi zlatnu jabuku; II, 26 Da ne bi stupila u rodoskrvnu vezu, Roksanda postavlja uslove svome bratu Stefanu; II, 28 Tek kada ispuni određene uslove, car Stjepan može da povede sa sobom devojku koju je isprosio; II, 78 Pre nego što će im dozvoliti da povedu devojku, Latini traže da svatovi ispune njihove uslove.

36. **RODOSKRVNA LJUBAV (INCEST)** — 1001 NOĆ: 3a, 12 Rodoskrvna ljubav između brata i sestre kažnjena je strašnom smrću: oboje su nađeni ugljenisani. (1, 142); 8, 45 Šārkān se oženio Nuzhat az-Zamān, ne znajući da mu je ona sestra po ocu (2, 200); 21, 170 Od dve žene Qamar az-Zamāna svaka se zaljubila u sina one druge koji su, dakle, braća po ocu. Međutim, sinovi nisu uzvratili ovu ljubav (3, 379); — NPR: 28 Car hoće da se oženi svojom kćeri, jer samo njoj pristaje prsten njegove pokojne žene, devojčine majke, koja mu je u amanet ostavila da se oženi samo onom devojkom kojoj prsten bude pristajao. 58 Carica je na samrti zaklela cara da se ne oženi drugom do sa devojkom koja ima zvezdu na čelu. Posle njene smrti, car je dugo tražio devojku sa zvezdom, ali je nije našao pa odlučio da se oženi svojom rođenom kćeri, pošto je ona jedina imala zvezdu na čelu. Devojka, međutim, to nije želela; — NPE: I, 720 Senjanin Ivo hoće da se oženi svojom sestrom Anđelijom. Ona to nikako ne želi i ubija se; II, 13 Car je prisilo svoju kćer da se uda za njega. Nesrećna devojka je dete koje je iz toga braka rodila bacila u reku, ali ga je našao i spasao i othranio jedan kaluđer. Kao odrastao mladić, on je došao u majčin grad, dopao se svojoj majci i ona se udala za njega ne znajući da joj je on sin; II, 14 Nahod Simeon se oženio Budimskom kraljicom, ali je kasnije saznao da mu je ona majka; II, 26 Dušan hoće da se oženi sestrom, ali ona to odbija. Od te namere odvaračaju ga svi; II, 27 Isto; II, 29 Ljubomorni vezir je nabedio Nahoda Momira da održava ljubavne veze sa sestrom i car je naredio da ga obese.
37. **ŽENIDBA ŽENE DEVOJKOM** — 1001 NOĆ: 21, 170 Prerušena u carevića, Budūr je došla u jedan grad, dopala se caru, i on je oženio svojom kćeri (3, 340); — NPE: III, 28 Senjanin Ivo udaje svoju sestru za Jovana koji je, u stvari, prerušena žena Kune Hasan-age.

38. AMAZONKA — DEVOJKA DELIJA — 1001 NOĆ: 8, 45 Abrīza se bori protiv Šārkāna i pobeđuje ga u borbi. Na mnogo mesta u ovoj priči žene se bore protiv muškaraca ili im pomažu u borbi (2, 78); 134n, 587. Svi ratnici i sve sudije u jednoj zemlji su žene (5, 610); 134u, 597 Careva kći je kao uslov za udaju postavila zahtev da je mladić savlada na megdanu. Tako ona pobeđuje i Bahrāma, koji je zaslepljen njenom lepotom (6, 39); 155, 779 Ḥasanove posestrime oblače ratničku odeću. Na ostrvu Vāq Vāq jedna žena vlada amazonkama (7, 334); NPR: 24. Jedna devojka je obznanila da će se udati samo za onoga ko je pobeđi na takmičenju; — NPE: I, 583. Ali beg ima devojku barjaktara; I, 656 Mara se odmetnula u hajduke i devet godina bila harambaša; I, 657 Zulumčar devojka se zarekla da će razbiti kamen na vrata grada, da će pokrasti konje i prodati ih, itd., i sve je to učinila; III, 28 Ogorčena na muža što je nikada nije ni pogledao, Zlatija se, prerusena u muškarca, priključila Senjaninu Ivi, i vrebala prilika da uhvati svoga muža; III, 40 Zlatija je obukla seratlijsko ruho i otišla umesto oca u carevu vojsku; III, 49 Ljuba Hajduk Vukosava je preobučena u muškarca otišla da izbavi muža iz tamnice.
39. NEVERNA ŽENA — 1001 NOĆ: O, — Braću Šāhzamāna i Šehrijara žene varaju sa crnim robom. U istoj priči mlada žena vara ʿifrīta koji ju je zatvorio u kovčeg da bi je sačuvao samo za sebe (1, 5); 1c, 3. Muž je zatekao svoju ženu sa crncem i ona ga pretvara u psa (1, 42); 2b, 7. Žena cara Crnih ostrva svako veče uspavljuje muža bandžom i vara ga sa crnim robom (1, 98); 31, 282. Da bi se osvetila nevernom mužu, žena ga vara sa kasapskim kalfom (4, 62); 83, 393. Žena vara muža sa prijateljem i proglašava ga ludim (4, 472); 97, 407. Mlada devojka vara svoga prijatelja sa njegovim prijateljem (4, 531); 134b, 57. Žena vara muža i, uprkos svedočenju papagaja, drži ga u zabludi (5, 555); 134f, 581. I muža i ljubavnika žena vara sa trećim čovjekom (5, 565); 134i, 584. Lakoverna žena pristaje da prevari svoga muža, ali ipak to ne čini, jer je čovek sa kojim je htela da ga prevari baš njen muž (5, 591); 134o, 591. Ljubomorni muž zatvara svoju ženu u dvorac van grada, ali ga ona ipak vara, i on je otpušta (6, 11); 134p, 592. Žena se sprema da prevari muža, ali je njegov iznenadni dolazak sprečava u tome (6, 15); 134q, 593. Žena jednog trgovca koji mnogo putuje ima ljubavnika (6, 17); 134v, 598. Žena vara svoga muža zato što je na to nagovorila jedna starica (6, 56); 134w, 602. Jedna žena koju ʿifrīt drži zatvorenu u sanduku vara ʿifrīta čim joj se ukaže i najmanja prilika (6, 63); 157, 845. Zain al-Mavāšif vara muža sa mladim hrišćaninom — Masrūrom (7, 649); 167, 963. Zlatareva žena vara muža sa Qamar az-Zamānom (8, 538); — NPR: 42. Solomonova žena zagledala se u drugog, pravi se mrtva i tako odlazi svome ljubavniku; NPE: I, 636. Ljubovića kaduna je prevarila muža s Čelebijom Ramom; II, 24. Vidosava pomaže kralju Vukašinu da ubije njenog muža Vojvodu Momčila; II, 30.

Žena bana Milutina, čim joj je muž otišao u vojsku, pozvala je sebi Duku Hercegovca i otišla sa njim ponevši sve banovo blago; III, 43. Žena Strahinića Bana stavlja se na stranu Vlah Alije u trenutku kada treba da se odluči između njega i muža; III, 7. Žena Novaković Gruje pomaže Turcima da svežu Gruju, da bi sama mogla da ode sa njima; III, 54. Žena pomaže Vuku Jeriniću da ubije njenog muža, jer je on pozeleo Vukovu sestru kao inoću.

40. KAŽNJAVANJE NEVERNE ŽENE — 1001 NOĆ: O, — Braća Šahzamān i Šehrijār kažnjavaju smrću svoje žene koje su ih prevarile s crnim robom (1, 5 i 12); 167, 963. Muž je zadavio svoju ženu koja ga je prevarila sa drugim muškarcem, i odnela mu sav imetak (8, 586); — NPE: II, 24. Vukašin je naredio da nevernu Vidosavu svežu konjima za repove i živu ja rastrgnu; II, 30. Ban Milutin kažnjava svoju nevernu ženu užasnom smrću; III, 7. Nevernu Maksimiju, Novaković Grujo je namazao voskom i katranom, uvio je u mekani pamuk, polio rakijom, ukopao u zemlju do pasa i zapalio.
41. SAVET MLADIĆU DA NE UZME ŽENU NEVERNICU — 1001 NOĆ: 167, 963. Otac savetuje sinu da se ne oženi ženom koja je izneverila svoga muža, jer ona isto tako može i njega da izneveri (8, 571); — NPE: II, 24. Vojvoda Momčilo na samrti savetuje Vukašinu da se ne oženi njegovom nevernom ženom, jer ona može i njemu da bude neverna.
42. LJUBOMORNI MUŠKARAC I LJUBOMORNA ŽENA — 1001 NOĆ: 1a, 1. Ljubomorna žena pretvara svoju suparnicu u kravu, a njenog sina u tele (1, 27); 4, 19. Ljubomorni muž ubija svoju ženu, ubeđen da ga ona vara (1, 245); 7, 38. Zubaida, koja je ljubomorna na Qūt al-Qulūb, naredila je svojoj robinji da devojkicu opije bandžom, a slugama da je zatvore u kovčeg i zakopaju na groblju (2, 35); 8 aa, 113. Kada je saznala da je (Azīz oženjen, Dalīla ga je, iz ljubomore, osakatila (2, 457); 42, 327. Džubair ibn 'Umair više ne želi da se viđa sa Budūr zato što je video u zagrljaju jedne robinje (4, 218); 1340, 591. Ljubomorni muž zatvorio je svoju ženu u dvorac izvan grada (6, 9); 156, 831. Ljubomorna na Qūt al-Qulūb, Zubaida je opila devojkicu bandžom, zatvorila je u jednu sobu i proširila glas da je umrla (7, 588); 157, 845. Ljubomorni muž je odveo svoju ženu u drugi grad da se više ne bi sastajala sa svojim ljubavnikom (7, 665); 168, 989. Fatima, nezadovoljna i ljubomorna što je muž izbegava naumila je da mu se osveti. U tome je sprečio Ma'rūfov sin (8, 744); NPR: 64. Ministar je ljubomorani na mladića koji treba da postane carev zet i baca ga preko ograde broda u more; 66. Ljubomorne devojkice zaklele su svoju suparnicu da bi se bar jedna od njih udala za cara; — NPE: I, 755. Majka izaziva kod sina ljubomoru prema ženi i on je ubija.

43. LUKAVSTVO — 1001 NOĆ: 2, 3. Ribar je lukavstvom uspeo ponovo da zatvori ġifrīta u bocu iz koje ga je pustio (1, 56); 2ab, 5. Lekar, koga je car nevinog osudio na smrt, lukavstvom je i cara lišio života (1, 78); 8, 45. U borbama između muslimana i hrišćana lukavstva se stalno smenjuju (2, 58); 22, 249. Jedan trgovac uspeo je lukavstvom da se dokopa 'Alā' ad-dīna i da ga, vezana kao roba, odvede u ġenovu (3, 584); 37, 299. Jedan mārid je lukavstvom oteo nevestu Abū Muḥammada Lenštine (4, 128); 134u, 597. Princ Bahrām privoleo je lukavstvom princezu ad-Datmu da mu bude žena (6, 42); 150, 698. Cela priča o Dalili Lukavici ispunjena je lukavstvima (6, 482); 151, 708. Priča o 'Alī Kairskom ispunjena je takođe lukavstvima (6, 530); 155, 779. Hasan je lukavstvom prisvojio čarobni kalpak i čarobni štapić (7, 501); 161q, 921. Lopov je lukavstvom prisvojio stado (8, 285); — NPR: 23. Mladić je lukavstvom saznao gde se nalaze belege na telu careve kćeri; 25. Žena je lukavstvom ponovo pridobila ljubav svog muža-cara; 35. Služeći se lukavstvom, deca su pronašla put kući i spasla se smrti; 37. Čovjek je lukavstvom uplašio đavola, i on je pobegao da se više nikada ne vrati; 38. Uvukavši se u ovčiju kožu, đaku je pošlo za rukom da sa ovcima izađe iz pećine i spase se Divljana; 43. Pomoću lukavstva, Solomon je uspeo da vidi i morske dubine i nebeske visine; 46. Stric i sinovac došli su lukavstvom do dva brava i vola a, kasnije, opet lukavstvom, sinovac je sve to prisvojio; 50. Vuk se lukavstvom dočepao lisičinog telea, ali mu je ona na isti način vratila; 51. Baš Čelik se lukavstvom oslobodio okova; 64. Mladić je lukavstvom saznao devojčine belege; — NPE: I, 723. Ljutica Bogan se lukavstvom spasao smrti; II, 24. Vidosava je lukavstvom saznala od muža kada Jabučilo pušta svoja krila; II, 28. Miloš Vojinović je lukavstvom saznao koja je Roksanda devojka; II, 55. Bugarka devojka se lukavstvom spasla kuma koji je hteo da je napastuje; II, 75. Uz pomoć lukavstva Ljutica Bogdan je odveo konja i sokola vojvode Dragije; II, 76. Isto; III, 4. Grujica je lukavstvom ubio crnog Arapina; III, 5. Ikonija se lukavstvom spasla paše Brđanina; III, 18. Pretvarajući se da je od Barata Mujo, Golotrba Ivo je prevario devojkicu i odveo je sa sobom; III, 26. Pretvarajući se da je Hrnjo Mustafa aga, Komnen barjaktaru je pošlo za rukom da prevari Hajku; III, 66. Prerušeni u devojke, hajduci su dočekali Turke i pobili ih; III, 72. Prerušena u muškarca, Mara se spasla Kune Hasan-age, koji je hteo da je otme; III, 73. Devojka prerušena u muško, prva prolazi ispred svatova da bi izbegla busiju koja joj je pripremljena.
44. NEVERNA BRAĆA ILI SESTRE — 1001 NOĆ: 1b, 2. Zavidljiva braća dogovaraju se kako da ubiju najmlađeg brata da bi se dočepali njegovog novca (1, 38); 3d, 17. Dve starije sestre bacile su svoju najmlađu sestru, zajedno sa njenim mužem, u more (1, 217); 8, 45. Šārkān je ljubomoran na svog mlađeg brata Ǧau' al-Makāna (2, 118); 135, 606. Starija braća smišljaju

kako da se oslobode najmlađeg, Džaudara (6, 81); 136, 624. (Adžīb i Garīb, iako braća, neprijateljski su raspoloženi jedan prema drugom (6, 156); 168, 978. Starija braća ljubomorna su na najmlađeg (ʿAbdullāh ibn Fāḍila (8, 604); — NPR: 2. Starija braća, ljubomorna na najmlađeg, ostavila su ga na čardaku; 4. Starija braća šalju babu da uhodi najmlađeg; 11. Starija braća zavide najmlađem zato što on donosi uvek najbolje stvari; 27. Dve starije sestre ljubomorne su na najmlađu zato što se ona verila za careva sina, i počinju da smišljaju kako bi joj došle glave; 62. Starija braća ljubomorna su na najmlađeg zato što je on pronašao vodu života.

45. OKRUTNOST DECE PREMA RODITELJIMA — 1001 NOĆ: 135, 606. Džaudarova braća maltretiraju i tuku majku (6, 83); 158, 863. Sin je, u pijanstvu, udario oca (7, 758); — NPR: 13. Sin ne poštuje roditelje, hrani ih kostima koje im baca iza peći; — NPE: I, 204. Sin se stidi majke i šalje je u goru da bi je zveri rastrgle; I, 205. Sinovi šalju majku u goru da bi je pojele zveri; II, 1. Blažena Marija priča kako u zemlji Indiji deca ne poštuju roditelje; II, 2. Isto; II, 4. Jednom čoveku u paklu stalno gori noga zato što je njome tukao svoje roditelje; II, 18. Car Konstantin ispoveda se vladikama da je tukao svoje roditelje.
46. LOVAČKE AVANTURE — 1001 NOĆ: 2aa, 5. Car je u lovu pošao za jednom gazelom i zalutao (1, 66); 2ab, 5. Carević je zalutao u lovu i doživeo neprijatnu avanturu (1, 70); 8a, 107. Loveći jednog dana, Tādž al-Mulūk je naišao na karavan što je bilo povod mnogim avanturama (2, 392); 24, 271. Loveći jednog dana. Maʿn ibn Zāʿida sreo je čoveka čija ga je oštroumnost oduševila (4, 12); 27, 273. Halifa Hišām sreo je u lovu mladića čija grubost ga je razljutila a oštroumnost oduševila (4, 19); 77, 389. Sledeći jednu gazelu, Anūšarvān je naišao na oštroumnu ženu čija ga je razložnost frapirala (4, 454); 134g, 581. Carević koji je zalutao, doživljava neprijatan susret sa devojkom-gul (5, 568); 156, 831. Harūn i Džaʿfar odlaze u lov i hajku (7, 573); — NPR: 8. Loveći jednog dana, carević je krenuo po zečijem tragu i zalutao; 19. Carević je, jednom u lovu, odlučio kakvom devojkom želi da se oženi; 27. Carev sin je pošao u lov s nadom da će naći devojkicu o kojoj je čuo u snu; 40. Loveći jednoga dana, car Dukljan je doživeo neobične stvari; 55. Carev sin je u lovu doživeo niz neprijatnosti. — NPE: I, 755. Vraćajući se iz lova, knez Đurđe je čuo razgovor između njegove žene i brata i poverovao da mu je žena neverna; II, 8. Milan, nago-voren od svoje žene, pozvao je brata Dragutina u lov s namerom da mu dođe glave. Međutim, kada je video mrtvog brata, pokajao se i ubio ženu zato što ga je naterala na bratoubistvo; II, 11. Jednog dana kralj Milutin nije mogao ništa da ulovi, pa je seo kraj vode i slučajno čuo od vila šta treba da učini, da bi mu žena rodila dete; II, 14. Za vreme lova patrijarh Savo

je našao sanduk od olova u kome je bilo živo muško dete; II, 24. Vojvoda Momčilo je otišao zorom u lov, a za to vreme su mu ljubica i kralj Vukašin spremali zasedu; II, 29. Loveći jednoga dana, car Stjepan je našao malo dete zavijeno u vinovu lozu; II, 31. Car Stjepan je pozvao Jug Bogdana u lov da bi za večerom mogao da isprosi njegovu kćer Milicu za svog vernog Lazu; II, 58. Dok je Vilip Madžarin bio u lovu, Kraljević Marko je došao njegovoj kući da bi sa njim podelio megdan; II, 69. Jednom, u lovu, Marko se sukobio zbog sokola sa Muratom vezirom; II, 75. Jednog dana, za vreme lova, vojvoda Dragija je poslao svojoj kući Ljuticu Bogdana, koji je u njega služio, da mu od žene zatraži i donese sokola. Iskoristivši obeležje koje mu je vojvoda dao, Ljutica Bogdan je prevario vojvodinu ženu i pobegao sa šarcem i sokolom; II, 76. Isto; II, 80. Kralj Đurađ sa svojih dvanaest vojvoda našao je u lovu na vojvodu Sibirinskog i njegovih tri stotine Madžara; II, 97. Dmitar Jakšić polazi u lov i naređuje Ljubi Anđeliji da otruje njegovog brata Bogdana; II, 98. Isto; III, 49. Tri dana je Bojičić Halil lovio sa svojim slugama i ništa nije ulovio. Četvrtog dana uhvatio je hajduk-Vukosava; III, 58. Vuk Anđelić je došao kući bana Zadrana dok je ovaj bio u lovu i oteo mu njegovo dvoje dece; III, 59. Senjani su na Božić ujutru pošli u lov.

47. BRODOLOM — 1001 NOĆ: 3c, 14. Jedan car koji je voleo da plovi morima, doživeo je brodolom kada je njegov brod udario u Magnetnu planinu (1, 183); 21, 170. Marzuḡān, Budūdin brat po mleku, doživeo je brodolom nedaleko od ostrva Hālidān (3, 299); 21, 14. Brod na kome se nalazio al-Asad bura je bacila na ostrvo kojim je gospodarila carica Mardžana (3, 435); 119, 466. Jedna žena pošla je brodom na hadžiluk i doživela brodolom (5, 122); 129, 479. Brodolom je rastavio jednu izraeličansku porodicu (5, 177); 131, 482. U jednom brodolomu mudri Danial je izgubio sve svoje knjige izuzev pet stranica (5, 192); 132c, 546. Posle brodoloma, Sindbād je dospeo na ostrvo kiklopa (5, 413); 132d, 550. Posle brodoloma, Sindbād je dospeo na ostrvo gde su ga zarobili Crnci (5, 430); 132e, 556. Sindbādov brod razbio je kamen koji je bacila ptica rūh (5, 452), 132f, 559. Sindbādov brod odvukla je struja i on se razbio o stenu (5, 468); 132g, 563. Sindbādov brod ie vetar razbno o stegu (5, 482); 135, 606. Za vreme brodoloma Džaudar se spasao robovanja na jednoj lađi (6, 129); 153, 739. Lađa na kojoj je bio Badr Bāsim stradala je u jednom brodolomu, ali se on spasao na jednoj dasci (7, 162); 154a, 758. Nošene jakim vetrom, lađe su se porazbijale i svi ljudi, izuzev Saif al-Mulūka, su se podavili (7, 233); — NPR: 48. Strašan vetar bacio je lađu jednog cara koji je krenuo u šetnju, u neku nepoznatu zemlju.
48. OTMICA DEVOJKE ILI ŽENE — 1001 NOĆ: O, — Ifrit je oteo devojkicu u njenoj svadbenoj noći (1, 11); 8, 45. Franci su napali brod na kome je bila kćer cara Afridūna, pohvatali sve

devojke, pa i Sūfiju (2, 104); 59, 357. Carević je odveo carevu kćer uz pomoć letećeg konja. Na isti način carević je i ostao bez devojke (4, 345); 81, 392 Al-Amin je opio Dža'fara i odveo njegovu robinju (4, 468); 134m, 586. Neki zlatar obedio je devojku da je vraćara, a kada su nju zbog toga bacili u duboki bunar, on je odatle izvadio i poveo sa sobom (5, 599); 151, 708. Ali je oteo Zuraiqovu ženu i dete, pošto ih je prethodno uspavao bandžom (6, 571); 154a, 758. Sin plavog cara oteo je Daulat Hātūnu (7, 251); 136, 624. Gul Sa'dān oteo je Fahr Tadžu, kćer cara Sabūra (6, 183); 158, 863. Marjamu su oteli gusari pri povratku iz manastira (8, 55); — NPR: 2. Zmaj je odneo jedinicu kćer jednog cara; 4. Zmaj je iz dvora odneo carevu kćer; 5. Tek što su se uhvatile u kolo, tri kćeri jednoga cara odneo je vihor; 12. Devojka uči mladića kako da ukrade kćer jednoga cara; 51. Baš Čelik je oteo carevu kćer, ženu carevića koji ga je oslobodio; — NPE: I, 721, Vojin je oteo Ivanovu sestru; I, 724. Turci su oteli sestru Ljutici Bogdanu; II, 43. Vlah Alija odvodi kćer Strahinića bana; II, 61. Ženu Marka Kraljevića odveli su na silu; II, 81. Nikolinu sestru oteo je Todor Pomorac; II, 96. Sestru dvojice Jakšića oteo je Arap aga; II, 100. Janočkinju Janu oteo je Budimlija Jovo, III, 16. Kralj od Maltije oteo je dve sestre sultana Ibrahima; III, 17. Ibro je oteo ženu Vatrice Stjepana; III, 26. Komnen barjaktar je oteo Hajku iz Udbine; III, 35. Tale je oteo sestru Stojanovu; III, 36. Isto; IV, 25. Osman je oteo Jelu iz kola.

49. USPAVLJIVANJE BENDELUKOM — 1001 NOĆ: 2b, 7. Mladić je slučajno saznao da ga žena svako veče uspavljuje narkotikom da bi mogla da ode svome ljubavniku (1, 96); 7, 38. Devojka koju je Gānim našao u sanduku bila je opijena bandžom (2, 29); 8, 44. 'Omar ibn an-Nu'mān je opio bandžom Abrīzu (2, 122); 8b, 142. Kada ie ušao u hamam, siromašak je progutao komad hašiša (3, 34); 41, 308. Da bi se dočepao njegove žene, hrišćanin je opio 'Alī Šāra (4, 172); 136, 624. Pomoću buktinje na kojoj je polako sagorevao bandž, Sahīm je uspavao celu vojsku (6, 230); 624. Mārid je bandžom opio Garība i odneo ga na Tvrđavu plovova (6, 354); 150, 696. Zainaba je nahranila Aḥmad ad-Danafa jelom u koje je stavila bandža (6, 524); 151, 708. 'Alī je opio bandžom Zuraiqovu robinju i obukao njene haljine (6, 571); 151, 708. Ḥasan Šūmān je opio bandžom Aḥmad al-Laḡīta prerušenog u poslastičara (6, 588); 155, 779. Persijanac je opio bandžom Hasana (7, 315); 156, 831. Ljubomorna Zubaida opila je bandžom Qūt al-Qulūb (7, 587); 158, 863. Marjam je opila vezira bandžom i pobegla sa Nurud-dīnom (8, 116); 165, 952. As-Sandalānī je opio Ibrāhīma bandžom koji je stavio u halvu; 167, 963. Zlatareva žena opijala je nekim napitkom i muža i Qamar az-Zamāna (8, 538); — NPR: 4. Sluga je dunuo iz jednog meščića svome gospodaru za vrat, i on je zaspao; 10. Zona je obendelučila cara da ne bi budan proveo noć sa svojom prvom ženom; — NPE: I, 724. Devojka je bendelukom

- opila brata Ljutice Bogdana; II, 67. Krčmarica Janja je stavila u vino Ćemi Brđaninu razne trave od kojih je on zaspao; II, 7. Krčmarica Mara je sipala bendželuke Turcima u vino.
50. ZABRANA DA SE PITA ILI GOVORI — 1001 NOĆ: 3, 9. Nošaču su devojke dozvolile da provede noć pod njihovim krovom pod uslovom da ne postavlja nikakva pitanja. Isti uslov je kasnije postavljen trojici slepaca i trojici trgovaca (I, 114); 3c, 14. Zabranjeno je pominjanje Allāhovog imena (1, 185); 3c, 14. Car može da prisustvuje ritualnom obredu slepaca, ali pod uslovom da ne postavlja pitanja (1, 197); 5dab, 31. Posrednica vodi mladića jednoj ženi, ali pod uslovom da ne postavlja pitanja (1, 416); 131a, 486. Bulūqiji je rečeno da pazi da nikako ne vikne nešto konju ispred njuške (5, 235); 134, 578. Carevom sinu pretila smrt; da bi je izbegao, sedam dana ne sme da progovori (5, 545); 134n, 587. Starac je uzeo mladića u službu pod uslovom da ne postavlja pitanja (5, 603); 156, 831. Majmun je rekao Ĥalifi da nikako ne govori dok ne dođe na menjački trg (7, 556); — NPR: 31. Čoveku je zabranjeno da progovori i jednu reč, inače će biti zamađijan; 56. Mladiću je zabranjeno da progovori, jer će ga u protivnim zamađijati vile.
51. ZABRANJENA SOBA — 1001 NOĆ: 3c, 14. Devojke su caru dale ključeve od četrdeset riznica, ali su mu zabranile da otvori četrdesetu (1, 201); 26, 272. Zabranjeno je otvoriti vrata grada Lapte (4, 17); 131, 482. Ĥāsib može da se vrati kući pod uslovom da nikada ne uđe u kupatilo (5, 237); 131aa, 499. Šejh Našr daje Džānšāhu ključeve od svih soba u dvoru, ali ga upozorava da jedna vrata nikako ne otključava (5, 278); 134n, 587. Mladiću je starac skrenuo pažnju da ne otvara jedna vrata ako ne želi da se pokaje zbog toga (5, 604); 134n, 587. Carica upozorava mladića da nikako ne otvara jedna vrata (5, 611); 155, 779. Ĥasana su devojke upozorile da jedna vrata ne otvara (7, 339); — NPR: 4. Carica daje carevom sinu ključeve od 12 podruma, ali ga upozorava da nikako ne ulazi u dvanaesti; 51. Car daje zetu ključeve od deset odaja i upozorava ga da nikako ne otvara devetu odaju, jer ako to učini, zlo će proći.
52. OSOBA ZATVORENA U KOVČEGU — 1001 NOĆ: O, — Ljubomorni džin zatvara mladu ženu u kovčeg koji svuda sa sobom nosi (1, 8); 4, 18. Ribar iz reke izvlači sanduk u kome se nalazi iskasapljen leš neke mlade žene (1, 241); 4a, 19. Da bi Badr ad-dīna odveli u Egipat, silom su ga zatvorili u sanduk (1, 308); 5d, 27. Da bi ga nekako uveli u dvor, mladića su zatvorili u sanduk i uneli ga u dvor (1, 359); 5d, 28. Da ne bi bio otkriven, mladić se sakrio u jedan sanduk (1, 397); (7, 38). Ljubomorna Zubaida naredila je Crncima da Qūt al-Qulūb, opijenu bandžom, zatvore u kovčeg i zakopaju na groblju (2, 35); 21a, 217. Mag Bahrām zatvorio je al-Asada u jedan sanduk i odneo ga na brod (3, 433); 1340, 591. Carevića zatvorenog u sanduku uneli su u kuću žene koju muž drži zatvorenu (6, 11); 134w, 602. Jed-

nu devojku ʿifrīt drži zatvorenu u sanduku (6, 63); 155, 779. Persijanac naređuje da se na brod odnese Hasan, koji je zatvoren u jednom sanduku (7, 315); (156, 831) Ljubomorna Zubaida opila je Qūt al-Qulūb bandžom, zatvorila je u sanduk i naredila evnuhu da sanduk proda (7, 589); — NPR: 60 Ljubomorna na snahu, svekrva je naredila da njenu decu sluga zatvori u jedan sanduk i baci u najbližu reku; 61 Ljubomorna svekrva naredila je sluzi da decu, koju je rodila njena snaha, zatvori u jedan kovčežić i zakopa ga ili baci u neku reku; — NPE: II, 13 Stari kaluđer nalazi kraj obale sanduk u kome je bilo zatvoreno jedno muško dete; II, 14 Devojka koju je otac prisilio da se uda za njega, svoje tek rođeno dete je zatvorila u sanduk, zalila ga olovom i bacila u more. Patrijarh Savo je našao kovčeg i spasao dete.

53. OTKRIVANJE SKRIVENOG BLAGA — 1001 NOĆ: 21, 170 Qamar az-Zamān je otkrio sasvim slučajno ispod kamene ploče prostoriju punu jasnocrvenog suvog zlata (3, 356); 55, 551 Bagdađanin je otkrio u svojoj kući skriveno blago zahvaljujući svom snu i snu koji mu je ispričao kairski valija (4, 30); 73, 387 Ženin ljubavnik je, zahvaljujući slučajnosti da mu je ljubavnica ispričala san svoga muža, otkrio i odneo skriveno blago (4, 441); 129, 479 Brodolomnika je na jednom ostrvu neki glas obavestio da se nedaleko nalazi skriveno blago. On ga traži i nalazi (5, 181); 131, 482 Iz bunara u kome su ga ostavile drvoseče, Hāsib ulazi u odaju u kojoj je sve načinjeno od dragog kamenja (5, 197); 131aa, 499 Na vrhu planine, gde ga je ostavila ptica, Džānšāh je otkrio mnoštvo dragog kamenja: topaza, korunda, skupocenih rubina; 132, 543 Sindbāda je ptica rūh odnela u jednu dolinu punu dijamanta (5, 402); 133, 566 ʿAbd as-Samad je otkrio riznicu u gradu u kome su svi stanovnici mrtvi; 169, 989 Orući zemlju, Maʿrūf je našao na neku ploču ispod koje je našao skriveno blago (8, 705); — NPR: 3 Neki čovek pronašao je skriveno blago za koje je čuo od gavranova; 20 Postupajući prema savetu koji je dobio od jednog deteta u snu, jedan čovek je ispod bora otkrio skriveno blago.
54. PRERUŠAVANJE — 1001 NOĆ: 0, — Da bi se uverio u ženino neverstvo, Šehrijār se prerušen vraća u dvor (1, 7); 3, 9 Hārūn ar-Rašid, Džaʿfār i Masrūr, prerušeni u trgovce, šetaju gradom (1, 124); 3a, 11 Carević se prerušio u kalendera da bi spasao vezira koji je prigrabio carstvo njegovog oca (1, 145); 3c, 14 Prerušen u monaha-prosjaka, car luta po svetu (1, 205); dac, 31 Peti berberinov brat prerušio se u Persijanca da ga ne bi prepoznala starica čija je bio žrtva (1, 446); 6, 32 Hārūn, Džaʿfār i Masrūr izlaze prerušeni u grad (1, 501). Hārūn se prerušava u ribara (1, 505); 7, 38 Preobučen u iznošeno odelo, Tahir beži iz kuće (2, 45); 21, 170 Qamar az-Zamān prerušio se u astrologa da bi došao do Budur (3, 315); 22, 249 Hārūn, Džaʿfār, Masrūr i Abū Nuvās prerušili su se u dervise (3, 534); 32, 285 Preobučeni u

trgovce, Hārūn, Dža'far i Masrūr izlaze iz dvora (4, 64); 47, 342 Al-Malik an-Nāšir i njegov sluga su se prerušili da bi se uverili u razvratnost svedoka (4, 237); 59, 371 Da bi došao do devojke, carević se prerušio u lekara (4, 356); 60, 371 Uns al-Vudžūd izlazi prerušen u noć i polazi da traži Zumurrud (4, 372); 134u, 597 Da bi se približio ad-Datmi, princ Bahrām se prerušio u starca (6, 40); 150, 698 Dalīla se prerušila u velikašku sluškinju (6, 505); 151, 708 'Alī se prerušio u kuvara (6, 553) Ḥasan Šūmān u kadiju (6, 588); a Aḥmad al-Laḡīt u poslastičara (6, 590); 152, 718 Carević se prerušio u trgovca (7, 12); 160, 897 Da bi mogao da se ukrca na jednu lađu, mladi bagdađanin se prerušio u mornara (8, 157); 161, 924 Tražeći izlaz iz teške situacije, car oblači pohabano odelo i izlazi u grad (8, 301); 164, 946 Da bi ga oraspoložio, Dža'far predlaže Hārūnu da izađu preobučeni u trgovce i otplove niz Tigar (8, 414); 166, 959 Halīfa sa svojim pratiocem preobučen u trgovca obilazi grad (8, 477); — NPR: 8 Carev sin oblači pastirske haljine, uzima pastirski štap i kreće u svet da traži aždaju; 11 Iako je postao car, mladić ponovo oblači svoje stare haljine da bi ga roditelji prepoznali; 34 Da bi mogao na miru da lovi, mladić oblači medvedu kožu; 38 Đak obučen u ovnujsku kožu uspeva da izađe neprimećen iz Divljanove pećine; — NPE: I, 204 Dva anđela, prerušena u mlade putnike, savetuju majci da se vrati kući; I, 207 Dva anđela prerušena u božjake dolaze da iskušaju ljude; II, 3 Dva anđela prerušena u putnike iskušavaju đakona Stefana i njegovu ljubav; II, 28 Miloš Voinović, prerušen u mlado Bugarče, prati Dušanove svatove da bi mu se našao pri ruci, ako zatreba; II, 61 Marko Kraljević, prerušen u kaluđera, odlazi Mini od Kostura da oslobodi svoju ljubav; II, 64 Dojčil, prerušen u crnog Arapina, ide da spase Kraljevića Marka iz tamnice; II, 76 Paša Seidim, prerušen u Rada od Pazara, hoće da služi kod njegove žene ne bi li se dočepao njegovog konja; III, 2 Grujicu, preobučenog u sirotinjsko ruho, Starina Novak prodaje Džaferbegovici; III, 6 Obučen u bugarske haljine, Grujica uhodi svatove Grčića Manojla; III, 22 Stojan Janković oblači prosjačke haljine i odlazi Sinan-agi da se ponudi da mu služi a sve zato da bi oteo Zlatiju; III, 57 Prerušen u prosjaka Vuk Anđelić je ukrao dvoje dece bana Zadranina; III, 58 Isto; IV, 28 Stojan Čupić i njegovih 200 Srba, preobučeni u tursko odelo, jurišaju među Turke.

55. MUŠKARAC PRERUŠEN U ŽENU — 1001 NOĆ: 8a, 107 Prerušen u ženu Tadž al-Mulūk dolazi u dvor Sit Dunije (2, 511); 21b, 237 Starica je obukla Ni'mi ženske haljine da bi ga uvela u dvor (3, 473); 151, 708 Da bi se dočepao kese sa zlatom, 'Alī se prerušio u trudnu ženu (6, 563); 151, 708 'Alī oblači haljine Zuraiqove robinje (6, 571); 152, 719 Starica pomaže Ardašīru da preobučen u ženske haljine uđe u dvor (67, 80); 155, 779 Obučen kao i ostale amazonke, Ḥasan se umešao među njih (7, 441); 166, 959 Robinja je donela Abū al-Ḥasanu ženske haljine koje treba da obuče da bi se spasao; — NPE: I, 736 Đul kaduna

- oblači Bolozanoviću žensku odeću da bi se umešao među devojke i video onu koju je isprosio; II, 4 Da bi onemogućili Arapina da presreće svatove, Grujica oblači nevestinske haljine ne bi li se i u njega zagledao; III, 5 Ikonija podmeće paši od Zagorja Grujicu i njegovih trideset drugova, umesto sebe i svojih trideset drugarica; III, 66 Mihać i njegovih trideset drugova dočekuju pašu od Trebinja prerušeni u devojke.
56. ŽENA PRERUŠENA U MUŠKARCA — 1001 NOĆ: 8, 45 Abri-za, preobučena u odelu ratnika, bori se na megdanu protiv Šarkāna (2, 113); 8, 45 Preobučena u muško odelo, Nuzhat az-Zamān beži sa svojim bratom iz dvora i priključuje se karavanu koji ide na hadžiluk (2, 139); 8, 45 Dat ad-Davāhī, prerušena u isposnika, stiće poverenje muslimanske vojske (2, 301); 21, 170 Prerušena u odelo svoga muža, Budūr prikriva njegov nestanak i kreće na put da ga traži (3, 337); 41, 308 Obučena u odelo ubijenog Kurda, Zumurrud beži od razbojnika koji je oteo (4, 184); 150, 698 Da bi pokazala svoje majstorije, Dalila Lukavica preoblači se u fakira sufijanaca (6, 484); 150, 698 Nakon što je uspešla lukavstvom da je skinu s krsta na kome je bila raspeta, Dalila oblači beduinovo odelo, stavlja na glavu njegov turban i odlazi svojoj kući; 158, 863 Marjam, prerušena u odelo kapetana broda, dočekuje svog ljubavnika i beži s njim (8, 82); — NPE: I, 741 Da ne bi morala da pođe za Ali-agu koji je prosi, Ajkuna, preobučena u muško odelo, beži sa robom Dilaverom preko Save; I, 746 Prerušena u muško, Jelena odlazi kroz goru po vodu; I, 747 Jelica, prerušena u muško, odlazi kroz goru po vodu; I, 748 Doroteja odlazi po vodu prerušena u bratovljeve haljine; I, 749 Merja, Ata i Fata odlaze u bezistan prerušene u muškarce; III, Zlatija, žena Kune Hasan-age, prerušena u muškarca, odlazi Ivi Senjaninu i traži priliku da se osveti mužu; III, 40 Zlatija, obučena u seratlijsku odeću, odlazi na carevu vojsku umesto svog ostarelog oca; III, 49 Ljuba Hajduka Vukosava, prerušena u carevog deliju, odlazi da izbavi muža iz tamnice; III, 72 Mara odlazi u Kotare ispred svatova preobučena u muško odelo; III, 73 Mara, preobučena u muško, ispred svatova prva prolazi i srećno stiže u Sarajevo.
57. PREPOZNAVANJE — 1001 NOĆ: 1a, 2 Mlada devojka, upućena u mađiju, prepoznaje u teletu trgovčeva sina (1, 30); 1c, 3 Mesareva kći prepoznaje u psu muškarca koga je začarala njegova žena (1, 45); 3b, 12 Princeza prepoznaje u majmunu zamađijanog čoveka (1, 173); 151, 708 Trgovčeva kći prepoznaje u psu zamađijanog čoveka (6, 582); 4a, 19 Majka prepoznaje sina po jelu koje je on pripremio (1, 307); 7, 38 Bolesni Ganīm prepoznaje majku, sestru i Qūt al-Qulūb (2, 54); 8, 44 Zahvaljujući kamenčiću, Šarkān prepoznaje u Nuzhati az-Zamān svoju sestru; 8, 44 Po tome kako je izgovarao stihove, Nuzhat az-Zamān prepoznaje svoga brata ʿDau' al-Makāna; 21, 170 Qamar az-Zamān šalje po evnuhu Budūri prsten po kome ga ona pre-

poznaje (3, 321); 59, 357 Carević, prerušen u lekara, dozvoljava da ga prepozna careva kći koja je u njega zaljubljena (4, 357); 66, 385 Žena prepoznaje al-Mutalammisa, koji se vratio posle dugog vremena (4, 430); 129, 479 Posle dugog lutanja, članovi jedne porodice slučajno se sreću na jednom mestu i prepoznaju (5, 184); 160, 896 Jedna pevačica prepoznaje svog dragog po sviranju na lauti (8, 159); — NPR: 51 Car prepoznaje spasioce grada po ušima aždaje i time što je samo on uspeo izvaditi iz zida nož kojim je ubio zmiju; 58 Posredstvom prstena, carev sin prepoznaje u devojci u mišjoj koži lepoticu koju je upoznao na dvoru; 60 Car prepoznaje svoje dvoje dece koje je njegova majka naredila da bace u reku; NPE: I, 724 Jelica preznaje brata po konju koga on jaše; I, 725 Bogdan je svoju ljubav prodao Turčinu u kome ona prepoznaje svoga brata; II, 13 Budimska kraljica prepoznaje u Nahodu Simeonu svoga sina; II, 14 Tek posle svadbe, kraljica prepoznaje u svom mužu, Nahodu Simeonu, svoga sina; II, 15 Na kraju pesme o Predragu i Nenadu braća se prepoznaju; II, 43 Iako se prerušio u Turčina, Strahinjača bana prepoznaje derviš koji je kod njega bio u tamnici; III, 25 Pošto je čula alegorijsku pesmu koju je otpjevao prosjak, Jela u njemu prepoznaje svoga muža Janković Stojana.

Summary

THE COMMON MOTIVES IN ARABIAN NIGHTS AND IN THE COLLECTION OF FOLK TALES AND POEMS COLLECTED BY VUK ST. KARADŽIĆ

A large number of motives of folk tales and poems, and especially of fairy-tales, is common to many peoples distant from each other both in time and space. In most of the cases they have a general human character, but they can also deal with fantastic images and ideas which may have a common source, or they may also appear in an identical form, without any influence from any other side. This is proved by a large number of common themes in Arabian Nights and in the Collection of folk tales and poems of Vuk St. Karadžić.

At the beginning of this study, in its introduction, a short survey is given of the history of studies of Arabian Nights in Europe, pointing, at the same time, to the relatively small interest for those tales in the Arab world.

With regard to Yugoslavia, although a good number of translations of certain tales from Arabian Nights exist, and in spite of even a complete translation of the whole book, to be true not from Arabic original, but from the Russian translation of Sale, so far nobody occupied himself with the problems related to Arabian

Nights. In that respect the present study is an innovation. After a short introduction, the full list of the titles of all the tales from Arabian Nights is given from the Bulaq edition which was the only source for this work.

The chapter which deals with some peculiarities of Arabian Nights explains in a few words its origin and its development through centuries (from VIII to XVI century) up to the moment when it was written in the present form. Different phases through which the collection has passed have been pointed out, as well as the three main layers of sources from which it had its origin (Persian, Indian and Arabic). The Arabian Nights stories are specific in that they form one whole connected by the story of Shahrazade, although the collection is made up of different material (novels, animal stories, fables, fairy-tales, legends, short stories, long short-stories and anecdotes) in which even some verses can be found. However, regardless of the popular origins of these stories like of all other folk-tales, their author, namely, being unknown, they differ from the genuine folk-tales by the adoption of certain characteristics of written literature, since along with their oral transmission they were also written down whereby they experienced a certain change by additions and revisions made by individual writers or scribes in agreement with their own taste and the spirit of their age and partly under the influence of written literature.

Nevertheless, they have the usual fixed means of expression, as found in folk literature, such as regular epithets, comparisons, stylistic turns, identical beginnings and ends of the stories and nights — the so called common points. At the end of this chapter the influence of city-life felt in all the stories is emphasized, as well as in the stories which take us back to a distant past. The influence of Islam which connects all different elements and numerous borrowings by very strong ties and gives them its specific colour is likewise pointed out.

The chapter on common motives in Arabian Nights and in Vuk's collection of folk tales and poems, begins with the description of the themes related to religion. Fatalism, conversion to the true religion, belief in magic power of the God's name, trust in God, and turning to God for help, are common to Arabian Nights and the Vuk's collection, and, since both Islam and Christianity have preserved some ancient beliefs, common to both are belief in miracles and the belief in magic power performed by the various taboo means, or with the help of evil spirits (*ginn*). Most frequent consequence of the use of magic is the transformation of man into an animal and vice versa and examples of turning people into stone by magic. Both in Arabian Nights and in the Vuk's collection a large number of various magic objects is common to both, such as: magic ring, stick, knife, sabre or sword, and different amulets. All these objects in Vuk's collection have only one kind of property each and with their help only one kind of desire can be fulfilled. In Arabian Nights however, besides the mentioned property of the magic objects, there are examples in which those objects have magic power over some supernatural

beings, *ġinns*, which are able to fulfill every wish of the owner of the object. Common to both is also asking for help from animals which at the moment are staying at some distant place, with the aid of something that belongs to that animal (a feather, a hair, etc.), then the belief that the raven is a symbol of, or predicts, the disaster, the belief in dreams (in which either the directions are given, or something is ordered, while some dreams require special interpretation), fear from evil eye, unusual conception, as well as the ability to understand the speech of animals and birds.

Since both Islam and Christianity recognize the existence of supernatural beings and demand the belief in them, they are very often mentioned both in Vuk's collection and in Arabian Nights. Those beings can be good or evil, they can help man, but they can also be against him. Sometimes it comes to love between them and the people, they get married, and sometimes those beings can cause some severe illness. Common to Arabian Nights and the Vuk's collection is also an unusual creature, which by its strength and appearance, reminds of Polyphemus from Odyssey, and there is also a stallion which lives in water and comes out of it to mate with mares, so that their colts reach a very high price because of their exceptional qualities.

Connoisseurs of European literature know well the theme of the girl without hands, and the soul without the body. Examples of such motives can be found in both collections. It is noticed that the reasons for which the girls have lost their hands are different, but the hands have grown again in two examples of this motif. As for the soul, strength, or courage, they are hidden in a bird, in two examples even in the same kind of bird, the sparrow. The common theme is that of a fisherman who catches the same thing three times: a monkey, or an eel, the last of which gives him a good advice. There is also a case of a poor man giving to rich man his last coin begging him to buy something for him in the distant land which, then, brings the poor man enormous wealth.

Quite a number of fairy-tales and anecdotes deal with love, and in that connection there is a considerable number of the common motives: the motif of not being able to recognize the beloved, death because of love, a tree growing on the grave of the young people who met death because of love, separated married couples, or a couple in love who find each other after a series of complications, the well known motif of a husband who returns home on the very day of his wife's wedding, setting of obstacles for the young man to prove himself worthy of marriage, and the motif of incestuous love. In each collection there is one example of the motive of a girl disguised as a man who is being married with another girl. The motif of a disguised girl in man's clothes is not an isolated example. Both in Arabian Nights and in Vuk's collection the presence of girl heroes is noticed. However, while in Arabian Nights they are the result of foreign influence, considering that the Arab did not appreciate courage in his wife but loyalty, in the Vuk's collection their presence is

quite understandable, because at the time of the battles with the Turks, they had more use for a warlike woman than a meek one.

The common motif of unfaithful wife, which is found right at the beginning of Arabian Nights, is much more frequent in Arabian Nights than in the Vuk's collection, but considerably fewer cases of punishing an unfaithful wife by death. Directly related to this motif is the advice to the young man not to marry such a woman, because she could be unfaithful to him as she was to her former husband. As for jealousy both man and woman are its equal victims, but it can be noticed that there are relatively few examples of this motif in Arabian Nights. In Vuk's collection, however, jealousy is identical with hurt vanity, for its consequences are fatal for the person that caused it.

In order to achieve a rendezvous the unfaithful wife is often shrewd, but these are not the only examples of cunning in these two collections. Individually or as a group people have used cunning in different situations: to save themselves from trouble they have got into, to save themselves from death, to escape, from prison, to acquire something that does not belong to them, not to mention the numerous cunning methods used in battles.

Besides the unfaithful wife the common motif to both collections are unfaithful brothers and sisters. When such case is mentioned, there are almost always three brothers or three sisters, the youngest of which is the best of them while the elder two use different tricks by which they try to get rid of their youngest one. The relationship between the young and the old is not especially treated in Arabian Nights. It can be noticed that the children treat their parents with due respect and attention, therefore the motif of cruelty of children towards their parents is much less frequent in Arabian Nights than in Vuk's collection.

At the beginning of a large number of stories in Arabian Nights and Vuk's tales and poems, there is the motif of hunting. The main heroes, who are often great hunt-enthusiasts, had experienced many unusual encounters while hunting, and learned many new things. That is why the number of tales with this motif is rather great in both collections. Ship-wreck also offered to main figures the opportunity to get to know new lands, but it must be noticed that the number of the tales with this motif is considerably greater in Arabian Nights.

Abduction of a wife or a girl, putting people to sleep with drugs (*banǵ*), closing man or children into a trunk to hide them or to free them, finding the hidden treasure, and finally, the very frequently used motif of disguising and recognizing belong to the common group of motives.

At the end, all the motives discussed in the previous chapter have been listed individually with the note as to where they were taken from. Thus they offer an opportunity for further research of possible connections and travelling of the discussed motives. This study does not include other researches of this kind, since that would require special studies of individual motives.

Dr ADEM HANDŽIĆ

JEDAN SAVREMENI DOKUMENAT O ŠEJHU HAMZI IZ ORLOVIĆA

O Hamza-dedi i njegovoj tekiji, koju je podigao 1519. godine u selu Orlovići, nedaleko od stare tvrđave Kušlat (na putu Vlasenica—Zvornik), pisano je ranije. Još je S. Bašagić u svojim radovima to pitanje doticao,¹ a zatim su se kraće osvrnuli i drugi (M. Karanović, R. Muderizović). Tim pitanjem se, međutim, posebno bavio dr Muhamed Hadžijahić. Na osnovu četiri sačuvane turske isprave o tekiji (berati)² i na osnovu drugih oskudnih podataka, Hadžijahić je nastojao da rasvijetli nastanak tekije i njen značaj.³ Posebno se trudio da utvrdi nastanak i djelovanje derviškog reda, odnosno sekte Hamzeviya u Bosni, koji bi — prema samom imenu, a i na osnovu drugih okolnosti — trebalo da vuče korijen iz te tekije i koji je zbog svog heretičkog učenja, a, kako se čini, i zbog aktivnog učešća pojedinih njegovih pristalica u izvjesnim buntovima protiv osmanske države, u drugoj polovini XVI vijeka, bio oštro proganjan.⁴

Pored svega, cijelo ovo pitanje ostalo je prilično nerasvijetljeno, jer spomenuti tekijski berati, kao glavni izvori, ne pružaju značajnije istorijske podatke, ne samo zbog toga što su nastali prilično kasno (1597, 1640, 1793 i 1801) nego više zato što tretiraju samo fiskalne povlastice Hamza-dedinog vakufa i pitanje prava upravljanja tim vakufom i tekijom. Tako, o utemeljitelju Hamza-dedi ne znamo pouzdano ništa više nego što mu samo ime kaže, kao ni o ulozi koju je ta tekija, odnosno musafirhana, tokom veremena imala. Nedostaju, dakle, sadržajni istorijski izvori.

U mogućnosti sam da sada pružim jedan novi dokumenat o nastanku spomenute tekije. To je defterska zabilješka o Hamza-dedinom čifluku, u okviru kojeg je bila podignuta tekija. Ta zabilješka o poreskim povlasticama spomenutog čifluka, odnosno tekije, nastala je upravo 1519. godine, tj. bila je evidentirana u popisu zvorničkog

¹ S. Bašagić, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*, Sarajevo, 1912, 25; Isti, *Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj carevini*, Zagreb, 1931, 22.

² Ta četiri berata su pukim slučajem sačuvana, od brojnije takve dokumentacije koja je, za vrijeme drugog svjetskog rata uništena.

³ M. Hadžijahić, *Tekija kraj Zvornika — postojbina bosanskih*

Hamzeviya, POF X—XI, Sarajevo 1961, 193—203.

⁴ M. Hadžijahić, *Hamzeviye u svjetlu poslanice užičkog šejha*, POF III—IV, 1953, 215—227; Isti, *Udio Hamzeviya u atentatu na Mehmed-pašu Sokolovića*, POF V, 1955, 325—330; Isti *Zapostavljene revolucionarne tradicije: Hamza Orlović i Hamzeviye*, »Pregled« 1970, br. 11—12, 591—595.

sandžaka iz te godine, dok je, dakle, utemeljitelj takođe bio još živ. Kasnije je taj tekst prenošen u svaki naredni popis, s eventualnim manjim promjenama. Do kraja XVI vijeka pronašao sam ga zabilježena u tri detaljna popisa tog sandžaka. Premda se zna za šest popisa u tome vijeku (1519, 1533, 1548, oko 1570, oko 1585. i 1600), takva zabilješka, prema karakteru samih deftera, mogla se nalaziti samo u detaljnim popisima.

Prvi put nalazimo spomenuti tekst zabilježen u detaljnom popisu zborničkog sandžaka iz 1533. godine (postoji samo fragmenat, početak popisa);⁵ zatim u detaljnom popisu iz 1548;⁶ i u det. popisu tog sandžaka iz 1600. godine.⁷ Ostali gore navedeni popisi su sumarni popisi. Iz teksta evidentiranog 1533. godine, međutim, jasno se vidi da je ista zabilješka bila evidentirana i u ranijem popisu, tj. 1519. godine. Ovaj izvor pruža nekoliko novih podataka za bolje sagledavanje ovog pitanja.

Da vidimo, najprije, šta sadrži taj tekst. Donosim ga prema popisu iz 1533. godine, a tekstualne razlike između njega i kasnijih defterskih evidentiranja donosim u bilješkama:

چفتلك حمزه دده⁸

مذکور حمزه دده⁸ بدی بیک اچچک تیماردن فراغت
ایدوب⁹ قریه مذکورده¹⁰ لوجه الله تعالیٰ ہر زاویہ ہنا
ایدوب⁹ آئندہ روندہ¹¹ نفس مالیلہ¹² خدمت ایستدرمش
دفترو حضور سلطنتہ عرض اولند قدہ مذکورک حقندہ
عنایت شاهانہ ظہور ایدوب⁹ کدونک اندموتصرفندہ
اولان قیوندن¹³ و قواندن و شیرمدن و باغچدن¹⁴

⁵ Istanbul, Başbakanlık Arşivi (BBA), Tapu defter (TD), № 175, fo 8.

⁶ BBA, TD, № 260, fo 178.

⁷ BBA, TD, № 743, fo 397.

⁸ U tekstu iz 1548. i 1600. godine: دده. Inače su tekstovi iz te dvije godine identični; samo se u završetku razlikuju.

⁹ G. 1548 (1600): ایدوب

¹⁰ G. 1548 (1600) umjesto: قریہ

اورلوویک نام , stoji: مذکورده
قریہ

¹¹ G. 1954 (1600): آئندہ و

روندہ

¹² G. 1548 (1600): نفسی و

عیالیلہ

¹³ G. 1548 (1600): بیلردن و

قیوندن

¹⁴ G. 1548 (1600): و باغچدن

و غیردن¹⁵ شرعه و قانونه¹⁶ متوجّه اولان جمله حقوقدن
و رسویدن خدمتی¹⁷ معفو اولمق بهرلدی دیو دفتر عتیقه¹⁸
مقید بولنمغین¹⁹ بعده مذکور حمزه دده⁸ فوت اولوب عتقا
سندن حسن عبدالله²⁰ نام کمسنه زاویه مزبوریه
اولدن²¹ اولی کلان²² خدمتن ادا اتمکین دفتر جدید پایه
سربر علیه²³ عرض اولند قده زاویه مزبوریه وقف
اولان²⁴ برلردن و باغدن و قیوندن و قوائدن²⁵ رسووم
النمیوب²⁶ هر نهج سابق معفو اولمق بهرلدی

دیو دفتر عتیق سلطانیده
مقید اولمغین حالیا ولایت
ازورنیق مجددا تحریر اولند
قده مذکور عتقا سندن مذکور
حسن بن عبدالله و مذکور
حمزه دد منک قیزی انجونک
اوغلی مصطفی زاویه مزبوره
ده اوقاف مزبوره ایله اینده
و روندیه ارا²⁷ خدمت اوزره
بولنوب دفتر جدید خاقانیه
کما کان مقرر قید اولندی.

²⁷ G. 1600 iza riječi النمیوب
nastavlja se sljedeći tekst (i time za-
vršava ova defterska zabilješka o
Hamza-dedinom čifluku):

و عادت سابق اوزره مقید
اولمق بهرلدی دیو دفتر
عتیق سلطانیده مقید بولنمغین
هر قرار سابق دفتر جدید
قید اولندی.

و غیریدن¹⁵ G. 1548 (1600):
شرعیله و¹⁶ G. 1548 (1600):

قانون ایله

¹⁷ Ovdje je ispuštena riječ:
Zatim, g. 1548 (1600)
مقابلہ سندھ
umjesto: متی , s'oji: خدمتی
što je ispravniije.

¹⁸ G. 1548 (1600): عتیق

سلطانیده

¹⁹ G. 1548 (1600): بولنوب

²⁰ G. 1548 (1600): حسن بن

عبدالله

²¹ G. 1548 (100): اولدن
ispuštena.

²² G. 1548 (1600): اولیکلان

²³ G. 1548 (1600): اعلايه

²⁴ G. 1548 (1600): مذکور منک

وقفی اولان

²⁵ G. 1548 (1600): و قوائدن

و باغچیدن

²⁶ G. 1548 ovdje se nastavlja
sljedeći tekst (i ujedno završava):

[Prevod:]

Čifluk Hamza-dede. Spomenuti Hamza-dede se odrekao timara od 7.000 akči; u navedenom selu (Orlovići)²⁸ podigao je, u ime Uzvišenog Boga, jednu tekiju; putnike i namjernike je vlastitim sredstvima²⁹ usluživao (ugošćavao). Kada je naš defter podnesen carskoj Porti, ispoljena je prema spomenutom carska dobrota: naređeno je da se sve što je u posjedu i raspolaganju imenovanog — od zemalja,³⁰ ovaca, pčelinjih košnica, šire (mošta), vinograda, voćnjaka i ostalog — zbog njegove službe, oslobodi od svih šerijatskih i kanunskih poreza i pristojbi.

Tako je bilo zavedeno u ranijem popisu. Kasnije je Hamza-dede umro; a budući da je njegov oslobođeni rob po imenu Hasan, sin Abdullahov spomenutoj tekiji od početka služio kako dolikuje, to je, prilikom podnošenja novog deftera visokoj carskoj Porti, naređeno da se porezi — od zemalja, vinograda, ovaca, pčelinjih košnica i voćnjaka,³¹ zavještanih spomenutoj tekiji — ne uzimaju,³² da budu isto kao i ranije oslobođeni.³³

Tako je bilo evidentirano u ranijem carskom defteru. Sada, prilikom ponovnog popisa zborničkog vilajeta, oslobođeni rob spomenutog, navedeni Hasan, sin Abdulahov i Mustafa, sin Indže,³⁴ kćeri navedenog Hamza-dede, zatečeni su u spomenutoj tekiji, u službi navedenog vakufa i u usluživanju putnika i namjernika, pa je u novom carskom defteru zavedeno potpuno onako kako je bilo ranije.

²⁸ U defteru iz 1533, gdje se bilješka o ovom čifluku nalazi u kontekstu popisa sela Orlovići, stoji samo: *u navedenom selu*, dok se u kasnija dva popisa (1548. i 1600), gdje je bilješka o čifluku rastavljena od tog sela, kaže: *u selu Orlovići*.

²⁹ U kasnija dva popisa: umjesto *vlastitim sredstvima*, stoji: *on lično i njegova porodica*.

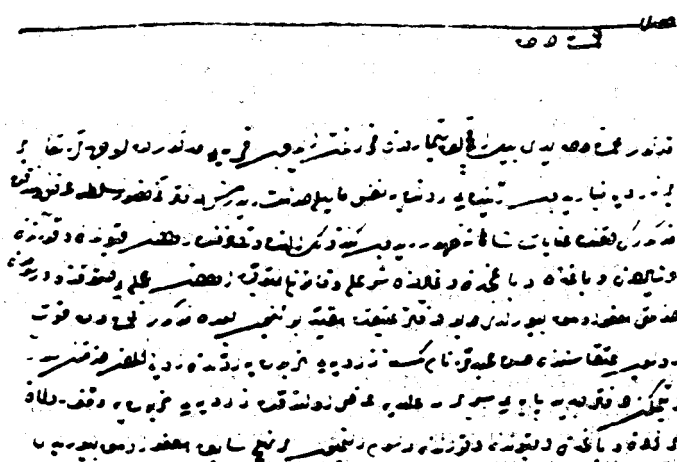
³⁰ U ovom tekstu je riječ *zemalja* greškom ispuštena; u kasnijim popisima je uvijek spomenuta.

³¹ Na ovom mjestu je riječ *voćnjaka* ispuštena, ali je u prethodnom odsjeku, kao i kasnije (1548. i 1600), evidentna.

³² Ovdje se tekst iz 1533. završava. Dalje slijedi ono što je nastavljeno prilikom popisa iz 1548. godine; originalni tekst naveden je u bilj. 26.

³³ Tekst iz 1600. nešto je kraći. On ovdje iza riječi *uzimaju*, nastavlja (i završava; orig. tekst u bilj. 27): »i naređeno je da se prema ranijem stanju evidentira. Budući da je tako bilo zavedeno u ranijem defteru, to je prema ranijem stanju intabulirano i u novom defteru.« Sve ostalo, što je zavedeno 1548, ovdje je izostavljeno.

³⁴ Indže = Bisera, od tur. *ince* — biser.



Faksimil defterske zabilješke iz 1533. godine o Hamzinom čifluku
Pogovor

U gornjem tekstu novi su podaci oni koji se odnose na ličnost legatora, kao i podaci o prvim upraviteljima u tekiji.

1) Najznačajniji je podatak, svakako, o *prošlosti Hamze*, tj. da ja ranije bio spahija, i to sa timarom od 7.000 akči. Spahije sa tolikim timarom spadali su u krupnije timarnike u ovoj oblasti.³⁵ Dovoljno je ako spomenem da je upravo 1519. godine u cijelom zvorničkom sandžaku vrlo mali broj spahija imao tolike timare, dok je najveći broj njih imao upola manje timare. Uglavnom, spahije koji su pripali sandžakbegovoj sviti imali su, po prilici, tolike ili nešto veće timare. Tako su sinovi zvorničkog sandžakbega Küçük Bali-bega, 1530. godine, imali nešto veće timare, i to: Ahmed, 8.000 i Derviš, 10.000 akči. Jedan drugi »sandžakbegov čovjek«, po imenu Kilič, imao je timar od samo 4.592 akče; a kadija Brvenika od 6.281 akču.³⁶ Da i ne spominjem timare tvrđavskih zapovjednika, koji su bili još manji. Timar dizdara tvrđave Kušlata iznosio je, 1533. godine, samo 3.000 akči, a timar samog zvorničkog dizdara 4.000 akči.³⁷

Ne ističe se ovdje gdje se nalazio raniji Hamzin timar. Ali, samo spominjanje timara, zatim navođenje čifluka istog sahibije, upućuje na to da je spahija Hamza, kao najlogičnije, došao u posjed značajnijeg čifluka baš na području svog timara. Značilo bi, dakle, da se ranije Hamzin timar prostirao u kušlatskoj nahiji, i da je obuhvatao sela: Orloviće, Konjeviće i druga.

Nije poznat, međutim, jedan popis ovog sandžaka iz početka XVI vijeka gdje bi pronašli podatke o Hamzi i njegovom timaru. U najranijem postojećem popisu ove oblasti, opširnom popisu smederev-

³⁵ Timari od 6.000 akči, pa na-
više, do 19.999, zvali su se tezkireli
timari, tj. dodijeljeni na osnovu car-
skih berata.

³⁶ BBA, TD, № 171, fo 35,
41, 47.

³⁷ TD, № 173, fo 43, 69.

skog sandžaka iz 1476. godine, kamo je pripadalo kušlatsko, zvrničko i druga područja u bosanskom Podrinju, dok nije bio još osnovan zvrnički sandžak, ne nalazimo spomena Hamzinom timaru. To je i logično, jer bi to bilo vrlo rano. Kušlatska nahija je te godine najvećim dijelom bila u okviru zijameta kušlatskog subaše, čije se ime ne spominje (ukupno 16 sela, sa 221 kućom poreskih obveznika) u ukupnom iznosu feudalnih poreza od 19.889 akči.³⁸ Tome zijametu pripadala su sela ove nahije s desne strane Jadra, zajedno sa selom Konjevići, a, svakako, i zaseokom tog sela — Orlovići.³⁹ Manji dio kušlatske nahije, onaj s lijeve strane Jadra, zapravo samo dva sela: Skugrići i Čodorovići⁴⁰ pripadali su timaru spahije Radivoja Oprašića. Njegovom timaru pripalo je još 13 sela u nahiji Gostilj, u poriječju Gostilje, a iznosio je ukupno 7.823 akče.

Spahija Hamza pojavljuje se ovdje kasnije. Moguće se — osnivanjem zvrničkog sandžaka (oko 1480), kada je prestao ovdje rezon postojanja nahijskih subaša, kao administrativnih predstavnika smederevskog sandžakbega — spomenuti kušlatski zijamet razbio na tri ili više timara, od kojih je jedan mogao da obuhvata selo Konjeviće, Orloviće i druga okolna sela, u iznosu od 7.000 akči. Mogao je, dakle, Hamza biti potomak nekadašnjeg kušlatskog subaše. Timar je, u svakom slučaju, morao duže ovdje da uživa, dok je došao u posjed značajnijeg čifluka.

Ovdje se nameće i druga koincidencija. Timar Radivoja Oprašića iznosio je približno toliko koliko i timar Hamze (7.823 akče). Ne zna se kada je umro spahija Radivoj, koji je bio rodom iz Oprašića kod Rogatice. Prema popisu iz 1476. (završen prije napada Vuka Grgurevića u toj godini na Zvornik), Radivoj je još bio aktivni spahija; prema tome, nije poginuo u događajima oko Zvornika, kako se moglo pretpostavljati nego, vjerovatno, znatno kasnije. Na njegovom nadgrobnom spomeniku u obliku ranog muslimanskog nišana datum smrti nije označen.⁴¹ Tu ima još jedna interesantna pojava. Na području Radivojeva timara nalazimo najranije evidentirane slučajeve islamizacije. Naime, u selu Skugrići, prvom popisanom selu u okviru Radivojeva timara, evidentirano je bilo 14 domaćinstava novih muslimana (svi hrišćanski sinovi), kada ni u jednom selu, u cijelom bosanskom Podrinju, ne nalazimo ni jedno drugo muslimansko do-

³⁸ TD, № 16, fo 275—278; A. Handžić, *Zvornik u drugoj polovini XV i u XVI vijeku*, GDI BiH, XVIII, Sarajevo 1970, 148.

³⁹ U ovom popisu, međutim, nedostaju Orlovići, kao i još tri manja sela, jer je defter ovdje, očito, manjkav (popisano je samo 12 sela sa 202 kuće).

⁴⁰ Može se čitati i *Todorovići*, maleno selo, od svega 6 kuća; danas nepoznato.

⁴¹ Nadgrobni spomenik Radivoja Oprašića, nađen u njegovom starom zavičaju; kao i spomenik Mahmuta Brankovića, iz Brankovića, kod

Rogatice — predstavljaju divne i rijetke oblike muslimanskih ranih nadgrobni spomenika u našim krajevima, koji upravo karakterišu prelazni period: stećak — muslimanski nišan. To su impozantna i poznata dva nišana, po formi sasvim identična, ukrašeni vojničkim znakovima (koplje, mač, topuz, kugle), sa tekstom pisanim bosančicom. Po tim znakovima se misli da su, kao spahije, obadvojica poginuli. Obadva spomenika je, bez sumnje, radio isti majstor. Oni se danas nalaze u kurgu Zemaljskog muzeja u Sarajevu, pred zgradom etnografije.

maćinstvo. Štaviše, postoje opravdane indicije da su se neki članovi roda Oprašića u Skugriće bili i doselili. Tu se, naime, kao prvi zapisani musliman navodi: Dogan, brat Radivoja, što je vjerovatno: Radivoja Oprašića, čije je ime kao timar-sahibije zabilježeno iznad imena tog sela.⁴² Takvi slučajevi, da su se novi muslimani u procesu primanja islama, iz različitih razloga katkad selili u druga naselja, već su ranije zapaženi.⁴³

Kada se uzme da je, dakle, jedan dio kušlatske nahije spadao u timar Radivoja Oprašića, da su u tome dijelu, u selu Skugrići, bili evidentirani prvi slučajevi islamizacije, da se to selo nalazilo u blizini sela Orlovići (nasuprot njemu, samo s lijeve strane Jadrta), te da se uglavnom podudarala visina timara Radivojeva sa visinom Hamzinog timara, onda se nameće pretpostavka: nije li Hamza-dede naslijedio timar Radivoja Oprašića, odnosno nije li bio potomak Radivojev?

Već sama činjenica što je spahija Hamza podigao tekiju na svom čiflučkom posjedu u jednom malenom selu kraj puta, da bi tu stalno ostao, i to u vrijeme kada u ovoj oblasti gradska muslimanska naselja nisu još uopće bila razvijena, jer je i proces islamizacije bio u početnom stadiju, i kada još ni sam Zvornik, sjedište sandžakbega, nije bio dostigao ni nivo kasabice, govori, pored drugih indicija, da je Hamza bio čvršće vezan za ovo područje, tj. da je, najvjerovatnije, bio sin ovih krajeva.

Selo Orlovići zabilježeno je prvi put 1519. godine kao maleno naselje sa ukupnim spahijskim porezom od svega 310 akči godišnje (što znači svega 3—4 kuće), u okviru hasa zvorničkog sandžakbega.⁴⁴ A, kako vidimo iz gornjeg teksta, te godine je u opširnom defteru tog sandžaka bio prvi put evidentiran i spomenuti Hamza-dedin čifluk sa podignutom tekijom, kao mu'af (oslobođen poreza). U kušlatskoj nahiji sandžakbegovom hasu pripadalo je tada 11 sela, i to: Sabljevići, Podgrad, Pobude, Orlovići, Zalazje, Voljevica, Kostijerovo, Joševa, Srednje Zalužje, Rakovac, Todosići i Skugrići. Ona su većinom ležala na putu od tvrđave Kušlata prema današnjem Bratuncu. Selo Konjevići (sa porezima od 3.730 akči) pripadalo je, međutim, timarskom domenu. Iz ovog vremena se selo Orlovići (kao i sva ostala spomenuta sela) moglo nazivati »selo Zvornik-bega«, kako se ono spominje u nekim kasnijim ispravama.⁴⁵ Kasnije, 1533, kao i 1548. selo Orlovići, zajedno sa Konjevićima, pripadalo je carskom hasu.⁴⁶

Nije sasvim jasno šta ovdje Hamzin nadimak *dede*, zapravo, označava. Riječ *dede* u turskom prvobitno znači: *djed, star čovjek, predak*, a u derviškoj terminologiji: *starješina derviškog reda*, odnosno *titula* kojom su se derviši međusobno oslovljavali. Da je Hamza

⁴² TD, № 16, fo 280—281; Up. A. Handžić, *O islamizaciji u sjevroistočnoj Bosni u XV i XVI vijeku*, POF XVI—XVII, 15.

⁴³ N. Filipović, *Napomene o islamizaciji u Bosni i Hercegovini u XV vijeku*, Godišnjak ANU BiH, knj. VII, Sarajevo, 1970. 141—167.

⁴⁴ TD, № 171, fo 11.

⁴⁵ Tako se ono naziva i u bera-tu iz 1801. godine — vid. Hadžijahić, POF X—XI, 1961, 193.

⁴⁶ TD, № 173, fo 15—16; № 260, fo 43 i 178.

1519. godine, kada je oslovljen sa *dede*, bio već star čovjek, nema o tome dvojbe, jer je, čini se, ubrzo poslije te godine umro. U našem tekstu, čim se završava zapis iz 1519. godine, u prvoj rečenici se kaže da je Hamza-dede umro, a to znači poslije 1519, a prije 1533. godine. Osim toga, 1548. Hamza je imao odraslog unuka, koji ga je zamijenio u tekiji. Ako *dede* označava zaista pripadnika jednog derviškog reda, onda je ranije Hamza, kao spahija, trebalo da služi i na drugim stranama, gdje se morao upoznat s nekim derviškim redom, i, bar kratko vrijeme, biti njegov pristalica ili je, ipak, Hamza-dede bio porijeklom iz drugih krajeva. Zna se da su baš derviši, koji su dolazili iz drugih krajeva, kao spahije, ili u drugoj službi u prvo vrijeme znatno doprinosili širenju islamizacije. U ovo vrijeme, naime, na području zborničkog sandžaka ne zna se za postojanje bilo kakve tekije, jedino se spominje džamija sultana Mehmeda Fatiha u gornjoj zborničkoj tvrđavi. Ali, kako se ta džamija u izvorima samo uzgredno spominje, nije isključeno da je pored te džamije od početka postojala i tekija. U izvorima se, međutim, tekija u zborničkoj tvrđavi izričito spominje kasnije, nešto poslije 1533. godine, koju je utemeljio Jahjabeg, po svoj prilici, zbornički sandžakbeg.⁴⁷

Evlija Čelebijino kazivanje, koji je 1664. godine prošao kroz Konjeviće, ne bi se moglo uzeti kao pouzdano. Kako je selo Orlovići bilo zaselak Konjevića, to Orloviće kao selo Evlija uopće ne spominje. Za njega je »selo Konjevići muslimansko selo sa stotinjak kuća«,⁴⁸ što nikako ne odgovara stvarnom stanju. Spomenuću službene podatke o tome, istina, znatno ranije. Godine 1533. selo Konjevići brojalo je: 6 muslimanskih domaćinstava sa 2 mudžerreda i 15 hrišćanskih domaćinstava, od kojih 9 na baštinskim zemljama;⁴⁹ a selo Orlovići: 3 musl. domaćinstva sa 5 mudžerreda, od kojih 1 domaćinstvo na baštinskoj zemlji, zatim 1 čifluk koji je bio oslobođen poreza,⁵⁰ tj. ovaj o kome je ovdje riječ (vidjeti faksimil, str. 209). Prema tome, u obadva sela, svega 24 domaćinstva. Nakon 15 godina (1548), obadva sela brojala su samo 20 domaćinstava; muslimanskih 11 sa 5 mudžerreda, od kojih 2 domaćinstva na baštinskim zemljama i u Konjevićima svega 9 hrišćanskih domaćinstava.⁵¹

Evlija Čelebi dalje kaže: »U njemu (selu Konjeviću) je tekija glasovitog Hindi Hamza-babe. On je bio musāhib (intimni prijatelj) i šejh njegova veličanstva silnog Fatiha. Učestvovao je pri osvajanju Zvornika, i ovdje je sahranjen.«⁵²

Nazivom *Hindi* Evlija se služi i na drugim mjestima kad je riječ o dervišima. On i u Vukovaru spominje *grob Hindi-babe*.⁵³ H. Šabanović, pri tome, spominje da: »jedna vrsta derviša-skitača zvala se *Hindi*«, ali ne navodi izvor.⁵⁴ Ovdje je naročito problematično mjesto gdje se kaže da je Hamza bio prijatelj i šejh Fatihov i da je učestvovao pri osvajanju Zvornika. Vremenski je to vrlo daleko, ali

⁴⁷ Up. A. Handžić, *Zvornik...* GDI BiH XVIII, 158—160.

⁴⁸ Evlija Čelebi, *Putopis*, prevod H. Šabanović, Sarajevo, 1967, str. 474.

⁴⁹ TD, № 173, fo 5.

⁵⁰ TD, № 173, fo 4 i № 175, fo 15—16.

⁵¹ TD, № 260, fo 43 i 46.

⁵² Evlija Čelebi, *Putopis*, isto.

⁵³ Isto, 356.

⁵⁴ Isto, 372.

ne bi bilo i nemoguće. Ako je Hamza-dede umro između 1519. i 1533. godine i ako je u vrijeme turskog osvajanja Zvornika (1460) imao 25 godina, značilo bi da je umro kao starac između 84. i 98. godine života. Zato je teško prihvatiti tu mogućnost da je Hamza-dede bio Fatihov *musāhib* i njegov šejh. Treba imati na umu da je između podizanja tekije i Evlijine posjete proteklo punih 145 godina i da je sve što je o ovome rekao bilo zasnovano na očuvanoj tradiciji, koju je Evlija, opet, na svoj način stilizovao (predimenzirao).

2. *Tekija*. Iako se ova Hamza-dedina ustanova naziva tekijom (zaviye), što podjednako znači: *tekija*, kao i *musafirhana* (gostilnica); čini se, međutim, da je njena namjena od početka imala pretežno značaj musafirhane. U našem tekstu, kao i u spomenutim beratima, ističe se da je njena namjena i svrha bila u ugošćavanju putnika i namjernika,⁵⁵ dok se ni u jednom od njih ne spominje *tarikāt tekije* (red), *derviška silsila*, niti kakav *zikir*, kao što to nalazimo u dokumentaciji o pravim tekijama.

Ovdje treba postaviti jedno pitanje: kada je faktički spomenuti posjed postao vakuf. U prvom dijelu teksta koji se odnosi na deftersku intabulaciju iz 1519. godine ne govori se još ni o kakvom vakufu, nego se u smislu naslova (čifluk) kaže da je Hamza vlastitim sredstvima izdržavao putnike i namjernike koji su ovamo svraćali. Tek u drugom dijelu teksta, tj. onom koji je evidentiran prilikom narednog popisa, 1533. godine, kada je Hamza bio umro, i kada je u tekiji zatečen njegov oslobođeni rob kao čuvar i upravnik, spominje se deftersko oslobođenje tekijskog vakufa od svih poreza, gdje se kao i ranije navode sve nekretnine i pokretnine. To znači da je Hamza tek poslije 1519. godine poduzeo postupak oko zavještanja i da je to obavio prije smrti, odnosno prije narednog popisa. Kako je poznato, jedno lice je moglo uvakufiti samo ono što je predstavljalo njegovo potpuno vlasništvo. Iako je namjena tekije od početka bila jasna, te premda je ovaj čifluk bio dobio ovako širok carski muafijet, ipak nije to bilo dovoljno da se mogao zasnovati vakuf. Hamza-dede je morao dobiti od cara poseban dokumenat, tzv. temliknamu, kojom mu se spomenuti čifluk (odnosno njegov dio) daje u potpuno vlasništvo. Tek tada je izvršeno zavještanje dobara, odnosno provedena uknjižba vakufa kod kadije (najvjerovatnije kod nadležnog srebreničkog kadije) kada je sastavljena i posebna isprava, vakufnama. To se, dakle, dogodilo za vladavine sultana Sulejmana. Očuvana tradicija u selu Orlovići, koja takođe veže vrijeme nastanka ovog vakufa za vladavinu Sulejmanovu, bila je pomalo nerazumljiva kada se znalo da je tekija podignuta 1519. godine (za vlade Selima).⁵⁶ Međutim, ona je sasvim u skladu sa istorijskim činjenicama.

⁵⁵ Prema nekom ustaljenom običaju, putnici su mogli da ostanu kao gosti u ovakvim hospicijima do tri dana i noći, a da ih niko u tome roku nije pitao odakle su došli i kada će ići. Takvi stavovi su obično ugrađeni i u vakufname. Isti taj sadr-

žaj nalazimo u vakufnami Karadobegovoj (tj. zajim Hadži Mehmed-beg) u Mostaru, sastavljenoj dne 7—16. februara 1570. godine.

⁵⁶ Up. M. Hadžijahić, *Tekija kraj Zvornika...* POF X—XI, 1961, 196—197.

3. *Hamza-dedini nasljednici*. Do sada nije postojalo drugih podataka o tome ko je naslijedio Hamza-dedu u tekiji i u upravljanju njegovim vakufom osim onog što nam je govorila očuvana tradicija. Prema njoj, pored groba Hamza-dedinog u samoj tekiji leži njegov sin Mustafa.⁵⁷ Ovaj dokumenat, kako se vidi, korigira to mišljenje, jer Mustafa nije bio sin nego unuk Hamzin.

Prilikom popisa 1533. godine u tekiji je zatečen Hamza-dedin oslobođeni rob Hasan, sin Abdullahov, koji je »od početka kako treba vršio dužnost u tekiji« i upravljao ovim vakufskim posjedom. Najvjerovatnije je da je Hasan bio prvobitno ratni zarobljenik, hrišćanin, o čemu govori eufemističko ime njegova oca, koje krije hrišćansko porijeklo. On je, najvjerovatnije, mogao ovamo da dospije povodom turskih operacija protiv Mađara u ovoj oblasti, prilikom obaranja ugarske srebreničke banovine (1512) i širenja turskih posjeda sve do Save. Bio je, ili zarobljenik samog spahije Hamze, ili mu je bio poklonjen. Radeći na Hamzinom posjedu, bio je kao rob oslobođen, primio je islam i uzeo ime Hasan. On je, vjerovatno, bio Hamza-dedin učenik (*murīd*) koji je svog gospodara u ovoj službi i zamijenio. Duže je ostao vezan za ovu tekiju, jer se njegovo ime spominje u dva popisa: 1533. i 1548. godine. Kakva je bila dalja njegova sudbina, ne zna se. Njegova groba, očito, nema pored Hamza-dedinog.

Mustafa je, dakle, bio sin Hamza-dedine kćeri Indže (Bisere). Zatečen je ovdje prilikom popisa iz 1548. zajedno sa spomenutim Hasanom, i obadvojica su vršili službu u tekiji — uslužujući goste. Iako Evlija (1664) njegov grob ne spominje, Mustafa je tada, svakako, već odavno bio mrtav. On, očito, nije bio živ ni 1600. godine, jer bi trebalo da prilikom popisa bude spomenut. Njegov nadgrobni nišan nosi vojničke znakove, pa je, prema tome, i on bio spahija — prije, ili poslije 1548. godine.

⁵⁷ Isto, str. 196—199.

Summary

A CONTEMPORARY DOCUMENT ON ŠAIH HAMZA FROM
ORLOVIĆI (BOSNIA)

This article represents a contribution to an interesting problem in the cultural history of Bosnia in the early Turkish period. The subject of discussion is the foundation of *tekye* and its *wakf* in the village of Orlovići, not far from the old fortress of Kušlat (on the Vlasenica — Zvornik road), whose founder was Šaiḥ Hamza. It has already been written about the *tekye*, built in 1519, and its role and importance in our country. Those studies have been published mostly in this periodical. However, the problem could not be explained sufficiently on the basis of the meager and considerably later sources.

The earliest now known document on the matter is published and discussed in the present article. It is a short note of the register (*defter*) of the *sanġak* of Zvornik, recorded in the detailed register from 1519 and is found in several successive registers from the XVIth century. It concerns the tax-exemption of the *ĉiftlik* of Šaiḥ Hamza, within which he erected the above mentioned *tekye*. The source published here in text and translation contains a number of new data on the mentioned *tekye* and its founder.

Analysing the source, the attempt was made to explain each detail as much as possible. Three questions are discussed here briefly: Šaiḥ Hamza, the *tekye* and Hamza's successors. It is clear from this source that Hamza previously was a sipahi with the timar of 7.000 akĉes, which he renounced when he built the *tekye*. For that reason, an attempt was made here to clarify the past and origin of Šaiḥ Hamza, as well as of the *tekye*. The very fact that the *tekye* was erected there relatively very early (1519) — when both the process of islamisation and the development of the Muslim urban centers were in the initial phase of their formation, is sufficiently interesting. Finally, the quoted source corrects the previous opinions on Hamza's successors. Now it is evident that Šaiḥ Hamza had no direct male heirs in the service of the *tekye*.

IBRAHIM MEHINAGIĆ

CETIRI NEOBJAVLJENA IZVORA O HAMZEVIJAMA
IZ SREDINE XVI VIJEKA

U prilici smo da objavimo u originalnom faksimilovanom tekstu i prijevodu četiri izvora koja se odnose na hamzevije. Tekstove je pribavio Muhamed Hadžijahić, koji se duže vremena bavi izučavanjem ove heretičke sekte.

Prvi od ovih tekstova je jedna pjesma na turskom jeziku koja potječe od nekog hamzevije.

Originalni naslov pjesme je *Ta'rif-i riğal-i hamzawiiyye* — Opis pristalica hamzevijskog reda.

Ova je pjesma zapisana u rukopisnom zborniku koji se čuva u Vatikanskoj biblioteci pod br. Vat. Turco 178. Pjesmu je fotokopirao g. Bazilije Pandžić (Archivum generale O. F. M., Roma).

Rukopis pisan nesh-talikom na 17 listova bliže je opisao E. Rossi¹.

Sigurno se neće pogriješiti ako se kaže da je pjesma nastala za života šejh Hamze Orlovića (pogubljen 6. juna 1573).

U pjesmi se izričito govori o Hamza-beju u sadašnjem vremenu (stihovi 6, 9, 10, 12). On je taj koji upućuje svojom božanskom prosvijetljenošću, kome Bog poklanja svoju tajnu, koji čini čovjeka čovjekom. »Dodi, potraži i nađi tog čovjeka« — kaže se u 10. stihu. Posljednji stih sadrži aluziju na neosnovana sumnjičenja osobe Hamza sultana. Autor pjesme uz to odmah na početku (u 2. stihu) naglašava da sve što iznosi o Hamzi, iznosi na osnovu očevida.

Autor pjesme je, dakle, savremenik šej Hamze Orlovića. Pjesma je sastavljena prije njegova pogubljenja, no u momentu sastavljanja pjesme Hamza je već bio sumnjičen i optuživan.

Drugi tekst koji objavljujemo jest, zapravo, fragment iz neke vjerske rasprave koju uslovno označujemo Ilmihalom (Osnovima vjeronauke); tekst se odnosi na važnost vjerske naobrazbe, pa se tom prilikom autor osvrće i na hamzevije (kao i hurufije).

Danas je taj fragment u Hadžijahićevo vlasništvo. Darovao mu ga je negdje odmah poslije rata poznati kolekcionar Osman Asaf Sokolović iz Sarajeva, koji se ne sjeća gdje ga je nabavio, ali svakako u Bosni.

Sastoji se od 8 stranica, pisan pismom *talik*, na formatu 15 × 20 cm. Nedostaje tekst između 4. i 5. stranice; tekst na 8. stranica je prekinut.

¹ E. Rossi, *Elence dei manoscritti turchi della Biblioteca Vati-*

cana. Citta del Vaticano 1953, str. 157.

Prema stručnoj ekspertizi Seida M. Traljića iz Zadra (od 6. V 1950), papir je talijanske provenijencije sa vodoznakom kruna ukrašena trolistom i iznad njega šestokraka zvijezda; u kutu papira dolazi i kontra-marka (karakteristična za talijanske tvornice XVI vijeka, vidi sliku). Sličan znak nalazi se kod Briqueta pod br. 4833 iz god. 1549. Ovaj rukopis — kako zaključuje Traljić — potječe, po svoj prilici, iz druge polovice XVI vijeka, jer na to upućuje oblik zvijezde iznad krune koja dolazi i na drugim znakovima iz druge polovice XVI vijeka.

S obzirom na sadržaj, može se uzeti da je rukopis iz druge polovice XVI vijeka. Pošto se govori o fetvama koje je ulema donosila o pogubljenju *fasika* (raskolnika), može se prihvatiti stanovište da je rukopis nastao vjerovatno odmah nakon Orlovićeva pogubljenja (1573). Iz otvoreno izraženog straha da bi hamzeviije mogle postići dominantan položaj i nasilno uzeti vlast ako im se ne bi suprotstavljala ulema, stiče se utisak da je djelo nastalo u fazi kada se najviše osjećala hamzevijska opasnost; možemo uzeti da je to bilo u momentima kada se vlast odlučila na fizičko likvidiranje glavnih nosilaca pokreta (Hamze i njegovih pristaša u tuzlanskom kraju, te Hercegovini). Spomen pogubljenja *fasika* ne mora se, međutim, odnositi samo na Hamzu i njegove pristaše, već eventualno i na ranije doba (slučaj Oglan šejha i njegovih učenika iz 1528. godine), pa bi fragmenat mogao potjecati i iz vremena kada je Hamza Orlović bio u životu.

Nadalje smo u mogućnosti da objavimo i dvije risale (raspravice), u kojima autori iznose svoje poglede na mistična učenja, potaknuti određenim hamzevijskim devijacijama od službeno utvrđenog pravca.

Dok su prethodni autori ostali potpuno anonimni, u ove dvije risale označeni su autori: prvo je Muhamed Amiki, a drugo Jigit-baši Ahmed efendija.

Nisam u mogućnosti da išta bliže kažem bilo o Amikiji, bilo o Jigit baši.

Istina je da se pod imenom Jigit-baše Ahmed efendije javlja Ahmed Šemsudin Marmaravi, poznat kao Jigit-baši; umro je 910. po Hidžri, odnosno 1504².

Čini mi se da se ovaj Jigit-baši, koji je umro 1504, ne može identifikovati s autorom naše druge raspravice. U tekstu ove raspravice govori se o Hamzi sultanu da »neka čuda pokazuje«, dakle u sadašnjem vremenu. Ako je to tako, onda je autor živio u doba Hamze, što će reći da nije umro 1504.

Rukopis obje ove raspravice, bez oznake datuma, čuva se u orijentalnoj zbirci Jugoslavenske akademije u Zagrebu pod br. 1285. Akademiji ga je darovao zaslužni kolekcionar Aleksandar Poljanić iz Sarajeva. Rukopis veličine 13,5 × 20 cm ima ukupno 18 stranica; na prvih 9 stranica donesen je Amikijev, a na preostalim stranicama Jigit-bašin tekst; pismo talik.

² Bursali Mehmed Tahir, Osmanli muellifleri, I, str. 197—198.

Postoji još jedan rukopis Amikijeve rasprave, i to u biblioteci Halet-efendije u Istanbulu (RKp. br. 764, fol. 61 — verso 68). Prema Tajibu Okiću, rasprava je sastavljena 1023/1614³.

Donosimo prvo prijevod tekstova, a onda njihove faksimile. Napominjemo da je prijevod perzijskih stihova u risalama izvršio Salih Trako, saradnik Orijentalnog instituta u Sarajevu. Izvjesni termini, koji su navedeni u tekstu, dati su u formi prema uobičajenom izgovoru kod nas.

a) Prijevod tekstova

I

Pjesma o opisu pristalica hamzevijskog reda

1) Namjera mi je da ti u ovoj pjesmi dam opis i da ocrtam rad i djelovanje onih narodnih odabranika *-nukabā-*, a to su, o voljeni prijatelju, pristalice hamzevijskog reda.

2) A kako ja vidim te hamzevijske redovnike, tako ih i opisujem, da bi ti znao i jasno spoznao rad i postupke Hamzine.

3) Još otprije su savršeni ljudi *-ehli kemal-* bili složni u mišljenju: ako želiš da se približiš i sastaneš *-qurb i wisāl-* s uzvišenim

4) Onda je potrebno da se odrekneš ovosvjetskih prohtjeva i užitaka (*tark*), da ne misliš ni na što drugo osim na Boga (*tağrīd*), da si spreman podnositi sve ovosvjetske tegobe, patnje i nevolje (*mihnat*) i da se podvrgneš *čilli*, to jest da četrdeset dana sebe podvrgneš gladovanju i dijeti.

5) Jer oni, ti savršeni ljudi, govorahu: Ako se zla duša ne bude s uspjehom odupirala zlim prohtjevima i za hater pobožnosti i bogobožnosti odustajala od nedozvoljenih užitaka i naslada (*riyadat i perhiz*), neće postati časna, cijenjena i poštovana (*šerif i aziz*)

6) A Hamza bej je napućivač na pravi spasonosni put; i on taj naputak vrši svojom osobnom božanskom prosvijetljenošću (*fejzi zatile*)

7) On, Hamza bej, reče: »Zabranjen je bio put tegoba i patnji (*rahi usret*). Jer ko stremlji i grēde Bogu, zar taj ikako može trpjeti teškoće i snositi patnje i tegobe?!«

8) I zar čilla ima nekog utjecaja na nauku i znanje; i zar slavljenje Boga (*dikr*) može dati shvaćanju čistoću i bistrinu?!

9) Svoju tajnu Bog dariva svome robu, a taj njegov rob nju opet poklanja ostalome svijetu.

10) Jednim pogledom taj Bogom nadareni i prosvijetljeni rob, Hamza, čini čovjeka čovjekom u punom smislu te riječi. Pa ako ti je on potreban, dođi, potraži i nađi tog čovjeka.

11) Kratko rečeno, ko želi da bez velikog truda i napora bude upućen u tajnu Allahova bića,

12) Hamzevijske rekoše, da na onog sultana *-Hamzu-* ne iznosi potvore i klevete.

³ Tayyib Okić, Quelques documents inédits concernant les Hamze-

vites. International Congress of Byzantinists, Leiden 1957, str. 281.

Pjesma o opisu pristalica hamzevijskog reda



II

Fragment iz jednog ilmihala (Osnove vjeronauke)

(Upućujući prijekore »neukom muslimanu«, autor nastavlja):

Ti dan-noć jedeš i piješ, smiješ se i baviš kojekakovim igrama, a opet hoćeš da si musliman; ne poznaješ *šartova*, *rukuna*, *sunneti*, *mustehaba* i *ādaba* namaza, obreda klanjanja, a opet tvrdiš da si musliman. Zar se, ipak, ne bojiš Boga i ne stidiš Pejgambera alejhisselama; i zar ti nisu na umu tegobe i kazne koje će nad tobom na sudnjem danu vršiti anđeli, određeni za izvršavanje određenih kazni?! Nadalje, ti ne poznaješ ni namaskih zabrana, ni pokuđenih stvari (-mekruh-) niti svega onoga što kvari namaz (-mufsidat-). I ne misliš da to naučiš. Po svoj prilici, po srijedi je to da si poludio. Ili, ako nisi lud, onda si *hurufija* ili *hamzevija*. A ako kažeš da ti to nije potrebno, onda bivaš nevjernik, (*kafir*).

Istina, u smislu pravila »Treba vjernika smatrati da je na dobrom putu, a grešnika i pokvarenjaka da je na zlom putu«, ti si po vanjsštini vjernik, musliman. Ali ako ti nećeš da naučiš i da znaš sve *farzove* i *vadžibe* (obligatne dužnosti), koje je propisao uzvišeni Allah, a također nećeš da naučiš i znadeš riječi i postupke Božjeg poslanika, alehisselama, a ipak tvrdiš i veliš: ja sam Božji rob i spadam u zajednicu Pejgamberovu, a pored toga nećeš da naučiš Božje odredbe niti Pejgamberove sunete, pa uz to još upoznaješ sve ono što od tebe traži tvoja strast i tvoji prohtjevi, upoznaješ ono što šejtan traži, kao igranje tavlle i šaha i druge igre i svirke, pa i njihova imena, te dan-noć igraš sve ono što će te strovaliti u pakao, i sve to u duši i srcu nosiš i istrajno radiš, a ovamo o onom što su Allah i Pejgamber naredili, o tome kako treba ne vodiš računa. Da vi imate ljubavi i vrućih želja da naučite farzove i vadžibe, te sunnete i mustehabe (preporučene i pohvaljene stvari i djela), kao što imate ljubavi i volje da igrate tavllo i šah, vi biste ono prije ovoga naučili. O čovječe, budi uviđavan i nepristran, boj se Boga i postidi se Pejgambera, pa reci: da li si dostojan raja ili pakla! Razmisli, a zatim se pokaj i moli Allaha za oprost.

Taj čovjek koji nije upućen ili koji nije dovoljno upućen u vjerske islamske propise i u valjano vršenje vjerskih obreda, sličan je alkemičaru koji potroši četiri-pet stotina zlatnika i za to kupi sijaset kemijskih elemenata, stavi ih u zemljanu posudu i osamdeset-devedeset dana stalno podlaže vatru pod tu posudu da bi ti elementi uzavreli, a zatim kad se oni pretvore u eliksir, onda na svaka dva drama eliksira kada stavi po stotinu drama bakra, sva bi se ta smjesa imala pretvoriti u čisto zlato. S takvom utopističkom namjerom rađeći, a nakon tolikog uloženog truda, ono ispadne da ta alkemija nije uspješan posao; pa još uloženi trošak od četiri-pet stotina zlatnika da je uzalud utrošen; zatim i ta smjesa elemenata i toliko kantara drveta; pa danonoćno besprekidno podlaganje vatre kroz devedeset dana pod posudu da bi u nju stavljena masa uzavrela, sve to na kraju biva propalo i izgubljeno.

Kad bi taj čovjek to alkemičarsko eksperimentiranje radio za nekog velikaša-vlastodršca, on bi ga pogubio, a tijelo mu ostavio na usamljenom mjestu i tako ga uništio da mu se ne zna ni za trag. To stanje je slično stanju onoga ko neispravno klanja namaze.

Abdest i namaz imaju svoje farzove, vadžibe, sunete, mustehabe i adabe. Onima koji ih znaju i znalački propisno obavljaju, za svako od njih pripada odgovarajuća Božja nagrada (*sewab*). Između tih obrednih propisa, namaskih farzova imade petnaest. Za one koji ih poznaju i u djelo provode, pripada najmanje po jedna nagrada. Dapače, ako ih svesrdno i kako treba u potpunosti vrše, u smislu kur'anskog ajeta »Ko savjesno obavi jedno dobro djelo, on za njega dobiva deseterostruku nagradu« (»En'ām«, 156), što znači da će za petnaest obavljenih namaskih farzova dobiti sto pedeset nagrada. Ali oni koji ne znaju potpunoma po propisu obaviti farzove, dobit će samo jednu nagradu. Prema tome u tome je razlika između učenoga i neukoga. Jer, učenici je uložio dosta vremena i truda da nauči petnaest farzova namaza. Uzvišeni Allah u Kur'anu kaže: »Da li su ravni oni koji znaju i oni koji ne znaju?« (»Zumer«, 8). Taj neuki čovjek musliman, ako bi htio, za petnaest dana mogao bi da nauči tih petnaest namaskih farzova; jer ako ih ne nauči, manjkat će mu sto četrdeset i devet nagrada. To što spomenusmo, odnosi se samo na namaske farzove; a ostavimo po strani namaske vadžibe, sunete, mustehabe i adabe, za koje također vrijede ti propisi o nagradama. Prema tome, kada učenici musliman obavi dva rekata namaza, u odnosu prema nekom muslimanu koji te propise ne poznaje, ta dva rekata učenoga vrijede koliko hiljadu klanjanih rekata neukoga po svojoj nagradi. Pored toga, ponekad se desi da namaz neukih bude manjkavo izvršen (*mekruh*), a ponekad da bude i pokvaren (*fasid*), jer neuki muslimani ne poznaju šta je to mekruh, a šta fasid.

Dosljedno svemu tome govoriti: da općenito uzev, učenici ljudi ne postupaju po svome znanju, potvora je. A potvora je toliko griješna, da je po svojoj težini veća od sedam kata nebesa i sedam katova Zemlje. Pa ako želiš da se spasiš tog velikog grijeha, od te klevete, put ti je ovaj: Da ne govoriš: »Učeni ljudi, ulema, uopće ne postupaju po svome znanju«, nego da kažeš da neka konkretna ulema u nekom konkretnom pitanju ne postupa po svome znanju. Takve riječi ne bi bile laž i kleveta.

Ako bi se nekad desilo da svojim očima vidiš — ali ne da to od nekog čuješ — da je neki učen čovjek izostavio da klanja neki vakat namaza, da je pio alkohol, da je počinio djelo prostitucije ili djelo pederastije, da daje novac razvratnicima i siledžijama ili na kamatu. da prima mito, da se lažno kune i da protupravno prisvaja imetak umrlih osoba, pa da — kad to svojim očima vidiš — kažeš: »Određeni učen čovjek u određenoj stvari ne postupa po svome znanju«, tada si istinu rekao, nisi slagao niti nekog oklevetao. Ali ako to nisi svojim očima vidio, već si od nekog čuo, u tom slučaju takve riječi osude nisu dozvoljene. Izreći općenit sud i reći: »Učeni ljudi, ulema, ne postupaju po svome znanju«, nema sumnje da je to laž i potvora. Jer riječ »ulema« — učenjaci — množina je od riječi »alim«, učenjak, a alim znači učen čovjek. Prema tome, slijedi: da što god je učenih

ljudi u svijetu, svi oni ne postupaju po svome znanju. Ili: što god je islamskih učenjaka i pobožnjaka — šejhova, svi oni ne postupaju po onome što znaju. A ovakav sud o tim ljudima očita je laž i kleveta, u to ni malo sumnje nema.

Pojedini čovjek-musliman ne može se ubrajati u odabrane pobožnjake (*velije*), ako nije u stanju tumačiti Kur'an, (*tefsir*) i ako dobro ne poznaje *hadis*-Pejgamberove riječi i postupke. Kada uzvišeni Allah odluči da nekog neukog čovjeka-muslimana učini *velijom*, prvo mu otkrije znanje i učini ga alimom, pa ga tek onda učini i velijom. I još nenaučene ljude smatrati velijama, to je neukost i pogrešno shvaćanje. Pored toga, riječ (*ilm* (znanje) je imenica koja označava vrstu — *ismi džins*. Pa, prema tome, proizlazilo bi: da učenici ljudi (ulema) ni u jednoj stvari ili pitanju ne postupaju po svome znanju a to je jasno izrečena laž — sačuvaj uzvišeni Bože. Jer vidite ih da uzimaju *abdest*, klanjanju *namaz*, poste post. Pa ako oni te propisane dužnosti rade kao i vi, znači da oni postupaju po svome znanju.

Pa i u stara, predašnja vremena, a i kasnije, svijet je govorio da pojedini učenjaci po nekim svojim znanjima nisu postupali. Ali to je svijet govorio kada je svojim očima vidio i ocijenio ta njihova djela. I tako je to potrajalo, i tako se postupalo sve dok nisu nastupila ova sadašnja vremena. U ovim vremenima pojaviše se *hurufije*, *mulhidi*, bezvjerci, *hamzevije* i *zindici* i proširili se u svijetu. Oni govora: »Učeni ljudi ne postupaju po svome znanju« i tu parolu proširili u narodne mase isto onako kako su u nju proširili riječi bezboštva (*elfazi kufr*). Jer te zabludjele i zabludjujuće grupe ljudi smatrahu svojim najvećim neprijateljima učenjački stalež i njeg su najvećma mrzili i prezirali. To zato, jer da nije bilo uleme, učenjaka, *hurufije* i *hamzevije* bi za nekoliko dana cijeli ovaj svijet preokrenuli i uvukli u svoje mezhebe. U tom bi uspjeli za to, jer je ovo vrijeme doba prohtjeva i užitaka (*heva zemani*); a i njihovi *mezhebi* (redovi) su prohtjevi i užici, a ne cijenjeni islamski šerijat. Zbog toga je islamska ulema izdala *fetvu* (pravno-šerijatsko rješenje) i odlučila da se takvi raskolnici mogu pogubiti. Svaki čovjek mrzi i gaji neprijateljstvo na one koji ga osuđuju zbog njegovih zlih postupaka i razvratnih djela; pa kako neće mrziti i neprijatelj biti onima koji ga osuđuju na smrt i u to ime izdaju *fetvu*. To je bio razlog da su ove raskolničke i pokvarenjačke grupe mrzile i prezirale ulemu.

Nadalje, neuke mase ne poznaju *hurufije* i *hamzevije*. One misle da su oni naši — muslimani — i da spadaju u *sunnije* (ortodoksne muslimane). Pridajući važnost i nasjedajući njihovoj paroli: »Učenjaci ne postupaju po svojim znanjima«, uspjeli su da muslimanske mase uvale u ova griješna djela i provaliju. Laži i potvore, koje su im servirale pristalice ovih raskolničkih redova protiv uleme muslimanske mase nisu shvatile i nisu razmišljale o njihovu značenju i dometu, već su mislile da oni istinu govore. I tako su mjesta u koja su trebali da dospiju obasjana svjetlom, našli ih užarena vatrom, sačuvaj uzvišeni Bože! Time su prokletog satanu obveselili, a Božje meleke ožalostili.

I ako te neuke muslimanske mase ostanu u ovom današnjem stanju, ovo zlo mišljenje o ulemi njih će postepeno odvesti u takav

položaj, da uopće neće postupati po mišljenju i savjetima učenih ljudi, već će govoriti: »Ulema je razvratna i pokvarena, a mi smo dobri ljudi i pobožnjaci«. I tako će korak po korak primati vjerovanje *hurufija*. A hurufije će tada iskoristiti priliku i naći podesan put i načina da javno istaknu i objave i svoj raskolnički mezheb i svoje redovničke knjige, a to su *Džavidani kebir* i *Džavidani sagir*. I *hamzevije* će istodobno, a možda i ranije kad ih bude stotinu hiljada, javno istupiti, pa ko ne bude htio ući u taj red, izvršit će nad njima opći pokolj, a imetke im i životne namirnice opljačkati i popaliti.

(Na drugom mjestu u ovom fragmentu spominju se *hamzevije* i hurufije u sljedećem kontekstu):

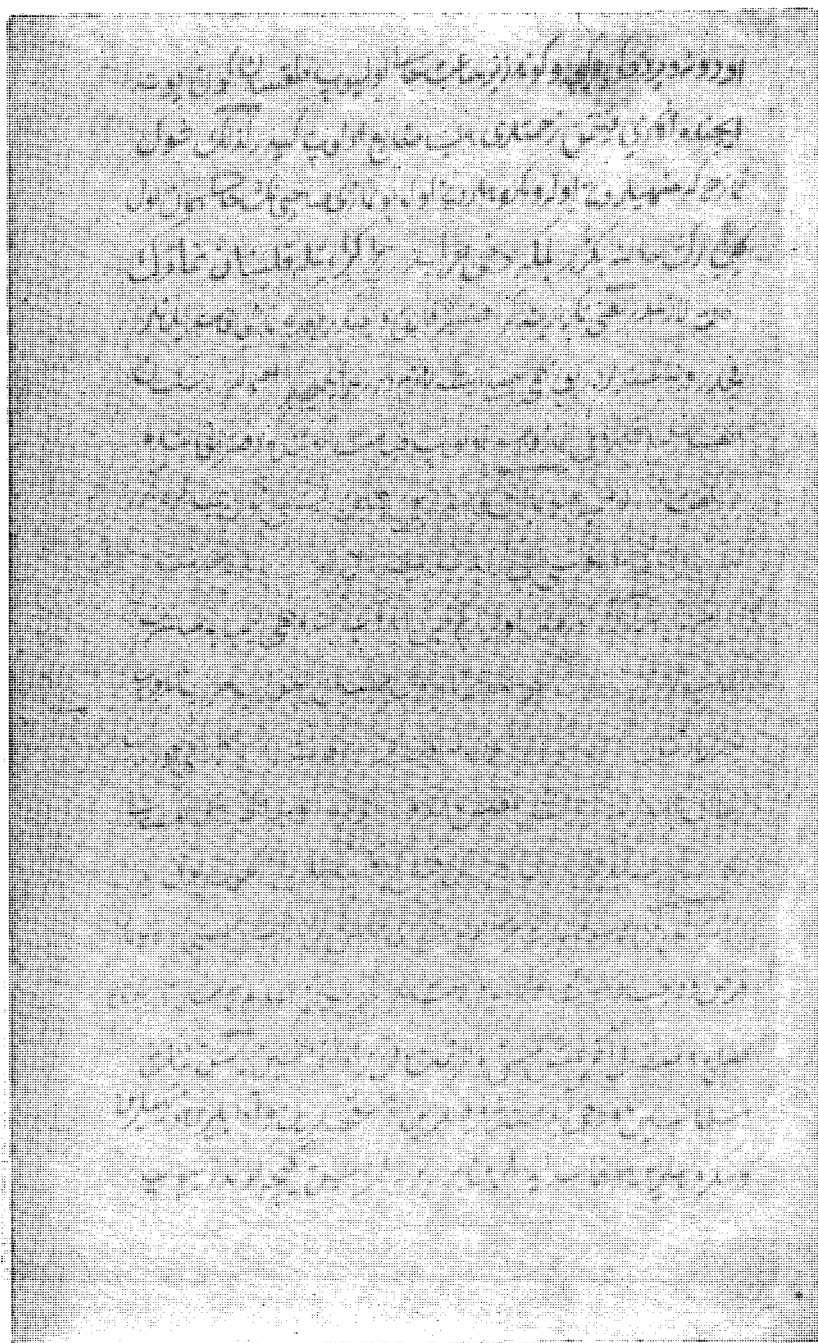
I još: Jedan od tražitelja nauke i znanja ovom skromnom piscu je ispričao:

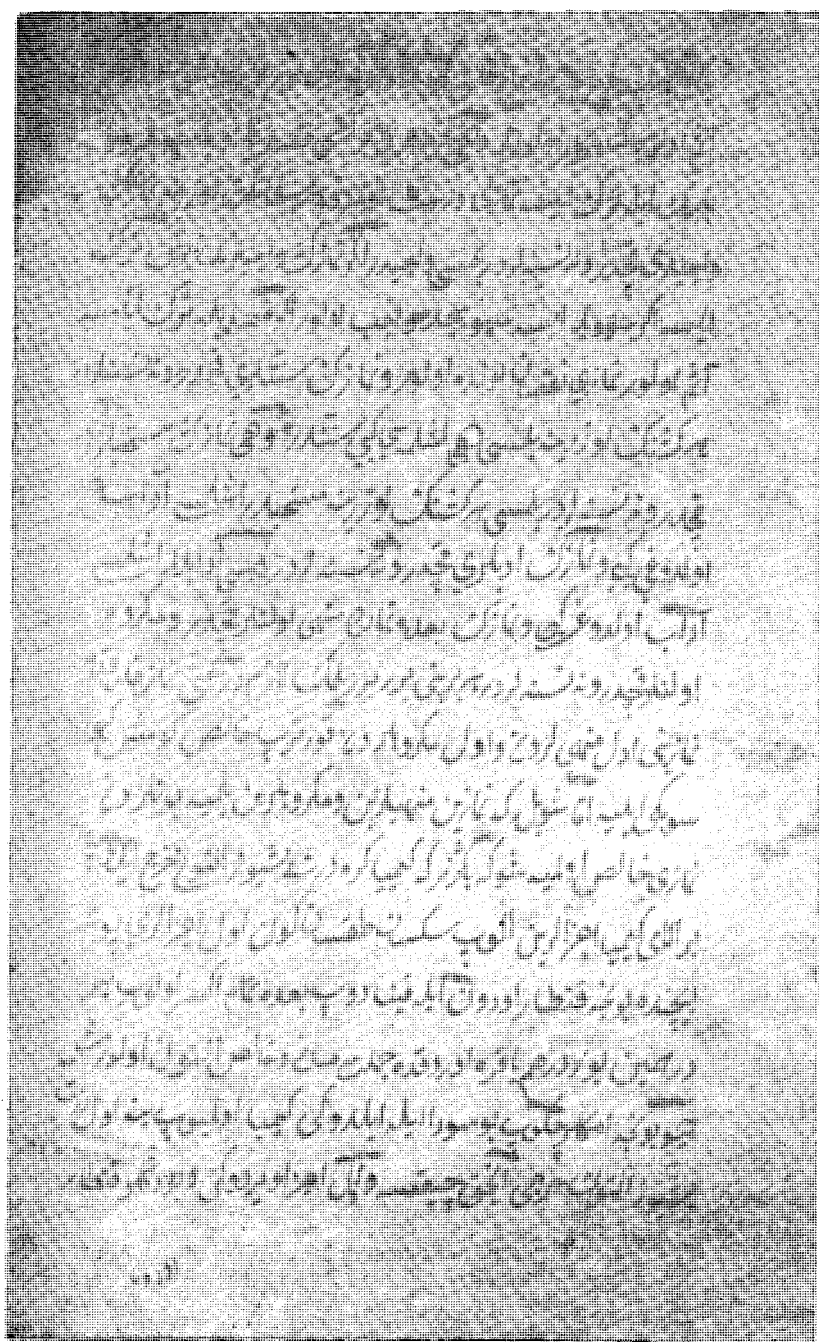
U mjesecu ramazanu bio sam kod jednog mog prijatelja jedne noći na konaku. Jedna poveća skupina ljudi od ugleda došla je i tu se iskupila. Zatim su otpočeli s pijenjem vina, te rekoše da o alkoholnom piću nema ajeta u Kur'anu i da ga je dozvoljeno piti. Također rekoše da je dozvoljena prostitucija i homoseksualizam, jer da ni o njihovoj zabrani nema ajeta u Kur'anu; i još uz to izbrbljaše čitavu hrpu raznih besmislica i bljezgarija. Ja na to rekoh: »Šta ćete reći na ajet iz Kur'ana: »*Innama'l ħamru wa'l maysiru . . . ?*« (»Maide«, 90). Oni odgovoriše: »Mi taj ajet bolje znamo od tebe. Taj ajet ne znači zabranu pijenja vina. Oni koji nam to zabranjuju prokleti su, bezvjeri su. Oni to svijetu zabranjuju, a sami vrše sve zabranjene stvari.« Kad to rekoše, ja im spomenuh da je pijenje vina zabranjeno; Imami Azam je to naročito i izrijeком spomenuo u svojim šerijatsko-pravnim knjigama i poglavlju gdje se govori o kaznama za pijenje alkoholnih pića. I kad ja to spomenuh, od njih jedan, ne mogavši smoći strpljenja i ne htijući — sačuvaj i sakloni Bože — reče: »Imam Azam je jeo iz stražnjice«. Ja na to zašutjeh. Međutim, ta skupina ljudi bile su *hamzevije*.

Kada su Osmanlije osvojili Istambul i vratili se u Edirnu, jedan od istaknutih *hurufija* s mnoštvom svojih murida (pristalica) sastade se s padišahom u Edirni i on tom prilikom caru izloži neke zasade hurufijskog mezheba (sljedbe). Zatim on bi primljen kod velikog vezira, pa i njemu reče neke stvari iz svog mezhepskog naučavanja. A budući su u prijašnja vremena veziri bili ljudi od nauke, čim je on te stvari izložio, vezir shvati da taj prokletnik pripada hurufijama, pa reče: »Moj sultanu (oslovljavajući ga titulom derviškog vođe), ja imam da posvršavam neke poslove koji se tiču muslimanskih interesa. Budi dobar i susretljiv, pa sutra ujutro opet izvoli doći na ovo isto mjesto. Želio bih da s vašim dostojanstvom u ovom predmetu i u toj nauci i ja dobijem svoj dio znanja te da nam vi što prije otvori oči naših srdaca i da nas vi uputite u tu vrstu nauke pa da se i mi uvrstimo u skupinu vaših sljedbenika.«

A kad to veliki vezir reče, ovog prokletnika obuze umišljena i lažna oholost i taština, pa ove vezirove riječi shvati kao ozbiljno i iskreno rečene te odatle ustade i uputi se u svoje boravište. A vezir, ne oklijevajući, odmah potajno . . . (ovdje se tekst u sačuvanom predlošku prekida).

Fragmenti iz jednog Ilmihala





[illegible]

III

Risala Muhameda Amikije o islamskoj mistici

U ime Allaha, općeg i trajnog dobročinitelja, milostivog!

Ovo je risala (knjižica), koju je napisao Muhamed Amik, Bog mu se smilovao. O ti, koji pozivaš zabludjele, uputi nas na pravi put! Mi — veli Allah — pisasmo istinu, a Bog je jamac onome što kaže. Neka je nadalje spas i sreća onome ko slijedi pravi put. Najslabiji rob Božji, siromašni sluga, utopljenik u moru grijeha, Muhamed Amiki veli:

Jedan mladić, ljubitelj domovine-patriota i sretan čovjek, koji je pripadao spahijskom redu, a ujedno čitalac knjiga i sticatelj obrazovanja, po imenu Veleđ, sin jednog spahije, imao je priliku da nekoliko dana provede u društvu ovog skromnog grijешnika. I dok je taj mladić činio pokajanja i primao lekcije i upute kako da se otrese zabluda, došlo je do riječi i čulo se: da se on nalazio u društvu pojedinaca koji su pripadali grupi nevjernika (*melahide*) i sljedbi bezvjeraca (*zindika*), a ti su poznati pod imenom *hamzevije* — Bog im svoju pomoć i milost uskratio! —. Proturajući pod maskom istine kriva vjerovanja i naučavanja, oni time pridobivaju kao svoje pristae i redovnike neuke i nepismene ljude, pa ih tako kvare i potkopavaju njihova čista i ispravna vjerovanja, te ih, napokon, dovedu dotle da zaniječū pravi put vjere. Stoga vođen ljudskim osjećanjima ljubavi i samilosti, napisah ovih nekoliko stranica kao uputstvo i savjet rečenom Veleđu u namjeri da ne bi skrenuo s pravog puta i da se ne bi udaljio od ispravnog šerijata. A da bi ovo djelce bilo što preglednije i razumljivije, napisah ga u odlomcima kratko i sažeto, te u njemu objasnih predmetna pitanja tako da bi svaki onaj što ljubi i traži istinu bio upozoren da se čuva te zabludjele sekte-hamzevija. A ako dotični, usprkos upozorenju, ne bi poslušali i primili istinsku riječ, već bi uporno ostali u slijedenju te loše sekte i tog nevaljalog i prezrenog društva, tada neka ne uzimaju za ispriku na sudnjem danu kur'anske riječi *Law kunna nasma'u aw na'kilu, mā kunnā fi aṣḥab as-sa'ir*. Da smo slušali, ili da smo razmišljali i umovali, ne bismo se našli u društvu kažnjenika paklene vatre («Mulak», 10). A Allah je onaj koji upućuje i opamećuje.

O Velede! Pročulo se da si ti pristupio i izjavio privrženost jednoj osobi koju ti cijeniš i veličaš, a ta osoba svojim redovnicima govori: »Bogoslužje (*amel*) i borba za egzistenciju (*mudžahede*) nisu potrebni. Ja ću na te paziti i ja ću se za te brinuti i skrbiti.«

Te riječi su u suštij opreci s pravim islamskim naučavanjem (*ehli sunnet*) i s postupcima Bogu bliskih ljudi (*ehlullah*). Jer od toga — bogoslužjenja i borbe za egzistenciju nisu bili izuzeti niti pošteđeni ni Božji poslanici a niti Božji ugodnici (*evlije*). Dapače, u Kur'anu je rečeno: *Ḥattā ya'tiyakal-yaqīn*, to jest: Robuj i vrši bogoslužje svom Gospodaru, Muhamede, *sve dok ti ne nastupi krajnji čas tvoga života, smrt* («Hidžr», 99). Ali bezvjerci (*melahide*) to kur'ansko aje tako ne shvaćaju i ne tumače. Oni rezoniraju: »Nama

koji smo spoznali Boga i dospjeli u stepen tvrde spoznaje (*aynul ya-kin*), nije potrebno bogoslužjem iskazivati pokornost i odanost Bogu (*taat*). Međutim, pod riječju *yaqīn* u tome kur'anskom ajetu misli se reći: »Sve dok ne nastupe časovi smrti, pa se ne počnu zapažati znaci i uvjeti onovjetskog, *ahiretskog života*«. Ko takve riječi izgovara i onakvo mišljenje zastupa i širi, taj je zabludjeli, a i druge zabluduje. U Mesneviji je njezin pisac, hazreti Mevlana Dželaludin Rumija rekao:

Iblis je prevario i samoga Adema.

Dakle, nije pametno svakom pružiti ruku.

Allah u Kur'anu reče: *Wa mā ḥalaktu'l-ġinna wa'l-insa illā li ya'budūni*, Ja nisam stvorio ni ljude ni džine osim za to da mi ropsku odanost bogoslužjem iskazuju (»Zariyāt«, 56).

Velede! Ja sam ti već rekao: u ovom današnjem vremenu sveta je dužnost čuvati se. Jer u većini bogomoljačkih izbi, zavija, tekija, savmea, koje nastanjuju *karmatskih* nazora šehovski glavari i pirovi i njihovi učenici (*muridi*), na se su udarili nakit oblačeći derviška odijela. I da bi zadobili naklonost masa, vanjštinom se pokazuju u ruhu pobožnjaka i nošnji siromaha, a dubina duše im je okrenuta božanstvu novca i ovosvjetskih dobara. Stoga im je hrka (ogrtač) na ramenima hrka tmine, a piće koje piju, sotonsko piće-alkohol. A kada bi se njihovo stanje i postupci cijenili mjerilom šerijata i islamskog sufijskog reda (*tarikata*) jasno bi se vidjelo kakvi su i na čemu su.

Stoga, dakle, svakom ko želi i hoće da stupi u neki islamski derviški red, potrebno mu je na prvom mjestu da nađe i odabere jednog predvodnika, putovođu. Jer bez obuke i uputstva nekog višom silom nadahnutog i prosvjetljenog učitelja i vođe niko nije u stanju doprijeti do mjesta odakle sija svjetlo. Ali, ako taj kandidat ne bude bio u mogućnosti da nađe takvog prosvjetitelja i vođu kao šejha i predvodnika, onda bar neka nađe nekoga ko je šerijatske propise i pravila sufijskog tarikata sistematski izučio i upoznao.

To je potrebno zato jer hvaljene i cijenjene vrline, a i pokuđena i prezrena svojstva i osobine čovjekove, koje se mogu zapaziti i u domenu osjećajnog svijeta, imaju svoje naročite opise i tumačenja. Uz to treba znati da je formiranju karakternih svojstava i osobina sredstvo ljudsko tijelo. Nadalje, valja raspoznavati jesu li elementi koji služe i pomažu tijelu porijeklom materijski i ovosvjetski, zemaljski (*unsuri*) ili su oni porijeklom kozmičko-nebeski (*semavi*). Zatim da li su ti elementi iz nežive materije metalnog porijekla (*mađeni*), ili potječu od žive prirode (*hajvani*), ili, pak, oni vuku porijeklo od izvjesnog roda duhovnih bića (*džin*), ili su ti elementi ljudskog porijekla (*insani*). I napokon, da li čovjekova svojstva imaju obilježje žestine i plahovitosti, ili blagosti i umjerenosti, te da li inkliniraju duhovnosti ili misaonosti. Da bi sva ta pravila s tim elementarnim stvarima i njihovim razlikama izložio i objasnio sljedbenku (*muridu*), potreban je *šejh* koji je u sve te stvari znalački upućen. On ujedno treba da dobro i svestrano upozna sedam kružnica, nebeskih sfera, te stanja i odnose u svakoj od njih i njihove stepene, svojstva stvari, značenja duhovnih djelatnosti i ljudskih moći pamćenja, te devet

osobina (*sifati tis'ije*). A sve to radi toga da bi učenicima (muridima) mogao biti dostojan putovođa i predvodnik.

Ta razna znanja rađaju neograničenu ljubav kandidata za stupanje u derviški red, u kome su brojni stepeni razvitka. A stupanje u sufijski red pruža mogućnost da se stanje i prilike u njima izuče i upoznaju.

Velede! Čulo se da tvoj šejh, koga ti visoko cijeniš i poštuješ, niječe stvarnost snova i nauku o tumačenju snova. Tu verziju sam čuo, pa se oslanjam na onoga ko mi ju je prenio. Međutim, to nije-kanje je sušta pogreška. Jer, uzvišeni Allah u Kur'anu na mnogo mjesta govori o pozitivnosti i obistinjavanju snova. Tako Allah u Kur'anu reče: *Innī raaytu aḥada (ašara kavkaban, wa's-šamsa wa'l-qamara, raaytuhum lī sāḡidīn*, što znači: Ja sam u snu vidio jedanaest zvijezda, sunce i mjesec. Vidio sam ih da mi sedždu čine (preda mnom ničice padaju). To je rečeno u priči koja govori o Jusufu alejhisselamu (»Jusuf«, 4). A u priči o Ibrahim alejhisselamu ovako se u Kur'anu veli: *Innī arā fi'l-manāmi annī azbahuka, fa'nzur ma zā tarā*, to jest: ja sam u snu vidio da ja tebe, Ismaile, koljem, pa razmisli, šta ćeš ti na to reći (Sāffāt« 102). U pogledu cara svih vjerovjesnika i najvrljijega čovjeka, Muhameda, Allah u Kur'anu reče: *La qad šaddaqa'llāhu rasūlahu' rru'yā bi'l haqqi*, a to znači: Allah je svom poslaniku zaista obistinio san onako kako ga je on vidio (»Feth«, 27). Miljenik Božji Muhamed reče: *Erru'yā aš-šāliḥa ḡuz' min sitta wa arba'in ḡuz' minan-nubuwwa*, što znači: Lijep san je četrdeset i šesti dio vjerovjesništva (*nubuvvet*). Još Muhamed alejhisselam reče: *Lam yabqa minan-nubuwwa illa'l-mubašširātu, yarū-ha'l-mu'min aw turā lahū*, to jest: Od vjerovjesništva nakon mene nije ostalo ništa do li snovi s lijepim nagovještajima; i njih će vidjeti pravovjerni ili će im se oni u snu ukazivati. Allah nadalje u Kur'anu reče: *Sa nurīhim āyātīnā fi'l āfāqi wa fī anfusiḥim ḥattā yatabayyana lahum annahu'l haqq*, što znači: Naskoro ćemo mi njima, nevjernicima, pokazati naše znakove na obzorju, van njih, pa i u samim njima, kako bi im jasno bilo da je on, Muhamed, istinski Božji poslanik i Kur'an istinska Božja knjiga (»Fussilet« 53). Još Allah veli: *Wa nafsīn wa mā sawwāhā, fa alhamahā fuḡūrahā wa taqwāhā*, to jest: I tako mi bića čovjekova i Onoga ko ga na onako zanimljivo savršen način stvori, pa mu nadahnućem dade da upozna svoja vlastita zla i dobra djela (»Šems«, 7).

Kada je u pogledu sna uslijedilo toliko kur'anskih ajeta, zar nije velika greška zanijekati ga. Uz to još, ima li drugi put osim taj, da ljudska duša spozna svoja zla i dobra djela? Pri tome treba imati u vidu i tu činjenicu da je većina izraelskih vjerovjesnika na temelju svojih viđenih i po njima protumačenih snova pozivala svijet da ih u vjeri slijedi.

Velede! Od snova imade mnogo koristi onaj koji je stupio u neki sufijski red. Jedna od tih koristi je da on posredstvom njih biva upućen u svoje stanje i prilike. Na primjer, pojedini redovnik će posredstvom snova i njihovih ispravnih tumačenja saznavati svoje uzdizanje i padanje, udobnosti i olakšice, razne doživljaje, među-

vremenske zastoje i pauze, stanja božanstvenih ushićenja i ekstaza i druga slična stanja. Prevaljujući svoj redovnički put, doznavat će njegove stanke i konake, njegove stepene uzdizanja i padanja. Razumjet će sva zbivanja koja se događaju u snu, bila ona strastvena, životinjska, sotonska, anđeoska, emotivna, intelektualna, božanstvena i sva druga.

Od toga je još jedna korist: naime, emotivni, intelektualni i anđeoski snovi su vrlo ugodni. Od njih čovjekova duša dobiva osvježenje i snagu, užitak i ushićenje. A to biva uzrokom, da prirođeni zli instinkti čovjekovi, strastvene naslade i tjelesni prohtjevi prođu i nestanu; a uz to da se čovjek svikne i saživi s tajnama duhovnog svijeta, s ljepotom suštinskih značenja i bitima stvari. Kratko rekavši, takav sufijski redovnik biva usmjeren tražilac idejnih, suštinskih značenja i stiže pasioniranu prirodu da se bavi nevidljivim i za osjetila ljudska nedokučivim svijetom (*alemul gajb*). U Kur'anu se kaže: *Qad 'alima kullu unāsin mašrabahum*, što znači: Svaka klasa ljudi poznaje svoje prirodne sklonosti (»Bekare«, 60); to jest prirodu svoga posla i svoga stremljenja. Redovnici-početnici s početka prevaljuju svoj put uzdizanja i napredovanja pod utjecajem snova, koji se kao viđeni obistinjavaju i svojom formom i svojim značenjem. Snovi su duhovna hrana redovnika. Rečeno je: *Tilka hayālātun turabbā bihā atfālut-tariqa*, to jest: Snovi su slike mašte kojima se odgaja mladež derviškog reda, tarikata. U Mesneviji je rečeno:

Sanjanje da je čovjek najsavršenije biće
(bogougodnik)

To je fini refleks vrta Božjega.

Od snova je još i ova korist: onaj koji dostigne izvjestan stepen na skali napredovanja u tarikatu, taj je i u mogućnosti da mu se snovi obistinjavaju onako kako ih je vidio. A velika potreba u osloncu na Božjeg poslanika i na šejha je u tom da redovnik bude sposoban sam se po sebi razvijati i napredovati, slijedeći šerijatske propise, te šejhove upute i savjete. Njegovo, pak, stupanje u sufijski red može da bude ograničeno na odgoj i na njegovo usavršavanje, na usavršavanje njegova srca i duše, a da ne bude potrebe ići u dalja stanja. Ali kada redovnik u napredovanju stigne do duhovne sfere van njega, on nije u stanju da sam po sebi ide kroz tu sferu. Jer svaka sposobnost koja se pojavi kod redovnika, ograničena je krugom njegove dostignute sposobnosti. Dalje sfere su za njega ispunjene prazninom, te se mogu dostići i prijeći samo pomoću drugoga, to jest šejha-učitelja i predvodnika. Dakle, ti snovi koji dolaze blagorodnim utjecajem šejhove dobrote i bogobojaznosti ili utjecajem Božjeg vjerovjesništva ili nadahnućem i otkrivanjem s Božje strane mogu da budu prolazni. Ali da oni ostanu trajni, a ne nepovratno izgubljeni, to je, eto, onaj cilj koji se traži i želi postići od stupanja u sufijski red, jer se to vlastitim trudom ne da postići.

Velede! Znaj i imaj na umu da smisao stupanja u sufijski red nije neka formajna odluka niti tjelesni rad i naprezanje, već je to

idejni hod i duhovne vježbe i obuka. Stoga, nauka o tumačenju snova glavni je oslonac stupanja u taj red. Nju zanimjati nije dozvoljeno. Dapače, to bi bila očita pogreška, jer je kur'anskim ajetom utvrđena. Govoreći naime o Jusuf alejhisselamu, Allah u Kur'anu reče: *Rabbi kad ātaytanī minal-mulki wa 'allamtanī min ta'wīl al-aḥādīṭ*, što znači: Bože, zaista si mi ti dao dio vlasti i podučio me u tumačenju snova («Jusuf», 101). Pod »tumačenjem snova« misli se na nauku o tumačenju snova.

U Kur'anu, u priči o Jusuf alejhisselamu, se kaže: Kada je Jusuf bio u zatvoru, pa su pekar i konobar egipatskog vladara dospjeli u zatvor i obojica su usnili snove te se obratili Jusufu da im ih protumači. On im, kako to u Kur'anu doslovce stoji, odgovori: *yā ṣāḥibay as-siḡn ammā aḥadukumā fa yaskī rabbahū hamran; wa amma'l-āḥaru fa yuṣlabu, fa ta'kulat ṭayr min ra'sihī*, što znači: O vas dvojica zatvorenika, drugova! Od vas će jedan služiti vino svome gospodaru; a što se tiče drugoga, on će biti obješen i ptice će mu s glave meso jesti («Jusuf», 41). Tako je i bilo. Konobar je ponovo postao konobar i služio vladaru vino. Pekar je bio obješen, te su mu ptice meso i mozak s glave pojele.

Velede! Nemoj misliti da su snovi stvari koje kao ništavne treba nijekati ili da su produkt raznih maštarija. Naprotiv, sve što se u svijetu događa i što se ima dogoditi, sve je to u *Levhi mahfuzu*, Vječnoj ploči, uklesano i zapisano. A Vječna ploča je, na primjer, kao jedno ogledalo na kome se svi oblici znanja i spoznaje vide i razabiru. Ljudska osjećanja su isto tako poput ogledala nasuprot ogledalu Vječne ploče, koja s njega primaju slike i oblike znanja i spoznaje. Ali zbog toga što ljudska osjećanja bivaju zaokupljena strastvenim užicima i nasladama, postoji između njih i *Levhi mahfuza* zastor (*hidžab*). Zato, kada se neki sufijski redovnik bude duže vremena bavio spominjanjem i veličanjem Boga i njegovih uzvišenih imena, njegovo ogledalo osjećanja biva čisto i prozirno, te se time digne zastor između njega i Vječne ploče. Takvo ogledalo biva sposobno da prima slikovite odraze znanja iz duhovnog svijeta (*alemi melekut*). Pa ako se iz duhovnoga svijeta pojavi neka stvar, te se ona u potpunosti obistini u vidljivom svijetu, onda je nazivaju *afaki*, horizontska. Ako se slike odnose na djela ili misli a vezane su uz ljudska bića i uz njih uz duhovnu djelatnost, onda se ona nazivaju *enfusi*, ljudsko-duhovnim. Dakle, svaka pojava iz duhovnog svijeta koja se sobom prenese u ljudsko srce neko slikovito saznanje, pa se ono u njemu, kao u ogledalu, odrazi, ljudska mašta, (*haja*l), to prima i pohranjuje te se u njoj proizvede tom saznanju prilična i odgovarajuća slika. Tada je potreban sposoban tumač snova (*muabbir*), koji će ispitati: u koju vrstu spada i kakav karakter ima ta slika koju je mašta primila i sačuvala. Tumač će pri tome uzeti ono značenje koje odgovara pozitivnom i mogućem, imajući u vidu vezu s onim što izgleda nemoguće. Stoga nauka o tumačenju snova ovisi o poznavanju stvari i njihovih osobina. Pa kada se ima to prethodno znanje, onda se pomoću njega analogijom pristupa i tumačenju u mašti sačuvanih utisaka i refleksa.

Velede! Čulo se da si rekao: moj šejh je meni dao da ispod njegova skuta vidim osamnaest hiljada svjetova. To je isprazno i bez osnova mišljenje, protivno Božjoj knjizi, Kur'anu i praksi Božjeg poslanika, (*sunnet*). Prvo, što se misli pod »osamnaest hiljada svjetova«, vama, dakle, pravi smisao toga nije bio poznat. Pravi smisao i istinsko značenje tih »osamnaest hiljada svjetova« je sljedeće: Uzvišeni Allah u Kur'anu kaže: *Fa kašafnā 'anka ġitā'ak*, to jest: Pa smo mi s tebe, Muhamede, skinuli tvoj zastor (»Kâf« 22). To će reći: Mi smo s tvojih očiju, tvoga pogleda, skinuli zastor. A zastor su zapreke koje sputavaju pogled oku, pa je ono zbog toga spriječeno da vidi uzvišenost i ljepotu Allahovu. A pod ovim svjetovima se misli na ovaj svijet (*dun'ja*) i onaj prekogrobni svijet (*ahiret*). Tih svjetova, po jednoj predaji, ima osamnaest hiljada, po drugoj sedamdeset hiljada, a po trećoj tristo šezdeset hiljada. Ali najosnovnija i najprikladnija verzija je ona koja kaže da ih je sedamdeset hiljada. O tom govori autentična izreka Muhamed alejhisselama, koji kaže: *Inna lillāhi sab'īn alf ħiḡābin min nūrin wa ḡulmatin*, što znači: U Boga, zaista imade sedamdeset hiljada zastora od svjetla i tmine. A ovih sedamdeset hiljada svjetova nalazi se u stvorenju i prirodi čovjekovoj. U čovjeku postoji po jedno oko, koje odgovara svakom od ovih svjetova. I čovjek tog pojedinog oka promatra onaj svijet koji mu se otkrio. Svih tih sedamdeset hiljada svjetova sadržani su u dva svijeta, a to su: svjetlost i tmina. Duhovni svijet — *ālemi melekūt* — je svijet svjetla. Sve što je nevidljivo i vidljivo, tjelesno i duhovno, i ovaj i onaj svijet, (*dun'ja* i *ahiret*), sve se to sastoji od tog svjetla i od te tmine. A čovjek je skup ovih dvaju svjetova. Vanjština njegova je tmina, a nutrina svjetlo. U njem se nalazi sedamdeset hiljada očiju kojima je u stanju da promatra onih sedamdeset hiljada svjetova. U njem se nalaze i spoznajne sile koje su sposobne da pojme i ta dva svijeta — svijet tmine i svjetla. Na primjer, one, svjetove koji spadaju u ovosvjetske i materijalne, on shvaća pomoću pet vanjskih osjetila. Dočim za primanje onih svjetova koji spadaju u nutarnji, duhovni svijet, on također posjeduje pet nutarnjih osjetila, a to su: razum (*akl*); srce (*dil*, *kalb*); nadahnuće (*sirr*), duša (*ruh*) i duhovno božanstvena ekstaza (*hafijj*).

Pa kada je to tako, onda ako je on, to jest tvoj šejh, pokazao osamnaest hiljada svjetova ovim ljudskim očima, što to vrijedi kada su ove oči prolazne. Međutim, istinska i trajna spoznaja stvari, to je ona krajnja i osobita vrsta spoznaja. I ona grupa ljudi koja je zaimala takvu spoznaju, sačinjava sukus svih stvorenja i uzorak svega što u vasioni opstoji. Dva svijeta, materijalni i duhovni (*kevnejn*) njihova je bivstvena priroda. Pa kolikogod se ti svjetovi uistinu kretali u vječnoj prošlosti ili budućnosti, kod njih oni opstoje kao njihova poznanica. Veza duše sa srcem, te korist i namjena od te veze jest da se postigne ta i takva spoznaja. To zato, jer ljudske duše, kao i anđeli (*meleki*) imaju svoj udio u Božanskoj čistoći. Ali oko uzvišenog Božanskog svjetla postoji hiljadama zastora od svjetala koji vrše posredničku ulogu, pa kada bi se jedan zastor digao, sve bi ljudske duše na sav glas zapomagale, kao što je zapomagao melek Dže-

brail (anđeo Gabrijel) govoreći: *Law wasabt anmilatan la'htaraktu*, to jest: Da sam koraknuo koliko vršak prsta dalje, izgorio bih.

Samo mi ljudi nosioci smo osobine da bivamo osvijetljeni Božanskim svjetlom, ali iza svijetlećih zastora. Nu, istinska spoznaja Božjeg jedinstva, moći i veličine jest u tome da se otkriju i spoznaju uzvišena svojstva Božja.

Zato je istinsko spoznanje (*marifeti šuhudi*) rezultat toga otkrivenja i spoznaje. U prenesenom smislu (*medžazi*) ta spoznaja bi bila da su ljudske duše sposobne doći do zaključka o toj istinskoj spoznaji, a u smislu kur'anskog ajeta: *Gā' al-ḥaqqu wa zahaq al-bātilu; inna'l-bātil kāna zahūqa*, to jest: Istina je došla, zabluda je otišla; zaista je zabluda otišla u nepovrat (»Isra«, 81). Tako su ljudske duše u mogućnosti da budu nagrađene za to spoznanje.

Uzrok tome je u ovom: ljudska duša je odveć fina i prozirna (*latif*) pa nije u stanju da sama direktno prima odraze odbljescak Božjih svojstava. Zbog toga su neizmjerena mudrost i neograničena moć Božja zahtijevali da se još pri stvaranju Ademovu Božjom sve-moći u njega stavi srce, slično staklenci (*zudžādže*). U tijelu ljudskom kao fenjeru (*miškāt*) i u srcu kao staklenci stvorio je kandilj (*mis-bāh*), kao što to Kur'an veli: *al-misbāhu fī zuḡāḡatin*, to jest: Kandilj je u staklenci (»Nur«, 35); njega, kandilj, sufije nazivaju *sirr*. U taj kandilj stavljen je čist fitilj. Ulje -duša, koje je uzeto od uzvišenog stabla »*min rūhi*«, »od mog-Božjeg-duha«, a koje ne spada ni u istočni, duhovni svijet, niti u zapadni, materijalni svijet. *Lā šarkiy-yatin wa lā ġarbiyyatin* — (»Nur« 35), smještena je u srcu, staklenci. Od silnog svijetla koje porađa duševno ulje, i staklenka — srce dobila je savršen sjaj. *az-zuḡāḡatu ka annehā kawkabun durriyyun*, što znači: Staklenka je kao sjajna zvijezda (»Nur«, 35), kako to sve Kur'an slikovito opisuje. Prošavši kroz staklenku — srce i odrazivši se od nje ta svjetlost je pala u prostor fenjera — čovjeka i osvijetlila ga. Ljudski um je to svjetlo. Staklenka-srce je onaj faktor, koji je omogućio da refleks svjetla dopre do u prostor fenjera-čovjeka. To stanje nutarnjeg prosvjetljenja čovjeka nazvali su ljudske moći (*kuvāji bešeri*). Ono, pak, svjetlo koje je refleksom staklenke prodrlo kroz stakla fenjera i doprlo na njihove vanjske plohe, to nazvaše pet osjetila ljudskih (*havāssi hamse*), a o njima je ranije govoreno.

Da bi rečena sredstva spoznaje na opisani način došla do svog savršenstva, tajna je u tome što je Allah na usta svog poslanika Muhameda rekao: *Kuntu kanzan mahfiyyan fa aradtu an u'rafa*, to jest: Bio sam sakrivena riznica, pa sam odlučio da se za me znade. On, dakle, bješe skrivena a neotkrivena riznica. Svaki atom u vasioni obuhvaćen je i prožet djelatnošću Božanskog svijetla. U Kur'anu je rečeno: *Alā innahū bi kulli šay'in muḥīt*, to jest: Upozoravam vas i znajte da je Allah obuhvatio svaku stvar (»Zumer«, 58). Ali, tajna bješe u tome što je on bio sakrivena riznica. Da bi se svjetlo božanske vatre pojavilo, trebalo je da taj kandilj bude sa tim sredstvima i da izvrši svoju svrhu i zadatak. Jer u duhovnom svijetu duhovno ulje sâmo nije bilo u stanju da vječno sija Božanskom vatrom. Tâ

i u životinjskom svijetu postoji fenjer-tijelo i staklenka-srce, ali tu nema kandilja, ulja i fitilja. Stoga, životinjski svijet ne bješe u stanju da bude osvijetljen Božanskom vatrom. Dakle, samo je čovjek ono biće čije je tijelo fenjer (*miškat*), srce staklenka (*zudžadže*), kandilj tajna (*sirr*), fitilj skrivena (*hafijj*), ulje duša (*ruh*). Svjetlo je Božansko svjetlo koje je u tom fenjeru na tom kandilju zasjalo. Božji poslanik Muhamed alejhisselam je rekao: *Inna Allaha ħalaqa Ādama fa taġallā fihi*, što znači: Bog je stvorio Adema i u njemu se svojim svjetlom pojavio. Uzvišeni Allah, opisujući u Kur'anu tu pojavu, veli: *Allāhu nūr as-samawāti wa'l-arḍ: maṭal nūrihi ka miš-kātin fiḥā mišbāḥ*, što znači: Allah je svjetlo nebesa i zemlje. Prim. jer njegovu svjetlu je fenjer u kome je kandilj (»Nur«, 35). Slijedeći dalje taj kur'anski ajet, dolazimo do stava, u kojem Allah kaže: *Nū-run (alā nūrin; jahdi'llāhu li nūrihī man jašā'u*, što će reći: Čiji je kandilj htio osvijetliti, on ga je Božjim svjetlom i osvijetlio i osvijetljava (»Nur«, 35). Analogijom, taj kur'anski ajet još znači: U svakoj osobi ima fenjer i kandilj, ali u svakom kandilju nema Božanskog svjetla; on istinskim i pravim svjetlom nije prosvijetljen.

Uzvišeni Allah, govoreći o onoj grupi ljudi čija su srca prosvijetljena Božanskim svjetlom i o onoj čija su svjetla u tom prikraćena, veli u Kur'anu: *A-wa-man kāna maytan fa ahyaynāhu wa ġa'alnālahū nuran yamšī bihī fi'n-nāsi, ka man maṣaluhū fi'z-ẓulumāti lajsa bi ḥāriġin minhā*, što znači: Zar je onaj koji je bio mrtav, pa smo ga oživjeli i stavili u njega svjetlo, te se on s njime kreće među svijetom, isti kao onaj koji se nalazi u tminama i ne izlazi iz njih (En-ʿam«, 122).

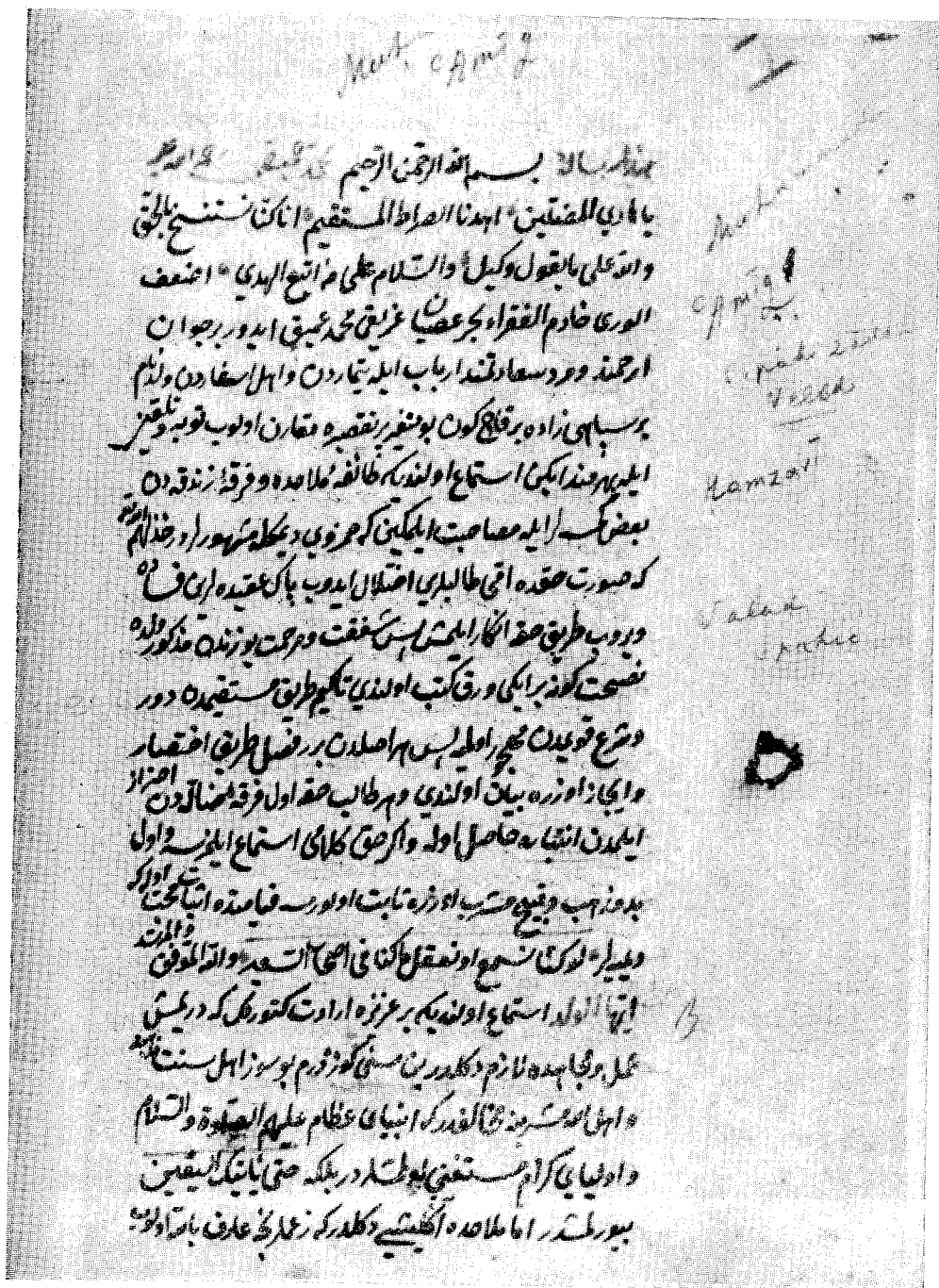
Kratko rečeno, siže tumača istinske spoznaje je postojanje mogućnosti da ona dođe do svoga izražaja. Nju shvaća ko je shvaća, ne poznaje ko je ne poznaje. Ko je tim Božanskim svjetlom oživljen i prosvijetljen, taj tu stvar razumije i iz nje crpi pouku, kao što u Kur'anu stoji: *Li yunẓira man kana ḥayyan*, to jest: Da bi opomenuo zlim posljedicama one koji su živi to jest oživljeni i prosvijetljeni (»Jasin«, 70). A ko god je prikraćen u Božanskom svjetlu, taj, koliko god ga podučavao, neće shvatiti iz toga niti jednog slova. Allah u pogledu takvih u Kur'anu reče: *Innaka lā tusmi'u'l-mawtā*, to jest: Ti, Muhamede, ne možeš pročitati i dozvati mrtve (»Neml«, 80).

U stihu na turskom je rečeno:

Pametnome svaki listak sačinjava jednu knjigu,
Ko ne shvaća čitav svijet, ni listak mu jedan nije.

Uz pomoć uzvišenoga i dobrotivoga Allaha ova knjiga bi završena.

Risala Muhameda Amikoje



عین الیقین مقامه قدم باصوب طاعنه احتیاج بر نوبه در دیرالیقین
 حالت نزاع کلوب آخرت احوال معاینه اولی و دیگر بر سوزی نیوی
 مکنته ام مثال هم مضطر حضرت مولانا بیور رشتوی شریفه
 مشهور چون پس ایس ادم روی ست پس بهر دست است
 دادست و ما خلقت لجن والانس الا لکعبه ون
 سکا دیش ایدم که زمانه اهتر از واجیدر که اکثر بنوایا و صواعده و
 حکمی اولان بران و مردان کند و اینه کسوت در ویت اید ارایس
 ویرمک در جهت جمعیت درم و دنیا را اعتبار بچون صورت صلحا
 و ذی فواده اطوب خرقه و ظلمت و کجی کسوت شیطانی نوس ایدر
 و اگر نقد طالبین محکم سربسته و میزان طاقته چسک تضاد بی ظاهر
 اوله پس هر کس که طالب سلوک اوله کر که اوله بر مقتدا اید
 بود که به شکم مرشد هیچ کس نوب درگاه معینه کند اگر به اول
 و صاحب معرفت الکر مرجمه باری سربسته و طریقی قوی تو اید علم
 بغیر اهلند ضبط الیمت کس که کر که قلب عالمه بیله عرفی
 اولن اخلاق حمیده و او صا ذمیمه قلبیک انصاف سربستی اوله و کن
 و کنه و قلبیک انصافه بدن الت اوله و غنه و بوائه معاونت صفت
 غصه رند فیدر و یا صفت کماویه رند فیدر و یا صفت فخر
 و یا صفت حیوانیه رند فیدر و یا صفت جینه رند فیدر و یا صفت
 انثیه رند فیدر و یا صفت انثیه نکره نفس معانته فیدر
 یا نفس حاد فیدر و یا روح حاد و یا افکار رند فیدر و یا قانون کلیه
 مرشد اولان شیخ عارف کر که ویدی دائره تک مقتضای اید و هر

وهر دافره ده اولان احوال سباه و دراته و خواص انبیایه و
 تعبیراته و خواطره و صفت تعبیه عالم که در کتاب الکلامه دلیل
 اوله لایق اولر که علم سناحت را در سلوک بی نهایت و مقامات عظمه
 و سلوک درون احواله مقلد رآیا اولر استماع اولر یکبار
 اولر و خلک عزیز و بایه و علم تعبیه انکار ایدر عیس الهده علم الزاویه
 مطایب محضه که حق حق و علامه آن عظیمه بخروده رؤیای انکار
 بیورر قال الله انی رأیت احد عشر کونیا و لیس فی القراءاتهم لیسایر
 حکایت یوسف هم حضرت لبراهیم علیه السلام حکایت بیورر انی اری
 فی المنام انی اذبحک فانظر ما دأثر فی حوسط انبیاء و سنده صفا
 حقه بیدر تقدیر فی الدنیا و الاثر بالحق و حبيب اکرم
 علیه السلام بیورر الرؤیا الصالحه جزء من سنته و اربعه جزء
 من تقیه و قال علیه السلام و لایم یقی من تقیه و لا یستقیم
 برأیا المؤمنین او برکاته و حق حق و علامه بیورر سیرهم
 اولر انفسهم حتی یبین اولر الحق و قال الله و تقوا ما یسوا
 غایبها فی رؤیا و تقویا رؤیا حقه بوضه ایات کیده و ایدر انکی
 انکار خطایک نفک فخر و تقویا بلکجه بچندن فی طریق
 و ایدر و اکثر انبیای بنی اسره الی و اینه الی خلق دعوت ایدر
 ایا اولر سکه رؤیا بلکجه فائده سی و ایدر بری بودر که کده
 احواله واقف اولر مسکن تر فی دنزل و میرد واقعه و فریت
 و دجید فرد که مهره اولر سه مظهر اطهر و دجید را یک مثال و مثال
 در دجید و در کانه عارف اولر و جمله و قایع نفک و صیوات و سنا

و ملک و دلی و روحی و روحانی هر نوع اولور سه بیور بر فایده دفع
 بود که وقایع دلی و روحی و ملک بقاء ذوق اوزنه در نفس اندک
 سرب و قوت و ذوق و شوق حاصل اولور که بسبب ایل ان خلق
 و مالوقات طبیعی و مستندات شرکاء و مستویا و حبشما باطل
 و معانی عالم و کمال طایف و معاش و اسرار و حقایق برله ان طغر
 و ملک متعبر عالم طالب و معاش اولور و سرب عالم غیب اولور که سلم
 کمال ایا سیر عالم و اطفال طریقی بدایت و سیر و قایع عینی ایل برده
 ایدر معشوق ان خیالاتی که آدم اولی است عکس در و بان
 بستان خداست و بوفانده دخی بود که بر اهلک بعضی معاشاندن
 مستغرق و قایع عینی برله عبور میرد و پیغمبر و شیخی احتیاج بر یکی هم
 بود که تاسلک کند و جویند سیر اید و آنک سلوکی حقاقت
 و دل و روده در کند که غیر احوالده احتیاج اولیه و کلک چون
 هر چه حاشیه ایدر که کند و کندی اول مقادیر که فرز را هر طرف که
 سببکده ظهور ایدر بود و اریق پیدا اولور اند فکده راه بود خلق اوزنه
 غیر یک اشرف اولو که اولور پس بواقعه که فیض و لایستخیزدن
 و یا حضرت بنو نون یا جلیلیه صلی الله علیه و آله دنده کاه و فنا جلیس اولور
 و تافانی حقیقی حاصل اولیه بقای حقیقی که سلو کردن مقصود
 و مطلوب اولور و سیر و کلام را ایا الولد ضعیف و الکاه اوله حقیقت
 سلوک عزم صوری که کوشش جسمانی و کلام سیر معنوی در و یکی
 روحانیه پس علم تقیه اسس سلوک در انکار جائز و کلام ربکه
 حفاظ بر زانیت کریمه ایل ثابت در کم یوسف دم خرد و بر رایت

و صورت و معنی و قایع عینی جان
 طالب و ملک خیالات بر رها
 ایل و معنی و خیالات انداختن
 صیحه

رب قد آتینتی من الملک وعلیتنی من ثاویل الاحادیث فاعلم
 احادیثی واد علم فیروز شکم نه انده ایکنی معربا شامنگی
 و ساقی نه انده اولوب یکسب دخی واقعه کدروب یقین علم دیو
 و دیو بقیه من سأل بالیدیا جواب و بریکه یا صاحبی الرحمن یا ارحم
 فیضی ربی و آنا الآخر فیصلب فتاکل الطیر من ابدیه هر انده
 واقع اولوب ساقی ترباقی اولوب بادت هر طروری و المکی
 مصلوب اولوب قوسکریاش و بیننیدی ایتها الولد خلق ایلد که
 واقعه انکار فاسده و حیلکا باطله اولوب بلکه دنیاده و نه اولجه رابع
 محفوظه منقوش و مظهر در ولوج محفوظه مشاعرات مکتوبه
 و جمیع صور علیه اندن ظاهر در قلب دخی انکا مقابل بر آینه در که رسوم
 علمی قبول ایدر اما ستم ایلد استغالی هستند قلب ایلد لوج
 میانه حجاب وارد دخی بر سکه ذکر انده و اسرار طرازت تعلیم
 آینه قلبی صافی و جللا اولوب قلب ایلد لوج محفوظه میانه اولان
 حجاب رفع اولوب عالم ملکوتن بر کسی ظهور ایلد ظاهر و عینی
 اولور به افاتی در لاک حضور اعمال و اخباری اولوب انفس متعلق
 ایسه انفسی در ارس هر باری که قلیه صور علیه منکسر اوله خیال ان
 حفظ ایلر و انکاسه و معارف برستی نور تنده که ستره و بر صفت
 ثاویل و معبره حجاج اولور که نظر ایدر به خیال قشق حکایت و معبره
 سؤل معنی به رجوع ایلد که مستحی ایلد معنی بیانده منکبت
 اولوب علم بقیه علم است یا هو فو قدر که هر شیکر خاصیه بی معلوم
 اولوب انکافاس اولد ایتها الولد استماع اولوب یکدیگر دخی

شیخ بجا اون سکرینیک عالمی قولند غیر القند سیرانند و لا عیب
 اصلی بود که باب و سندن خارجه که اولاً اون سکرینیک عالمی
 مرادند و کی بود قدربه معلوم اولی ای اون سکرینیک عالمی تحقیق بود که
 حق جلی و علا که بد و کشفنا عین غطا و کی معنی سکرینیک کن حجاب
 رفع ایلدک و حجاب موافقین عبارتند که دیده بنده اولوب اول سبب
 جعل حضرتدن محجوب و مغفود و اول عالمی دن مراد دنیا و آخرت که
 برروانده اون سکرینیک عالمی دربرروانده و تیشیک عالمی دربر
 روانده اوج بوز التیشیک عالمی را مانکب اولان بود که تیشیک
 بیک عالم اولد که حدیث صحیح بوکانا طقد که ان الله سبعین
 الف حج من نور و ظلمة و بو تیشیک عالمی نه داند انده وجود
 و هر عالمی مانکب ان نده بر دیده وارد که اول عالمی اول دیده اول
 مطلق ایلر اول عالمی کشف اولد و در عالمی و اول عالمی که تیشیک
 ایکی عالمی مندر جد که نور و ظلمت و عالم ملکوت که نور و ظلمت
 غیب و کشف و جسد و روح و دنیا و آخرت اول نور و ظلمتدن عبارتند
 و ان شاء الله تعالی عالمی جو سندن عبارتند که انک ظاهری ظلمت
 و باطنی نور و در تیشیک دیده که تیشیک عالمی ایلر اولد
 ان نده در و در ایکی عالمی دخی اوراکل ایدن مدرکات ان نده
 صلا دنیا و جسمانیته متعلق اولان عالمی اوراکل خواست
 ظاهری ایلر میسر و عالم باطنی و ملکوت متعلق اولان عالمی دخی
 اوراکل ایلدک دخی که اگر خواست جسم باطنی و در که دلی و سر و روح
 و حقی در پس اون سکرینیک عالمی اگر بگویند که سکرینیک دخی اعتبار بود

[illegible]

و معنای ابدی عقلی اول نورانیت در عبارتند و در اندرون مسکات
 قابل مگر نورانیت زجایه در قوای بسیدی دیدلره بر رتوک اندرون
 و مسکاتدن فطره اولان روزنله دوستدی خوشتر و در یک
 نگراد فطره و نابوار است و آلات مدرک با بود سلوب اوزره
 کمال اوسیمیز کنت کز احقیا استکاره اولدی اکانور الهی اری
 محیط ذرات کائنات که الا انه بکل شیء محیط اما مکنون کنت کز
 حقیقا ابدی بو مصباح بو آلا بتله کر کدر که اول نازک نوری ظهور
 چون عالم ارواحه روغن روحانیت مجدد ابدی قابل نورانیت
 ناعکاسی و چون عالم حیوانیت مسکات و زجایه وارد اما مصباح
 و روحی و فطره قدر قابل نورانیت نازک اولدی پس آدم که
 جسدی مسکات و در زجایه و کل مصباح و خفنی قبل و روحی
 روغن اولوب نازک الهی اول مسکاتده اول مصباح اوزرینه
 جلی ابدی شک پیغمبرم پیور اوق خلق ادم فطری و حضرت
 عزت اول فطری روح و بیاتده پیور الله نور السموات و الارض
 سفل بنده مسکاتده و بنا مصباح تا اول محله دل کم پیور نور
 علم نور ابدی بنوره منیت و یقین دله و کی کنگ مصباحی
 نور الله ایل معنوی است در و ایل الکات است که هر شخصده مسکات
 و مصباح حاصله را تا هر مصباحه نور الله بو قدر و نور حقیقی ایل
 معنوی اولی تر شک حضرت عزت اول طایفه دن که اندر که مصباح
 حقیقته نور الله ایل معنوی در و اول طایفه دیکه اندر که مصباحی
 اول نور دن هر قدر در پیور که او من کان میتا فاجینا و جعلنا

IV

Risala Jigit-baši Ahmed-efendije o islamskoj mistici

Ovo je knjižica-risala koju je napisao Jigit-baši Ahmed efendija.

U ime Allaha, općeg i trajnog dobročinitelja, milostivoga!

Neka je velika hvala stvoritelju i gospodaru svih svjetova. I neka je vječna slava i lijep spomen njegovu poslaniku Muhamedu i svim njegovim drugovima!

Neka je slavljen i hvaljen Allah, koji je jedan i jedini i čije jedinstvo nije kao onih jedinki, koje se izražavaju na temelju brojki, koji je od vajkada (*kadim*), ali ne da je preteča nečemu, koji je prvi (*evvel*), ali ne da je prvi pred ostalima, koji je krajnji *-ahir-*, ali ne da je posljednji iza ostalih. Njegova je opstojnost apsolutna i nužna (*vadžib*) i osim njega, drugog i apsolutnog bića nema. Stvoritelj je svih stvorenja i osim njega drugi stvoritelj ne postoji.

Na primjer, kada neko otvori oči pa zatim zažmiri, to otvaranje očiju i žmirenje je učinjeno njegovim stvaranjem. Dok to on, Bog, ne dadne, taj niti može oči otvoriti niti zažmiriti. Disanje se vrši njegovom stvaralačkom voljom i dok on to ne da, taj ne može ni dahnuti niti ma kakvu kretnju izvršiti. Pa kad je to tako, onda je prolazno sve što oči tako kratkovječnog čovjeka vide. A vještina prikazivanja stvari (*ilmi iradet*) je ona vještina pomoću koje se može vidjeti hiljadama likova i slika, ali koje faktično ne postoje. Neuka masa tu vještinu smatra djelom bogougodnika (*keramet*), a faktično je vrst mađije. Ako li je, pak, nečiji pogled, takav i toliko prodoran da zahvaća i obuhvaća i razum (*akl*), i srce (*dil*), i dušu (*ruh*), pa i tajnu (*sirr*), skrivenu (*hafiyy*) te mu se takvim pogledom otkrije suštinski duhovni svijet (*ālemi melekūt*), tada je taj čovjek savršen čovjek (*insāni kāmīl*), koji je u stanju da raspolaže vanrednim moćima (*ehli tesarruf*). Ali ako je dotični takav da mađioničarski pokazuje stvari kao što ih pokazuje Hamza sultan, (tako nazvan kao šejh hamzevija od njegovih sljedbenika), onda sačuvaj i zakloni Bože!

Velede! Kada neki iskreni sufijski redovnik svojom ljudskom moći i trudom iz najnižih nizina svoje ljudske prirode ustremi svoj pogled k najvišim visinama islamskog šerijeta i bude od sveg srca stupao na redovničkom putu, a uz to još se bude pridržavao pravila derviškog duhovnog kaljenja i fizičke uzdržljivosti i dijete, slijedeći pri tome upute i savjete svoga, savršenih vrlina i sposobnosti, šejha-prosvjetitelja, tada će pred njegovim očima postepeno padati svi zastori i njegov pogled će moći da prodre u onu sferu od sedamdeset hiljada svjetova, u koju može da dopre po svojim sposobnostima, te će stanje iz te sfere moći da vidi i promatra. Na primjer, prvo mu se digne zastor s njegova razuma, pa on pomoću dostignute njegove čistote i bistrine razmatra mnogovrsna značenja razuma, te on otkriva te vrste tajne iz toga područja. Takvo otkriće sufije zovu vidno-studiozno otkriće (*keşfi nazari*). Ali na njeg se ne može previše oslanjati. To zato, budući da svaka stvar, koja putem pogleda i promatranja prodre u razum ali ne stigne i do nogu, nije vrijedna da

se oslanja na nju, jer ma koju stvar da vidiš, ona nije tvoja. Kada se zatim pređe sfera razumom dokučivih stvari, onda nastupaju otkrića srca, koja nazivaju »istinskim, osvjedočenim otkrićem (*kešfi šuhudi*). Pri tom se otkrivaju razne svjetlosne pojave. Nakon toga, nastupaju zapažanja tajni prirode. Njih nazivaju »otkrića višim nadahnućem« (*kešfi ilhami*). U tom stadijumu napretka i razvitka redovnikova otkriju se i zapaze stvaralačke tajne i svrhe opstojnosti svakog bića u prirodi.

(Stihovi na perzijskom):

O ti koji imaš nevolju da ti se u srcu nastanio crv sumnje
 Koji hoće da proda svoju kuću — tvoje srce;
 Tajna je u tome što su posvećeni od toga potpuno pošteđeni;
 To je tvoj ašk prišaptao uhu (tvoga) srca.

Zatim nastupaju duhovna otkrića. Njih nazivaju »duhovna otkrića« (*kešfi rūhāni*). Ovaj stepen dostignuća počinje otkrićem duhovnih putova u nebesa (*kešfi meāridž*) i zapažanjem raja i pakla, viđanjem meleka-anđela i razgovorima s njima. Ali, kada duša čovjekova bude dobila sve svoje pune osobine i kad se bude očistila od tjelesnih primjesa — strasti i požuda — onda će joj se otkriti neizmjerni svjetovi. Njezin je pogled tada uperen u kružnicu vječnosti. U tome stepenu pada zastor vremena i mjesta tako da ona u njem biva u stanju shvatiti svaku stvar koja je prošla u proteklim vremenima ili će se dogoditi u budućnosti. Njoj tada bivaju otkriveni i mjesto i vrijeme budućega svijeta (*ahireta*). U ovom stepenu dostignuća, događaju se vanredne pojave i moći koje nazivaju »pojave i moći bogougodnika« (*keramet*), kao, na primjer: poznavanje tuđih misli (*havatir*) i tajnovitih stvari (*mugajjebat*), kao i sposobnost prolaženja kroz vodu, kroz vatru i kroz zrak, u vrlo kratkom vremenu prevlađivanje velikih daljina (*tajji zemīn*) i tome slične vanredne pojave, koje su se dešavale i dešavaju kod bogougodnika (*ehlullah*).

Pa ipak, takve i toliko vanredne i začudne stvari nisu u velikoj cijeni kod muslimanskih bogougodnika, jer moguće je da se one dešavaju kod sljedbenika i svake druge vjere. Takav slučaj se desio s učiteljem svijeta Muhamedom alejhisselamom, kada je zapitao Ibni Saidu: »Šta si ti to vidio?«, a ovaj mu odgovorio da je vidio prijestolje na vodi. Na to mu Božji poslanik reče: »To je sotonino prijestolje«. Također te vrste čuda će se vidjeti i kod Dedždžala (naviještenog lašca i zavođača koji bi imao u budućim vremenima doći), o kome je u hadisu, Muhamedovoj izreci, rečeno da će ubiti čovjeka koji mu se odveć protivio i suprotstavljao, pa će ga opet proživjeti. Nadalje, šejh bogomolja duhovnog svijeta i imam džamija vasijskih visina, to jest naš gospodin i zapovjednik Dželaludin Muhamed (Rumi)⁴ — neka nas Allah uzvisi preko njegovih uzviše-

⁴ Misli na Dželaludina Rumiju, glasovitog sufijsko — mističnog filozofa, učenjaka i pjesnika, osnivača derviškog reda *mevlevije* i pisca ču-

venog djela *Mesnevi*a s više desetina hiljada stihova. Sahranjen je u Konji, gdje mu se nalazi turbe, a uz njega i njegov muzej.

nih vrlina i duhovnih moći — za vrijeme njegovih putovanja po pokrajini Sis udari na veoma čudan slučaj. Naime, on susrete neke svećenike koji su preko duhovnih vježbi i samosavlađivanja mogli da lete zrakom poput ptice. Pa kad opaziše mevlana Dželaluddin, narediše jednom mladiću, te se on podiže i počeo ploviti zrakom. Kada to vidje mevlana Dželaluddin, sjede na jedno mjesto i zanese se u Božansku ekstazu (*murakabe*). Toga časa mladić počeo zapomagati. »Šta ti bi, siđi dolje«, rekoše mu svećenici. »Nisam u stanju«, odgovori on. »Tražite mi neki spas, inače ću stradati od straha pred veličinom te osobe«, dodade mladić. Svi se svećenici na to iskupiše te se prikloniše do nogu toga velikog čovjeka i zamoliše pomoć. Nema koristi moljenju, dok ne izgovorite *Lā ilāha illa'llāh*. »Nema boga osim Allaha jedinoga«, odgovori im on. Napokon, nije im preostalo ništa drugo već svi predoše na islam. Tada i mladić siđe na zemlju.

Tako se primjerice priča da i derviš Hamza sultan pokazuje neka čuda. Ta bi čuda spadala u ovu vrstu čuda. Jer muslimanski bogougodnici (*ehlullah*), dok ne uslijedi prijeka potreba, nisu pokazivali svoje čudotvorne moći (*keramet*).

Velede! Pojavili su se pojedini beznačajni ljudi s tvrdnjama da posjeduju mimo ostalih ljudi neka viša znanja i moći. Ti ljudi, zaneseni sotonskom ohološću, te vlastitim strastima i požudama, a iz tuđih usta naučivši nekoliko tajanstvenih i nerazumljivih slova i riječi, umislili su sebi da su postigli svoj cilj. S takvim karakterom i umišljenim ciljem krenuli su na put za lovljenjem pristaša i sljedbenika i našli ih među ljudima koji su skloni strastvenim užicima. Umišljeni da su našli pravi put i da posjeduju svoje vrste stvaralačke moći otišli su tako daleko, da su dozvoljavali i ono što je vjerom zabranjeno (*ibāhat*) i bezvjerje (*zindika*).

Velede! Rekli su pravi učeni sufije: Najvjerniji znak i najrječitiji dokaz tvrdnji da se posjeduju sufijske više sposobnosti jest — utjelovljena ljubav prema Bogu. A od stupanja u sufijski red svrha je dostići prosvijetljenost od Boga i njegovih uzvišenih svojstava: A to je onaj stepen stanja do koga su došli Božji vjerovjesnici (*enbi-ja*) i bogougodnici (*evlija*). To je Božji dar i nagrada koju on daje kome hoće, kako je to u Kur'anu rečeno (»Maide« 54, dio tog ajeta). Pa kad ogledalo srca bude bilo sjajno, očistivši se od svake plijesni, koja mu sprečava jasnu spoznaju Boga te tako dostigne svoju savršenu čistotu, tada ono biva obasjano suncem njegove ljepote. A nosilac njegov time primi savršene osobine i vrline koje dostižu i u nebeske visine. Što se sve time dobija i kakva se sve božanska prosvjetljenja time stižu, nije moguće objasniti u ovom kratkom djelu.

Velede! Postoji verzija da si ti, oslanjajući se na stav iz Kur'ana *Wa nafahtu fihi min rūhī*, I udahnuo sam u njeg (Adema) od svog duha — (»Elif lam mim«, sedžde, 9) zastupao mišljenje i tvrdio da postoji jedinstvo-inkarnacija Boga s čovjekom (*vahdeti vudžūd*). Takva tvrdnja protivi se islamskom ortodoksnom vjerovanju po nauci *ehli sunneta*.

Takva tvrdnja, proizvoljno temeljena na prednjem Kur'anskom stavu, nema mjesta niti svoga opravdanja. Jer da stvoritelj bude stvoren, ili da on bude i stvorenje i stvoritelj, to je apsolutna nemo-

gućnost (*muhal*). Spajanje Boga i čovjeka bez rastave *alğam'u bilâ tafriqin*) jest nevjerništvo (*zandakatun*), a rastava bez spajanja (*wa-ttafriqu-bilâ ġem'in*) je indolencija u vjeri (*betâletun*).

Ovdje je potrebno objasniti neka duševna stanja. Allah u Kur^ʿ-a-nu veli: *Wa yas'alûnaka 'ani'r-rûhi, quli'r-rûhu min amri rabbî*, to jest: I pitaju te, Muhamede, u pogledu duše; reci im: Duša je produkt naredbe mog Gospodara (»Isra«, 85). Čovječija duša spada u svijet bića koja su stvorena isključivom naredbom Božjom (*alemi amr*, svijet naredbe, zato što je stvoren i nastao Božjim naređenjem biće koje nije postalo ni od koje druge materijalne stvari, već spada u onaj svijet bića, koja su stvorena samim naređenjem Božjim. A bića iz toga svijeta dadu se odgajati i kultivirati. Imaju svoje brojno i količinsko stanje i mogu se kretati. Duševni svijet nazvan je (*âlemi emr*, svijet naredbe, zato što je stvoren i nastao Božjim naređenjem bez i najmanje vremenske stanke, bez posredništva materije materijalnog svijeta (*âlemi halk*), i to samom zapovijedi: »*kun!*«, Buudi. Međutim, ona bića koja su nastala posredstvom materije, ona su stvorena tijekom i prolaskom vremena. Allah na to upozorava u Kur^ʿ-anu: *Halak as-samâwâti wa'l-arḍa fî sittati ayyâmîn*, što znači: Allah je stvorio nebesa i Zemlju kroz šest dana (»A'raf«, 54). Allah još reče: *Quli'r-rûhu min amri rabbî!* to jest, Reci, Muhamede, duša je produkt naredbe moga Gospodara (»Isra«, 85). To će reći: ona ima svoj izvor u riječi »*Kun*«, složenoj od dva arapska slova *kjef* i *nûn*, a znači »Budi« i ona je tako nastala i postala. Ona je po svome čudnom prirodnom karakteru pramaterijalna i bez materijalnih elemenata (*hejûla*). Život je dobila od Božanskog životnog svojstva (*hajât*), a životni joj je opstanak oslonjen na Božjem svojstvu vječnoživosti (*kajjûm*). Prilikom spajanja duše i srca ona je počašćena Božjim riječima: *Nafahtu, fihi min rūhî*, U njega, Adema, sam udahnuo od mog duha (»Hidžr«, 29), tako da je stvorena bez posredstva materije. A zato što nosi obilježje »od moga duha«, time je Bogom odlikovana. To će reći: *Rûhun ḥayyun biḥayâtihî*, to je takva duša, koja živi Njegovim životom. A to značenje nije ograničeno samo na dušu, već Božja dobrota i usrećenje prodire i struji kroz sva stvorenja. Tako, kada bi — pretpostavimo — ta veza bila prekinuta, onog časa bi sve postojeće u vasioni otišlo u ništavilo (*adem*). Sama duša po svom stvaralačkom umijeću je djelo Božje naredbe. Zato ju je Stvoritelj i pripisao sebi rekavši da je ona »produkt naredbe moga Gospodara«. Što se pak tiče života duše, zato što je taj život osobina Božanskog života, on ga je i pripisao sebi rekavši: »*min rūhî*«, »od moga duha«.

Ovo što rekosmo o duši i njezinim osobinama duboka je i delikatna problematika (*dekika*) koja se dubokim razmišljanjem i udubljenjem u predmet daje shvatiti i riješiti. A Allahova veličina i dostojanstvo su toliko uzvišeni, da im neće naškoditi tvrdnje onih koji svojim mišljenjem prekoračuju u ovom pogledu granice dozvoljenog.

Velede! Znaj da se ljudska duša mjeri i cijeni po tom koliko je uspjela postići Božanskog svojstva savršenstva, pa da tako uzmogne izvršiti svoju misiju poslanstva na ovom svijetu. Jer, samo će tako biti dostojna da bude zastupnik uzvišenog Allaha na Zemlji. To velim zato, jer je ljudska duša u svome početku razvitka poput novo-

rođenčeta. Kada ono iz majčine utrobe padne u bešiku, ako se ne pita i ne njeguje, stradat će. Na primjer, majka će ljubljeno čedo staviti u bešiku, povezavši mu ruke i noge u povitak da bi mu se one normalno razvijale, a da se ne iskrive. Hranu će mu davati prema prilikama i potrebi novorođenčeta, ali takvu koju njegov stomak može primiti i prokuhati. Tako i mlada duša kada padne u bešiku tijela, kretnje i djelatnosti njezinih ruku i nogu, vežu šerijatskim propisima, to jest zapovijedima i zabranama. To se čini zato, jer kada bi se pustilo da se dotična osoba kreće i djeluje po svojoj životinjskoj prirodi, ona bi sebe upropastila. A ovako, pod utjecajem duše, vezane šerijatskim propisima, tijelo neće stradati, već će u svojim životinjskim osobinama doživljavati stalne preobražaje. Prema svome stanju i prilikama, kretat će se kroz bašču sufijskog tarikata i perivoja saznanja istine, te će vlastitim očima i preko šejhovog svjetla dobivati slike i odbleske više spoznaje. To će tako trajati sve dotle dok se duša ne riješi tjelesnih spona pod utjecajem stečenih vlastitih sposobnosti i moći i pomoću duhovno-božanskog prosvjetljenja. Time se ona spasava zatvora ljudsko-životinjskih svojstava i dospijeva u domen svoje prvobitne prirode, kada ona ponovno biva dostojna da čuje pitanje: *Alastu bi rabbikum*, Nisam li ja vaš Gospodar?! i da na njeg odgovori: *Balā*, Da, ti si naš Gospodar! (*»A'raf«*, 171). Pa kad ljudska duša napusti svoju materijsko-ljudsku odjeću i tako prestanu djelovati faktori tijela koji stavljaju u iskušenje djelatnost misli i mašte i sapinju ih u njihovoj snazi i poletu, tada svaka stvar iz sfere duhovnog svijeta pokaže se njoj. I to dotle da ona biva u stanju promatrati sve božanske znake i dokaze kako u svakom trunku vasiona tako i sve odraze u srčanom ogledalu ljudskom. Budući u ovom stanju, ako ona bude bacila pogled kroz prozor svojih osjetila, u što god pogleda, u svemu će opaziti tragove božanskih znakova i dokaza. Tada će se obistiniti izreka: *Mā nazartu fī šay'in illā wa ra'aytu'llāh fihi*, to jest: Nema stvari u koju bih pogledao a da u njoj ne vidim Boga, to jest njegovu svemoć i sveumjeće, veličinu i premudrost. Kada ljudska duša dospije u ovaj stadijum svoga razvitka, tada ona u sebi sadrži čistu Božansku ljubav. Njen zastor biva otklonjen s tri rapska slova -*ajn*-, -*šin*-, i -*kjef*-, koji skupa čine riječ *ašk*, ljubav. Tada je ljubav s dušom i duša s ljubavlju izmiješana tako da je dvojnost odstranjena, a jedinstvo dobilo svoj puni izražaj. I tako je duša vezana sa srcem

(perzijski stihovi):

O pokloniče *aška*, iako ti mene smatraš živim,
Nemoj ni pomišljati da je moje tijelo ikakav život.
Ja sam samo na izgled živ, a ne u suštini, jer sam svoje biće
Na tvoj zahtjev stavio tebi na raspolaganje.

U ovom položaju božanska ljubav -*ašk*- dobiva karakter zamjenika duše i u srcu vrši njezinu zamjenu. A duša postaje leptir svjetla jedinstva Božjeg i neprestano kruži oko zastora, čadora. Njega, jedinoga. Zato Božanskom ekstazom opijeni zaljubljenici punim glasom recitiraju sljedeće stihove (perzijski):

Svjetiljka je tvoje krasno lice, a ja leptirica,
Tuga moga srca ti si, ja sam tuđinac,
Lanac uvojka koji je na tvom vratu
Baci na moj vrat, jer ja sam sišao s pameti.

Budući u ovom položaju, Božanska ljepota i milina dolaze do izražaja onako kako je on riječima svog miljenika Muhamed alejhi-selama rekao: *Man taqarrba ilayya šibran, taqarrabtu ilayhi dirā'an*, to jest, Ko se meni približi pedljem, ja se njemu približim aršinom. To i takvo stanje otvara puteve čovjekovom duhovnom raspoloženju i širini. Tada međusobni obziri i ljubav dolaze do izražaja, kako je to u Kur'anu rečeno: *Yuhibbuhum wa juhibbūnahū*, On, Allah voli njih, a oni njega vole (Maide, 54, samo dio tog ajeta), te se očituju ugodni izrazi ljubavi, a usljeđuju s Božje strane i blagi prijekori.

(Perzijski stih):

Zaljubljeni, ako želiš u naše naselje (doći)
Trebalo da je (njegovo) ime svakog časa na (tvojim) usnama.

Mnoge posude tog dragocjenog pića ljubavi djelovale su na dušu. I pod djelotvornim učinkom toga pića, ona se opijena razvijala i napokon na taj način preporođena ona iz takvog stanja kreće svojom sklonošću povučena ekstazom ruševnom stanju ništavila -*harā-bāti fenāje*-

(Perzijski stih):

Kažu, sinoć je došao neki derviš u Harabat,
Njegove suze su se dokotrljale do samog vrča
Na vratima svih želja.

Velede! Promisli sada i prosudi, ali zrelo i objektivno, kada se i u kojem stadijumu Božanska ljubav s uspjehom dostiže. Inače, uzdasima i vapajima *hamzevija* koje oni izvijaju u hladnim podzemnim izbama, ta se ljubav, Allaha mi, ne postiže.

Još viši stepen prosvjetljenja od onoga što smo gore rekli postiže se kada redovnik prestane cijeniti sve drugo osim Boga; kada odabere povučan život od svijeta i kada definitivno prestane misliti na onaj budući svijet; kada ne priklanja glavu ni pred najvišim onosvjetskim stepenima, pa ni pred blagodatima rajskih osam spratova.

(Perzijski stih):

Kada se uzdignemo dotle da naša spoznaja
Boga predstavlja (postane) naše utočište
Onda su rajski perivoji i djevice trnje koje nas u srce bode.

Budući u ovom stepenu duhovnog dostignuća, redovniku-dervišu priliči da odabere krajnje siromaštvo. Tá obilje i bogatstvo su tako opasna i sudbonosna stvar, da je stotinama hiljada čestitih

i iskrenih ljudi krv prolila. Jer, šta je i šta redovnika koji u sebi nosiše Božansku ljubav tražilaca Božanske istine i sreće u duhovnim krčmama čašom punom nagrada i odlikovanja bilo opijeno. Ali, osjetivši nasladu kušanjem toga pića — obilja i bogatstva — bjehu opijeni umišljenošću i ohološću te se njihove nagrade i odlikovanja pretvoriše u idolatrijsko služenje materijalnim dobrima. Oni tako okrenuše leđa Bogu i prikloniše se svjetini, masama. *Na'ūzu bi'llāhi minal-hawzi ba'dal-kawz*, Skloni i sačuvaj Bože postupka: Nešto sa-kupiti i zaimati, pa to onda samo za sebe zadržati!

Ovaj stepen dostignuća predstavlja milje i draž voljenoga bića, a krajnje molećivu skrušenost i poniznost zaljubljenoga. Ovo ide dotle da štogod bi duša željela i tražila, s tim treba prekinuti. Blagi vjetrić riječi *nafahtu* — *nadahnuo sam svoga duha u Adema*, trajno dopiru do u osjećajni centar duše kao milodar Božji. Pa i Jakub alejhisselam je, osjetivši u svom Božanskom oplemenjenom srcu taj dah vjetrića, izrekao: *Innī la aḡidu riḥa Jūsufa*, Ja podsigurno osjećam dah vjetrića Jusufova, kao što to u Kur'anu stoji (*»Jusuf«, 94*). U tom stepenu duhovnog dostignuća u duši se osjeća tolika sila ushićenja i tolika djelotvorna snaga Božanske ljubavi, da čovjek hoće da iz sebe izađe i da sam sebe uništi. Tada mu dolazi da poviče, kao što je Husejn Mansur uzviknuo: *Uqtulūnī bi'ntiqālī, inna fī qatli ḥayātī*, Smaknite me da idem dalje, jer u mom smaknuću je moj život.

(Stih perzijski):

O prijatelju, toliko se radujem smrti

Stotinu nagrada dajem, kada bi me sada usmrtili.

Kada ljudska duša bude prosvijetljena i zasja svjetlom Božanske ljepote, ona poput leptirice otvori krila te je žarka ljubav za svjetlom k njemu vuče i apsorpira. I tako se ona spojena sa svjetlom gizda njime i dobiva njegove osobine. Plamen svjetla Božjeg jedinstva kada proizvede jedan odbljesak, duša poput leptirice stalno kruži oko njega i ne napuštajući ga vrši svoju dužnost. U ovom stepenu dostignuća duša dobiva odraze svjetla vječne ljepote Božje. U Kur'anu stoji: *Ulāika kataba fī qulūbihimu'l-īmana wa ayyadahum bi rūḥin minhu*, To su oni vjernici i odabranici Božji, u čijim je srcima on zapisao tvrdo i ispravno vjerovanje i osnažio ih duhom svojim (*»Mudžadele«, 22*). Pa iako je on dao da prvotno duša prelazi iz faze u fazu, sada joj je stvorio takav život da prelaznosti nema.

(Perzijski stih):

Došla je ljubav i našem biću dato je odobrenje da živi

Voljeno biće od vlastitoga života dalo nam je život.

Prag vječnog svijeta (*ālemi bekā'*) je ovaj stepen duhovnog dostignuća čovjekova, a to Allah najbolje znade!

Velede! Tri su vrste spoznaje, *ma'rifet*: spoznaja stečena umnim radom i razmišljanjem, (*marifeti aklī*): spoznaja duhovnim usavršavanjem i vidovitošću, (*marifeti nazarī*) i spoznaja duhovnim osvjeđčenjem istina, (*marifeti šuhūdī*). Što se tiče spoznaje stečene preko

umnoga rada i razmišljanja, (*marifeti akli*), ona je svojstvena općenito ljudskim masama prema stepenu umnog razvitka i sposobnosti pojedinaca. U ovoj vrsti spoznaje participira i nevjernik, i židov, i musliman i kršćanin i vatropoklonik i bezvjerac, i filozof, i prirodnjak, i materijalista. To zato, jer su oni svi obdareni umom i svi na svoj način vjeruju da Bog opstoji. Razlike u vjerovanju među njima nastale su iz različitog vjerovanja u Božanska svojstva (*sifate*), a ne zbog razilaženja u vjeri o opstojnosti njegova bića (*zāt*). Tako Allah u pogledu nevjernika (*kuffār*) veli u Kur'anu: *Wala'in sa'alta-hum man ħalaqa'samāwāti wa'l-arda, laya'qūlunnallahu*. Da ih zapitaš ko je stvorio nebesa i Zemlju, bez sumnje bi oni odgovorili Allah (»Zumer« 38). Idolopoklonici opet vele: *Ma na'bduhum illā li yuqar-rībūnā ila'llāhi*, Mi ne obožavamo idole ni za što drugo, već da nas oni približe Allahu (»Zumer«, 3).

Ove vrste spoznaje ne mogu da urode spasenjem osim samo za one, čije su umne spoznaje potkrijepljene svjetlom ispravnog vjerovanja u Boga i priznanjem poslanstva Muhamed alejhisselamova, a uz to se budu pridržavali šerijatskih odredbi o zapovijedima i zabranama. Odgoj sjemena duše time se ne postiže a da bi to bilo plodonošno. Dakle, od spoznaje koja nije zasnovana na šerijatskim temeljima koristi nema.

Što se tiče spoznaje duhovnim usavršavanjem i vidovitošću (*marifeti nazari*) ona je ograničena na uži krug duhovne elite ljudske. Njeno je objašnjenje ovo: kada je sjeme duše u ljudskom srcu na temelju šerijata i odgojem derviškog reda (*tarikata*) dobilo svoje usavršenje i prosvjetljenje, tada je ona postigla sposobnost da se pri potrebi riješi tjelesnih spona, pa da tako dospije u stepen kada je moguće dati plod ljudskom stablu. Na primjer: Ljudska duša u svom suštinskom začetku je poput sjemenke zerdelije. Kada se posije, iz nje nikne mladica; zatim naraste stablo, pa na njem grane i lišće, a potom cvijet i iz njeg košpica i, napokon, plod zerdelije. Tako isto i duša proživljava svoj razvoj poput te košpice. Ona dospije u tijelo kao što košpica padne u zemlju. Pa ako ona bude šerijatskom njegom dobila svoj pravilan odgoj, opet, da bi došla do prave spoznaje (*ma'rifat*), potrebno joj je da prošavši faze sufijskog reda i njihovih pravila redovničkog odgoja dopre do sposobnosti shvaćanja vidljivog i nevidljivog svijeta.

Primjerice, da se shvati i spozna vasijski-materijalni-vidljivi i nevidljivi svijet (*ālamī šahadat*), potrebno je moći vladati s pet stvari: razumom (*ʿakl*), srcem, (*dil*), dušom (*ruh*), tajnom (*sirr*) i skrivenom (*hafiyy*). Prema tome, svaki onaj ko se odgaja u smislu šerijatskih propisa i pri tome bude postupao po onoj kur'anskoj: *Wa'tul buyūta min abwabiḥā*, Ulazite u stanove u njihova vrata (»Bekare« 189), taj postiže sposobnost tih spoznaja. To će reći: Sve što opstoji u vidljivom i nevidljivom svijetu od tri stotine i šezdeset hiljada svjetova, sve to on poima pomoću sposobnosti shvaćanja vidljivoga i nevidljivoga svijeta. Tako on postiže nebrojene spoznaje. Svaki atom tih svjetova, a svi su oni rezultanta jednog od Božjih svojstava i svi po jedan neoboriv dokaz Božjeg postojanja i veličine, skida s njegova lica zastor

kao prepreku njegovu pogledu i pred njegovim očima sinuše u punoj ljepoti znaci i dokazi opstojnosti i svemoći Božje.

(Arapski stih):

Svaka stvar ti po znak daje,
Bog da ima, jedin' da je.

U ovom stepenu duhovnog dostignuća moguće je shvatiti čistoću Božjeg bića u njegovu jedinstvu. A njegova Božanska svojstva u punoj svojoj jasnoći dolaze do izražaja te ih je moguće promatrati i izučavati. To bi bio onaj stepen za koga rekoše: *Mā nazartu fī šay'in ilīā waraaytullāhe fīhi*, Nema stvari koju kada pogledam, a da u njoj ne vidim Allaha, to jest njegovu svemoć, sveznanje i premudrost.

Velede! Nastoj da se uzdigneš i dovineš na ovaj stepen. Pa ako te posluže prilike da ga postigneš, budi pun sreće i veselja. Inače, ne tvrdi da si postigao stepen višeg spoznanja.

RISALA JIGIT — BAŠI AHMED EFENDIJE

نور الیسی به والناس کن منک والظلمة لیس خارج منها شیخ
 معرفت سید وی بود که فیض عبادت کلکله ممکن در غمها و غمها
 و جهلها هر یکم اول نور الیه زنده در غم اید و غمبته اولور که
 لینه روحیه هر یکم بود نورون خود ملور هر قدر که کمال کمال
 بر عرف و کماله تنگ حضرت عفت بیدر اکماله التمعن المول
 استی اگر چه هر ورق بر کماله

ان کان

اوراک اولیا نه جهان بروقی

و کل تحت التکلیف

بعون الملک

ان تان

بدر اسلامیه تا بیضا کیت باکی احمد افندی

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی سیدنا محمد و آله
 محمد اول انکه کم بر در یکی اعدای منی اولان بر یکی و کماله
 و قد یدر قدی نسبتله مقدم اولان قد یلکری و کماله و اولور
 اوله ابتدا الان اولور یکی و کماله و اولور و آخره انها اوله آخر
 یکی و کماله و وجودی واجبدر بودند غیر بر واجب بود قدر
 جمیع ملکاتک خالق قدر بودند غیر بر خالق بود قدر و کماله
 بر یکی که در یک بومسه آجسه بومنی اجنی خلق ایدی و برین
 بدو مز و اچمز صدو بومنی خلق ایدی و برین صدو بومنی
 حرکاتدن بر حرکت قادر اولور بود قدر بر بومنی بر کیتک

II
 Jigit
 Ahmed

بسم الله الرحمن الرحیم

کور و دی و می فایندر و علم ارات بر علمه که اول علم سبی ایلده نزار
 حضور و اشکال کور نور اما حقیقتده وجودی یوقدر عوام انی
 کرامت مشور لکر نظر سبی عقل و دل و روح و سر و خفی و مالک
 ایلدوب عالم کونشکشف اولدیه انش کامل و اهل تفرقه و لکر
 حوزة سلطانک کور سنی کی اولور سه العباد ذبانه ایا ایلدوب چون
 مسالک صادق جزیه اراوت ایلدوب اسفل ات فلیز طبعیغه ان اغلاء
 علیتین شریعتیه یزطلوت و قدم صدقیله جاده طرفنده قانون مجا
 و ریافت ایلدوب دست کاطبه متابعت ایلده هر جا بدین که کوز ایلده اول
 یقین سیک عالمین پس هر مقام مناسب بودیده کت ده اولور
 و اول مقامک احوالی منظوری اولور مثلاً اول دیده عقل کت ده
 اولور و رفیع بجای تو صفای عقل و قدری معانی معقولیه کور کور
 و اسرار معقولانه مکاشفه اولور و یو کشف نظری در لکر که زیاده اعتقاد
 اولور زیاده نرسند که نظاره کلور قد و کلیمین اعتقاد اولور لایق و کلور
 زیاده نرسند که کور سن سنکده کلور و چون کشف معقولانه اندیش
 ایلده مکاشفات قاضی نظره را بلور کشف شهودی در لکر انوار محکمه کشف
 اولور اندیشه که مت هدایت سری ظاهر اولور و اکاشف الاهی الاهی
 در لکر اسرار افریسیس و ارسنیک حکمتی وجودی ظاهر و مکشف اولور
 نسلیم ای کرده خفت غارت معنی و دل ما در نرسند قاضی و کت ده
 سری که معتد از ان محرومده عشق تو فر و کشف بکوس دل ماکده فکره
 مکاشفات روحی پیدا اولور و اکاشف روحا در لکر و یو مقامک اقل بود که
 کشف معارج و عرض جیشت و جهنم و رویت ملائک و الملائک مکالمات

ظاهر اولور چون روح بکلی صفات بولوب که ورات جسدان بکلی اولور
 علایم نامتناهی مکشف اولور و دائرة ابد و ازل بکلی دیده سیاهی بولوب
 بوضوح و بجا بزمان و مکان رفع اولور تا هر چند که زمان ماضیه
 اولدی و زمان استقبالده اوله که کدر که بومالده اندی اولر
 ایلر و چون زمان و مکان اخروی دخی کشف اولور و اگر خرق عاقلانه
 اند که ناشد ر (بوضوح ظاهر ظاهر و مغبیاته اطلاق کبی و آب
 و آتش و هوا و زمین و غیر اینک کبی و طی زینی و بولور اوسکی که اهل
 واقع اولور و بوجملاین که امانک اهل ارفاقنده زیاده اعتبار بولور
 زیرا که هر اهل دیندن ظاهر و صا و اهل حق جائز و ریشته که خواججه عالم
 علیه الصلوٰه و السلام ابن صایده صوره و یکم ما فانی قال رای عرس
 عرس ایضا و انفسه و انفسه ذاک عرس الیسی و دخی جنس
 خرق عاقلانه دخی اوله که کدر که حدیث سر فیده کلمت
 بر مرد و خال قتل الیدی و بنه زنده ایدی و اول شیخ صوامع عالم
 و امام جمیع عالم جبروت اعنی حضرت خداوند کار مولانا خداوند
 جلال الدین محمد قولنی قدرت است که بفرشته العزیز سیاحت عالمده
 سیم و لایتنده بولور بفرشته و بفرشته او غریب قوت ربانیت ایلر
 کسب کرامت ایدی که هوا بنونه و مرغ کین بر آن اولور ایدی انقادی
 حضرت مولانا که ریجک بر او غلامه ایلدیلر هوا بنونه بر آن اولدی
 حضرت مولانا دخی انی کوریک بریده او تور و بواقیه اولدیلر
 هماندم او غلام فریاد ایلدی نه که کاش که کلید بیدار قادر دکلان
 دیدی بجا بر چاه و ایلک بوضوح بود که هستیدن و طاک اولدم ددی

جميع كنيسته كلوب اول حضرتك مبارک قدمه باشي قنوب قن ايلدير
 فائده بو قدر لا اله الا الله وليمحمد وليمحمد وليمحمد وليمحمد وليمحمد
 ايمان كلوب او غلام دغني استغفر الله مني استغفر الله مني استغفر الله مني استغفر الله مني استغفر الله مني
 خرق عاده از روایت ایدر لر به قسمند زبانی اهل الله كما ربه ضرورت
 اولوب لازم کلمه ای اخلاص کر امت ایلر ایدی ایاها اولر بعضی مد
 بعضی پیدا اولوب غرور سیطان و مکر نفس ایلر مغرور اولوب برنج
 حرف پوشیده ایلر افواهدن اوکر غفلت در ظن ایدر که مقصد و مقصود
 ایر حشر در نهایت راه صابر غروب ذوق مت رب مردان اولر
 و کند و لای جا، فقر فده بولوب ایا صحت و زندقه دستمدر در ایا
 لکول و عوام معنی عاقله نیک دیک مرد در مسکو کفر مراد سلوک
 مظهر تجلی ذات و صفات خداوندی اولمقد که انبیا و اولیا
 احوالیدر فلک فتمیل الله یوتیه فرستاد چون آینه اول
 کند و درت وجود و اسوار حضرتدن صفات بولوب صفات کمال ابر
 مشرقه آفتاب جمال حضرت اولوب جام جهان غای ذات مشا
 الصفات اولور و تجلی تفصیل اوزره بیلا اولمقد بو مختصر محمل و کلام
 یارها اولر بو فضیله و تجلی فیه مروهی دن وحدت وجود و کلام
 ایدر مشاکن به مسئله اهل سنت مذهبه مخالفه دعوا نکر کلامی
 و کلام که خالق مخلوق و مخلوق و خالق اولمقد خالده الیج بلاتفرقی
 زندقه و التفرقی بلا جمع بطلان آثار و کلام بعضی احوال بیلا اولمقد
 قل الله و تبسکونک عن الروح فی الروح من اوریج روح ان
 عالم خرد و اختصاص فی جمیع و ایدر حضرتک هیچ بر وجود دن

و عالم امور عالمدن چهار تدر که عبارتند از وکیت و سیاحت پذیرار
 و عالم ارواحه عالم او بوسیله ایلد و سید که انک اشیا رتبه ظاهر اولدی
 باینوقت زمانا و بی واسطه ماده عالم خلق اشیا رتبه ان ایلد بید اولدی
 اما او وسطه مواد و امتداد و انیم برله اولمدر که خلق السموات و الارض
 فرسته انیم اول اشیا که بیوردی، قبل از روح من ابر بی بیعی کاف
 و من خطاب کن منش ندن بید اولدی بدیع قطره اوزره بید ماده
 و هیولا که صفت الهی ایلد حیاتی بولوب صفت قیومی ایلد قائم اولدی
 و ازواج روح و غاب و فتنه نسبی نخت فیه من روحی بی
 واسطه از زانی اولدی و اختصاص انصاف من روحی برله که اوست
 بیوردی یعنی روح حی حی بر روح که حیاله حیدر و بر معنی
 انجی روح مخصوص و کله بلکه متکلف بعضی جمیع موجودات را
 اگر قطع اولم بران کون مکان عدمه بیز ظهور دی و بیست کم خود
 روحی حق ایزد در وجود اضافتی دخی کند ی ایزد ایلدی که در انوقت
 چون ایجا حی روح صفت حی حیدر در اضافتی دخی کند ی حضرت
 ایلد که من روحی بیوردی و بوعظم فیه در که تماشای دعا بقول لایکونه
 عقوا کبریا انما اوله روح کمال صفت بر یونیت ایلد الحک سنده
 تا حضرت عزت خطا فتنه لایق اولد ز بار روح اول طفل کبیر که ان
 رحمن بیکه کله کله اگر در رسی و تربیت بولمید مطلق اولمدر مثلا
 مادر هاربان او مکتاب که قیوب الیه ایلیج بقدر تا حرکت طبعی بیویب
 اگر ی اولیه و حاله متکب خداور که خضر قابل اوله حی کمال روح
 بدن بیکه دوشه دست و پای نصرت کتی او اوردن ای هم علم ایدر

تا کم طبع حیوانی مقتضای او زنده حرکت ایلیه که کند و بی اطلاق ایدر اوست
 و بیای صفت روحانکه ایلیه صفاتش از تبدیل اولی و حال و نشانی
 طریقتی و صفتی در شیر و اردات عینی و لایح و لایع انوار حضرت
 نورانی ایدر نا اول و فیه دلی که تقریقات و اردات و تجلیات انوار روحان
 بر روح بند تعلقات جسمانیته در انوار اول و در صفات بشریدن
 خلاصه بر لوب سرحد فطرت اولی به ایرت و به مستحق استماع
 است بر یکم اول و بی جوابیه قیام کو ستره و چون روح یکس سریدن
 بر روح اول و ب استخفاف و هم و بیکی ایدر در قطع اول و هر سه که ملک
 ملکوتیه در اگاه من ایدر تا ذرات افاده و این انفسه جمله
 ایت بیت حقیقه طالع ایدر به حالنده اگر در یکم جوابیه نظر ایده هر نه کم
 نگاه ایدر طریقت حق مانده است ایده ایدر که ما نظرت فی شئی الا درین
 فی بر معتقد عشق صافی اول و در یکم به عینی و شئی و فاضل بیرون
 در اول و هم عشق روح و روح شد استیقت اول و ب ایلیه که فی اول و ب
 بر یکم ظاهر ایدر پس یکم زنده که روح غالب ایدر در نظر
 که زنده ایدر پس یکم عشق برست و تا طین بری که تم جاست
 که زنده بقسم در جهان بر احسان اندر طلب نهاده ام بر یکم دوست
 به مقام عشق قائم مقامی روح اول و روح قابلده آنکس نیاید ایدر
 و روح بر و از شمع اهدیت اول و ب که و سر او قیام بارگاه محدثه در پرواز
 ایدر و همچون عاقلی دوست نه در نان بویستی نرم ایدر نظم
 شمع است رخ خوب نور و از منم دلی خویشی نم توانست به نام
 زخم بر زلف که بر گردن شست در گردن ما کنی که دیوانه منم

بود معاده لطافت بر بویست بر فضیله من توبت الی الله انقوت
 الیه را ای استقبال اید و روز و شب طایفه طایفه را بول و برار
 و ملاحظه و معاشقه بچشم و بخت و ظهور را بول و کفایت طایفه و کمال
 اغیار اید و غطاب بر غناب ابریسور نظر ای عاقبت اگر بگوید ما کام
 زنی ایدم باید که تنگ بر نام زنی چون رطبه ای که آن سراب مجت
 روه تائیر ابدی اولی که بر طوطا شدن استی روج بنت اولوب
 معوره وجود در جزیره خرابات فنا به متوجه اولور نظر
 دوست میکوبند سری در خرابات دوست اب جسمش طایفه ای میباشند
 ایها الولد دیده انصاف نظر ای عشق ز معاده میست در روح خفته در کار
 اه سر دی در در طایفه عشق اولی بانه اولی که کدن زیاد و مشک و نیر
 بو تمام شوق زاننده میسر در که طایفه اغیار در و امن و یقینی محبوب و کوه
 چادر و بناد و آخره اوج طایفه و در بجا علیا و نعمت است
 باقی ای که نظم تا بر بر ما سید است کلزار است و هوای چادر ای که
 و سالک کرد که بود معاده سر کعبه فقری اختیار اید که بود اول خنده در که
 صد هزار صفتیک قافای بخند اولی که در زیر انجمن کمالی و طایفه
 صادق که خرابات اید و اید جام که است دوست اولی که اولی که ذوق
 و تشریف بولوب مستی عجیب غوره دوستید که انابت املری اولوب
 حقدن جو رب غلغله تو قیام بلبلو نغز و بانه من که ز بعد الک و ز
 بو تمام ناز و مصطفی و کمال دنیا ز غایت قدر تا در و حکم نه به بوندی قیام
 قطع ایلمک که کرد بلکه خاندن دمی که زاننده و هر وقت که نام غایت
 حق است غنایندن تمام روح ابریسور و محبوب و اولی که کرم و کرم
 یقین

آئی لاجد کج یوسف و روح سیکو قدر غالب سوسق و اضطرار شقی
 نکاه اولور که کند و وجود ندن سیر ادوب کندی هلاکانه سلی ایدر وحش
 منصفه کیمی فریاد ایدر فکندی بانقال ان فی قلبی حیاتی نظم
 اتحاد است برک انجنان حسرتیم صد کجک هم اگر کنون بکشدیم
 که چون سیم جهان صدمت بجلی ایدر روح پروانه صفت بر بانی ابریس
 جذبات استغیر و اذه ارض محو ایدر و پروانه وجودن جلد صفات
 سیم بله اداست ایدر زبان فصیح جلال اعدیت چون بر سطله بند
 پروانه روح خد مشرق جو برک کاه قمر و بود مقادیر نور جهان صمدیا
 روح اولور و او کنگ کتب و قلم هم لایان و ایدم روح من
 اول جهان بنایند به کدی بر جان حاصل ایدم که هر کز فنا شود
 عشق ایدر جهان با جلالی آجوان داد و بدقت سوسق در جهان غریب با اقامه
 عشق عالم قیام مقادیر و این عالم اهل اولاد معرفت اوج خشم
 معرفت عقلی و معرفت نظری و معرفت شهودی اما معرفت عقلی
 حوام خلق مخصوص و بود معرفت کاف و محدود و مسلک و دست
 و کبر و منکر و فلسفی و طبایعی و دهری و ترکیدر که بود عقله بری بر
 سیکدر و جلد وجود الهی اتفاق کبری و ارد و اختلاف که وارد
 الوهیت صفاتند و در آنده و کلد رنگم حق کاتبی کف حفته
 و لکن سالتهم فی خلق السموات و الارض یقولون انهم و یوت
 رستند و بر که ما تعبدیم لا لکفر بنا الاله و بر نوع معرفت
 حجت و کلد را آنکه که نظر عقلی نور ایمانیه مؤید اولو بنوع
 اخر ایدوب اوامر و نواهی سر و قیام کوسره که تربیت هم روح

انچه ميسر در ناختم بر و مندا له پس معرفت که اساس شمع اوزره اوليه
 فائده بسيج بود در و اما معرفت نظري خواص خلفه مخصوصه و بونيك
 بيان بود که چون تخم روح زمين قالب بسترته قانون شريف اوزره
 طرقت پرورش و بره که اول وجهه تخليه روح ميسر اوله سجده
 ان في سحر اولق مقامه ايريه مثلا روح اصله در زرد الوحي
 کبير اما کچي اندن سبز و درخت و تخم و برک و سکوفه و چکر که
 و زرد الويد اولور و ايد روح و هي ايجي تخم کچي در بدن زمينه
 الخدي ايد و رسي تر خط تربيت اولور سه معرفت افذا ايلک اورا که
 ظاهر کما و باطن کر که مثلا عالم به سادت اورا که اولفقه بيش نشنه
 که کده بي عقل و بري مل و در روح و صفة در پس ايلک که
 و انوار البصوت هم ايلها حکمي ايله قانون شريف پرورشي و بره بود که
 حاصل ايد و در نه که عالم ملک و مملو کنده دار در او جيوه انوار
 عالدين بود در کما ظاهر کما ايل و باطن ايل اورا که ايل و فقه معرفت افذا
 ايد و در عالم ملک هر ذره کما که صفا جدا و نديدن بر صفتک مظهر ايد
 و حق شاکل ايتارنده بر آيت تعبيه در نقاب عجب چهره دن رفيع ايد و با
 جمال ايت حق ايلک نظر کنده جولا ايد و سر و کل شکی له ايت ندل علم واحد
 بر ربه ده ذات پاک حقی و احديت ايل و فهمانک اولور و صفات
 الوهيت غير اليقين مظاهر اولور و در اول مقامه که ديت ايد
 ما نظرت في شئ الا و ربه ايت فقيه ايلها الولد کند و کي بر خلاقه
 جال اگر به حاله مالک اولد و کيسه تسليمه اول و الا عولای معرفت

SPAHO DŽ. FEHIM

JOŠ NEKOLIKO DOKUMENATA O UŽIČKOM ŠEJHU

Poznato je da je Užice sredinom XVIII stoljeća, zajedno sa svojom okolicom, postalo centar, može se reći, jednog pokreta koji je imao socijalno-ekonomski karakter i koji je počeo sve više da poprima političko obilježje. Na njegovu čelu stajao je užički šejh po imenu Muhamed. On se zalagao za pravilno rješavanje izvjesnih imovinsko-pravnih sporova, borio se protiv slabog položaja siromašnog stanovništva, protiv visokih taksa i poreza, te protiv razvrata i zlenastva u Užicu, a svoje je učenje zasnivao, kako sam kaže, samo na islamskim principima. Tako je došao u sukob sa lokalnim, kao i sa višim vlastima.

Svoja stanovišta objašnjavao je pismeno, u vidu otvorenih pisma, poslanica, kao odgovor na akcije organa vlasti. Sukob se sve više zaoštavao i počeo da prelazi u otvoreni pokret, jer je šejh stekao i brojne pristalice. To je trajalo nekoliko godina, i, na kraju, završetak tog bunta imao je vrlo tragičan ishod po šejha i njegove najbliže pristalice.

Do sada je objavljeno nekoliko dokumenata o užičkom šejhu. To su tri pisma, koja je šejh upućivao na razne strane, iz kojih se mogu vidjeti prilike u kojima je živio i radio.

U svom prvom pismu¹ od 2. aprila 1748. godine šejh odgovara beogradskom paši na njegovo pismo kojim mu ovaj naređuje da se pokori fermanu na osnovu koga je imao biti protjeran u Bosnu zato što je, navodno, otkazao poslušnost državnoj vlasti, narušavajući red i poredak. On ističe da upućuje svijet na dobro, a odvraća ga od zla samo na osnovu vjerskih propisa i da za takav svoj rad ne smije biti kažnjen. Samog valiju naziva nasilnikom i imputira mu pljačku raje. U ovom pismu pokazuje odlučnost u borbi koju mu u svom pismu nameće beogradski valija.

U drugom pismu,² koje nije datirano, šejh je opisao napad na Užice i svoj bijeg odatle. Vidi se da je taj napad bio veoma žestok, jer su bile spaljene kuće i šejha i njegovih pristalica, a zapaljena

¹ Omer Mušić, *Poslanica šejha Muhameda Užičanina beogradskom valiji Muhamed-paši*, Prilozi za orijentalnu filologiju i istoriju jugoslovenskih naroda pod turskom vladav-

inom (POF) II, 1951, Sarajevo 1952, str. 185—194.

² Muhamed Hadžijahić, *Hamzeviye u svjetlu poslanica užičkog šejha*, POF III—IV, 1952—53, Sarajevo 1953, str. 215—228.

je i medresa. Šejh i njegovi drugovi bili su prisiljeni da se zatvore u jednu džamiju, odakle im je uspjelo da pobjegnu, pošto je jedan od njegovih pristalica poginuo, a dvojica-trojica su bili ozlijeđeni.

Treće pismo³ nosi datum 30. decembar 1749. godine. Uputio ga je šejh svojim prijateljima, kako on kaže, samo radi obavještanja, a ne radi dobivanja materijalne naknade za otete i popaljene stvari. Ovom prilikom on žestoko napada mnoge poroke u Užicu. Beograd naziva »gradom smutnje, stjecištem nasilnika i pokvarenih ljudi«, a svoje protivnike »priljavom bandom satanske stranke«. Na kraju pisma on izražava nadu da će se stanje nekada popraviti.

Pored ove tri poslanice, objavljena su još dva pisma užičkog šejha.⁴ U jednom od tih pisama, koje je šejh uputio bosanskom valiji Hekim-oğlu Ali-paši, on moli valiju da ispravi nepravdu učinjenu nekim udovicama i siročadi u Užicu. Radilo se o sporu za zemlju nekog Ali-spahije Džaferspahića iz sela Godomlja u rogatičkom kraju. Drugo je pismo uputio šejh Isa efendija iz Bruse užičkom šejhu. Iz ovoga se pisma vidi da se šejh već bio počeo miješati u rad vlasti. Isa efendija upućuje šejha da radi na vjerskom uzdizanju naroda, da izbjegava gozbe silnika, zelenaša i pokvarenih ljudi, a da ne bude u neprijateljstvu sa kadijama i valijama.

Sada smo u prilici da objavimo još četiri dokumenta o šejhu Muhamedu iz Užica. To su fermani upućeni beogradskom valiji Halil-paši, bosanskom valiji, užičkom kadiji i valiji u Rumeliji. Svi oni, uglavnom, sadrže u sebi jednu stvar, a to je da se šejh, njegova dva nalazi se u Arhivi Predsjedništva vlade u Istanbulu (Başbakanlik arşivi — BBA) u Mühime defterleri (MÜD) No 154. Ja sam se, međutim, služio fotokopijama tih dokumenata koje su vlasništvo Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine (ANU BiH).⁵

1.

Ferman beogradskom muhafizu Halil-paši, beogradskom muli, kadijama kadiluka Užice, Sokol i Požega, naibima i ajanima,

Prva dekada šabana 1162 (17—26. VII 1749).

Original: BBA, MÜD No 154; fotokopija ANU BH, tur. dok. 155.

Beogradskom muhafizu, Šerif Halil-paši, beogradskom muli, kadijama kadiluka Užice, Sokol i Požega, naibima, ajanima i stanovništvu, naređuje se sljedeće:

Ranije su u nekoliko mahova izdavane moje uzvišene zapovijesti o tome da se razbije grupa onih koji nose klicu smutnje, a koji stanuju u Užicu, a to su sinovi, zet i drugi saradnici šejh Muhameda, poznatog šejha Užica, koji od izvjesnog vremena u vidu pobožnosti i pravič-

³ Omer Mušić, *Treća poslanica šejha Muhameda iz Užica*, POF VIII—IX, 1958—9, Sarajevo 1960, str. 193—202.

⁴ Omer Mušić, *Još dva pisma iz korespondencije užičkog šejha Mu-*

hameda, POF XII—XIII, 1962—63, Sarajevo 1965, str. 249—254.

⁵ Ove dokumente je snimio u carigradskom arhivu dr Avdo Sućeska i ustupio mi fotokopije, na čemu se zahvaljujem.

nosti lukavo čini razne vrste nedjela i pravi smutnju i koji se, tražeći pomoć od obrukanih i nevaspitanih koji se uz njega okupljaju, udaljuje od nauke i (pokazuje) tvrdoglavost. Ali, ovo se nije moglo izvršiti.

Na osnovu časne zapovijesti, koja je ovaj put ponovo izdata i upravljena tebi, spomenuti vezire, da se otkloni i uništi zlo i šteta spomenutog odmetnika, određeni su zaimi i timarnici smederevskog sandžaka, koji se nalaze na službama u zgradama beogradske tvrđave, pod zapovjedništvom tvog éehaje Sulejmana — neka mu se poveća čast — te su oni udaljenost od 40 sati tajno prešli i ušli u spomenutu varoš. Kada su za to saznali sljedbenici, na čijem se čelu nalazi spomenuti šejh, svi su pobjegli. Samo šejh, njegova dva sina i zet, pošto su našli zatvorena vrata tvrđave, nisu u nju mogli ući. Zatvorili su se u jednu džamiju u varoši⁶ i počeli se boriti i tući. Konačno, kada je došla noć, on (šejh) je sa svojim sinovima i zetom pobjegao u Bosnu.

Pošto je potrebno osloboditi zemlju i stanovništvo od nevolje, ako se ubuduće pojavi, bilo spomenuti šejh, bilo njegovi sinovi ili zet u navedenoj kasabi i kao i ranije se nastane (u njoj) i usude se praviti smutnju i bunt, što je njihov stari običaj, opomeni sve stanovništvo kadiluka Užice, Sokol i Požega da ih bez odlaganja uhvate i pošalju okovane tebi, spomenuti vezire. Ako bi bilo postupaka suprotnih ovim opomenama i pored toga što se (stanovništvo) međusobno poveže jemstvom, neka se za državnu blagajnu razreže kontribucija od 25.500 groša na stanovnike užičkog kadiluka i po 20.000 groša na stanovnike kadiluka Sokol i Požega. Spomenuti vezir je ovog puta obavijestio moju sretnu Portu da ste vi, beogradska kadija i spomenute kadije i naibi izdali šerijatske hudžete (o tome) i poslali dva hudžeta, tri arza i jedan defter mahala, a sve je to zabilježeno u glavnom računovodstvu. Ako bi se ubuduće pojavili postupci suprotni upozorenjima, neka se obavijeste ajani i stanovništvo spomenutih kadiluka da odmah nametnu spomenutu kontribuciju i da se to konstatuje u sudskim sidžilima.

Pošto je Muhamed, moj bašdefterdar, neka mu se uveća sjaj, poslao ilam da se sa moje sretne Porte napiše carska zapovijest, izdat je ovaj uzvišeni ferman o tome da se postupi na opisani način.

2.

Ferman bosanskom valiji, bosanskom muli i janjičarskom zabitu. Prva dekada šabana 1162 (17—26. VII 1749).

Original: BBA, MÜD No 154; fotokopija ANU BH, tur. dok. 157 i 158.

⁶ Hadžijahić (isto, 218) za ovu džamiju pretpostavlja da je identična sa »šejhovou džamijom«, prozva-

nom tako upravo po užičkom šejhu. Ova je džamija porušena 1862. godine.

Prijevod

Veziru bosanskom valiji, bosanskom muli i janjičarskom zabitu, neka mu se uveća trud, naređuje se sljedeće:

Ohole ličnosti čija su imena Muhamed, poznati šejh Užica, njegova dva sina i zet Salih, koji zavode stanovništvo, prave smetnju u zemlji i pokazuju neposlušnost i nepokornost pretpostavljenim i tako slijede put bunta i tvrdoglavosti, od izvjesnog vremena u Užicu i okolini ne daju mira (uznemiravaju Užice i okolinu). Tamo oni stalno remete red i mir, bune i zavode stanovništvo, a uz to neprestano šire neslogu i podižu bunu. Ranije je moja sretna Porta u nekoliko navrata obavještavana da ovi odmetnici svojim nasiljem i smutnjom prave rascjep, da čine nered u upravi beogradskih muhafiza i narušavaju bezbjednost, pa je traženo da se ovakvi njihovi prestupi likvidiraju. Ali kako spomenutog, koji je njihov vođa, javno zovu šejhom, i pošto se smatralo da je on u stanju primiti savjete, njihovo likvidiranje je odloženo. Pošto se smatralo da će oni ostati pokorni zbog ljubaznih opomena, ili da će pokazati poslušnost zbog oštih prijetnji i prijekora, njegovi sinovi i zet su najprije bili upozoravani savjetima i opomenama, a onda prijetnjama i prijekorima, jer je postojala nada da će se oni do sada popraviti i pokajati.

Ali, kako je u prirodi spomenutih ukorijenjeno i urođeno da prave prestupe, greške i loša djela, odbili su moje carske savjete koji su se manifestovali. Sasvim je jasno i očito da su se, dan po dan, njihov bunt i njihovi prestupi uvećavali i da su javno iznova činili smutnju i pokazivali nepokornost. Zato je krajnje vrijeme da se oni likvidiraju, pa ih je potrebno uhvatiti i odrediti im kazne i tako spasiti i osigurati zemlju i stanovništvo od zla i njihova lukavstva i od njihove tiranije i napada.

Na osnovu mog uzvišenog fermana koji je ranije izdat o tome pismeno beogradskom veziru, Šerif Halil-paši, neka mu uzvišeni Bog uveća slavu, ovaj je odredio ljude da ga (šejha) uhvate. Ali, pokazana je neposlušnost prema mojoj časnoj zapovijedi, jer se on zatvorio u jednu kamenu džamiju u blizini svoje kuće i bez ustručavanja započeo bitku. Pošto je tukući se jedan dan i jednu noć, pokazao nepokornost, druge noći je pobjegao u brdo koje se nalazi u blizini, a zatim su on, jedan njegov sin i zet prešli bosansku granicu i tamo pobjegli. O tome je ovog puta pisao i obavijestio moju sretnu Portu spomenuti vezir.

A tebi, imenovani vezire, uputio je prepis časne, uvažene zapovijesti, izdane na opisani način o spomenutim odmetnicima i jedan ilam. Pošto ti je objasnio i opisao stanje stvari i obavijestio da spomenuti buntovnik i odmetnik nanosi štetu stanovništvu i zemlji i da se trudi da napravi smutnju i zbog toga što se jasno očituju njihova nedjela, potrebno je očistiti zemlju (od njih). Sada se vidi, na osnovu obavještenja, da su spomenuti ušli u tvoj ejalet i tamo se sklonili, pa se od tebe traži da ih uhvatiš i likvidiraš. Treba poduzeti sve da se izvrše kazne koje su oni zaslužili. O tome je ovog puta, naročito i ponovo izdata i poslana moja časna zapovijest.

Prema tome, zato što mir i red, spokojstvo i sigurnost zemlje i stanovništva zavise od likvidacije spomenutih odmetnika, krajnje je vrijeme da oni budu ubijeni i uklonjeni. Ti si upoznat da se od tebe traži da spomenute uhvatiš i odrediš im kazne, a njihove odsječene glave na moju sretnu Portu pošalješ, pošto se oni sada nalaze u tvom ejaletu. Zato postavi ljude na sve strane da hvataju spomenute odmetnike i da ih traže i noću i danju, javno i tajno. Pretražujući sumnjiva mjesta, treba ih uhvatiti, pa im odrediti zaslužene kazne, a njihove odsječene glave neka se pošalju na moju sretnu Portu. Na taj je način moguće izvršiti obaveze i dužnosti. Treba se paziti, što je moguće više, da se ne postupi suprotno (ovoj naredbi). U tom smislu je napisan uzvišeni ferman.

3.

Prva dekada ša'bāna 1162 (17—26. VII 1749).

Ferman užičkom kadiji, serdaru užičkog kadiluka, zatim agama i alemdarima spomenutog kadiluka, vilajetskim ajanima i uglednim ljudima.

Original: BBA, MÜD No 154; fotokopija ANU BH, tur. dok. 154 i 155.

Prijevod

Kadiji u užičkom kadiluku, serdaru spomenutog kadiluka, agama i alemdarima koji se nalaze u spomenutom kadiluku, vilajetskim ajanima i uglednim ljudima, naređuje se sljedeće:

Proste osobe koje nemaju nikakve veze sa odabranim i rasnim korpusom, a koje su pristalice i pomoćnici buntovnika Muhameda, poznatog šejha Užica, njegova dva sina i zeta mu Saliha, uvlače se na neki način u red janjičara. Da bi se poboljšalo stanje stanovništva i zemlja očistila od odmetnika koji čine smutnju i razbojstva, a čija su imena Arnaut Hasan i brat mu Ahmed, Saltaoğlu Sulejman, Bebe Mustafa, Kujundžija Ibrahim, Salčevi Salih, Tašlidžali Hasan i Malopara Osman iz 50. džemaata, zatim Malo Ismail, Zile Mustafa i Vranjeli Ibrahim iz 39. buljuka, Kotober⁷ Osman iz 8. buljuka, Mum-džija Mustafa iz 14. džemaata i Zejtundži Hasan i brat mu Omer iz 57. buljuka, bilo je potrebno da se kazne. Ali, upravo kada je trebalo da im se odrede zaslužne kazne zbog prestupa, koji su šerijatskim putem utvrđeni protiv njih, tada su spomenuti šejh i navedeni odmetnici pobjegli, pa zato treba sve kuće u kojima oni stanuju srušiti. Zato je naređeno: ako se ubuduće pojavi neki od spomenutih odmetnika, a bude prikrivan da ne bi bio uhvaćen i kazna mu određena, stanovništvo kadiluka će biti vezano kontribucijom od 25.500 groša

⁷ U tekstu stoji ktwbr, pa se može čitati i drugačije:

i red zaveden. Ali se pod tim izgovorom, suprotno šerijatu, ne smije niko uznemiravati ni terorisati. Zbog toga je izdata ova moja časna zapovijest i poslana po.....

Dakle, kad ona stigne, na osnovu te moje zapovijesti koja je izdata, neka se sruše sve kuće buntovnika i pomoćnika šejha Muhameda, njegova dva sina i zeta, koji su pobjegli i nestali, a to su Arnaut Hasan i brat mu Ahmed, Salta-oğlu Sulejman, Bebe Mustafa, Kujundžija Ibrahim, Salčevi Salih, Tašlidžali Hasan i Malopara Osman iz 50. džemaata, zatim Malo Ismail, Zile Mustafa i Vranjeli Ibrahim iz 39. buljuka, Kotober⁷ Osman iz 8. buljuka, Mumdzija Mustafa iz 14. džemaata i Zejtundži Hasan i brat mu Omer iz 57. buljuka.

Ako bi oni ubuduće bili uhvaćeni, neka im se odrede zaslužene kazne. Ako bi neko prikrivao bilo koga od njih kada bi se pojavio u spomenutom kadiluku, neka se na stanovništvo kadiluka propiše kontribucija od 25.500 groša za državnu blagajnu. Pod ovim izgovorom i protivno šerijatu ne smije se niko uznemirivati niti terorisati.

Napisana je ova časna zapovijest da se postupi na opisani način na osnovu ovjerenog pisma janjičarskog age Hasan-age koji je ovaj poslao na Visoku portu.

4.

Ferman rumelijskom valiji.

Prva dekada ramazana 1162 (15—24. VIII 1749).

Original: BBA, MÜD No 154; fotokopija ANU BH, tur. dok. 158.

Prijevod

Rumelijskom valiji se naređuje sljedeće:

Buntovnici Muhamed, poznati šejh Užica, njegova dva sina i zet mu Salih od nekog vremena u Užicu i okolini bune stanovništvo, prave smutnju u zemlji, pokazuju neposlušnost i nepokornost pretpostavljenim i tako slijede put bunta i tvrdoglavosti. Moja je Porta ranije, u nekoliko navrata, obavještavana o tome da oni narušavaju poredak, ruše zemlju, a naročito da slabe vlast beogradskih muhafiza, narušavaju disciplinu i miješaju se u njihovu politiku. Iako se nije odustalo od toga da se traži da se prestane sa napadima, nije primijećen nikakav znak popravka u njihovim postupcima. Kako spomenutog šejha javno zovu šejhom, kao poštena čovjeka i pošto se smatralo da je on u stanju primiti savjete, izdavane su i slate moje časne zapovijesti, najprije u vidu ljubaznosti i podsticanja, a poslije u vidu opomena i prijetnji, koje su sadržavale savjete da se oni vrate na put salaha (popravka), poslušnosti i pokornosti. Iako se nastojalo da se oni poprave, oni nisu primili moje carske savjete pošto im je urođeno da čine nedjela, magije i da donose nesreću. Dan po dan, ovakvo njihovo djelovanje se uvećavalo, a njihov bunt i nedjela su

bili sve očitiji. Kako su se oni trudili i nastojali više nego ranije da zavade stanovništvo i prave smutnju, bilo je krajnje vrijeme da se njih četvorica uhvate i da im se odrede zaslužene kazne. Zato je beogradski muhafiz, moj vezir Šerif Halil paša, neka mu uzvišeni Bog uveća sjaj, na osnovu moje časne zapovijesti koja je tim povodom izdata, odredio ljude da ih uhvate. Ali, pokazana je neposlušnost prema mojoj časnoj zapovijesti. Spomenuti vezir je ranije obavijestio moju Portu da su se oni nakon bitke koja je trajala jedan dan i jednu noć usudili pobjeći u Bosnu. Zato je izdata i poslana moja časna zapovijest, upravljena bosanskom valiji da pronade u bosanskom ejaletu spomenute odmetnike i na svaki način ih uhvati i odredi im zaslužne kazne. Sada spomenuti vezir u svom pismu koji je ovog puta poslao (javlja) da je spomenuti šejh stigao u Sarajevo prije njega. Osim toga što ga niko nije pratio tokom njegova boravka, kada je (šejh) saznao da su nasljednici janjičara, ranije ubijenih na pravdi Boga u Užicu, podnijeli tužbu, odatle je pobjegao. Spomenuti vezir i bosanski kadija javili su da su ih obavijestili oni koji su ga vidjeli na putu, da se uputio prema kasabi Mat⁸ u Rumelijskom ejaletu. Kako je novopazarski kadija još jednim ilamom javio da su zet i sinovi spomenutog šejha otišli iz Novog pazara i uputili se u Rumeliju, na osnovu pisma i spomenute obavijesti (vidi se) da su spomenuti odmetnici ušli u Rumelijski ejalet.

Ti, spomenuti vezire, pošto je Rumelijski ejalet pod tvojom upravom, uhvati spomenute odmetnike na bilo koji način, odredi im kazne, a njihove odsječene glave na moju sretnu Portu pošalji. Tim povodom je izdata i poslana ova moja zapovijest.

S obzirom na to da je poznato da se ovi odmetnici nalaze u tvom ejaletu, a kako si ti upoznat da se od tebe traže njihove odsječene glave, u tome ne smiješ pokazati ni trunke labavosti, nemara, popustljivosti niti slabosti. Treba da postaviš ljude na sve strane da traže ove odmetnike po tvom ejaletu i danju i noću, tajno i javno. Pretražujući sumnjiva mjesta, na bilo koji način treba ih uhvatiti i odrediti im zaslužne kazne. Treba uložiti maksimalan trud da se izvrši obaveza i da se njihove odsječene glave pošalju na moju sretnu Portu. Budite krajnje oprezni da se ne postupi suprotno. U tom smislu je izdat uzvišeni ferman.

*
* *
*

Osnovno pitanje na koje ovi fermani daju odgovor jeste kada se dogodio vojni napad na Užice o kojem govori druga šejhova risala, a koji predstavlja prelomni događaj u cijelom ovom toku stvari. Pretpostavka koju iznosi Hadžijahić⁹ da se napad dogodio početkom jula 1748. godine ne može biti ispravna. Naime, kako je ferman upu-

⁸ Mat je bio kadiluk u Albaniji zapadno od debarskog sandžaka. Sastojao se od 32 sela. Graničio je sa istoka debarskim kadilukom, sa sjevera kadilukom Mirdite u skadar-

skom vilajetu, na zapadu kadilucima Akče hisar i Tirana i na jugu sandžakom Elbasan (Š. Sami, Kamusul-alam, sv. VI, str. 4109).

⁹ Isto, 217.

ćen beogradskom muhafizu Halil-paši, koji govori o tome da je napad izvršen i da je šejh pobjegao iz Užica, datiran jula 1749. godine, a uzimajući u obzir vrijeme potrebno za komuniciranje između naših krajeva i Istanbula, može se zaključiti da je napad izvršen najvjerojatnije u kasno proljeće 1749. godine. Osim toga, da se napad odigrao 1748. godine, postavlja se pitanje gdje je šejh onda bio sljedećih godinu i po dana, tj. do kraja 1749. kada je pisao svoju treću risalu. Sigurno je da su vlasti dale šejhu izvjestan rok da se povuče od svog buntovnog rada, kako je to pretpostavio i Mušić,¹⁰ a to se vidi u fermanima upućenim bosanskom i rumelijskom valiji u kojima se kaže da je šejh najprije upozoravan savjetima i blagim opomenama, a zatim i prijetnjama, jer je postojala nada da će se popraviti, pa je zbog toga, kako se vidi u navedenim fermanima, bila odgođena i šejhova likvidacija. Ali, šejh je ostao uporan, pa su se prijetnje napadom na kraju i obistinile.

Kada su vlasti saznale da je šejh uspio pobjeći iz Užica, odmah su fermanima raspisane potjernice, i to najprije beogradskom muhafizu Halil-paši, što je sasvim logično, jer je njemu pripadao užički kraj. Pošto se znalo da je prebjegao u Bosnu, istovremeno je upućen ferman i bosanskom sandžakbegu. Tek na trećem mjestu je obaviješten i užički kadija, jer se pretpostavljalo da se šejh više neće usuditi vratiti u Užice. Na kraju je poslana obavijest i rumelijskom valiji, jer se vjerovalo da je šejh tamo pobjegao a neki su izjavili da su ga vidjeli kako se uputio u kasabu Mat u Rumelijskom ejaletu.

Jedan od razloga zbog kojih je šejh uspio pobjeći iz Užica je taj što se i nešto vojske stavilo na njegovu stranu. Naime, u fermanima se na nekoliko mjesta kaže »da je pokazana neposlušnost prema uzvišenoj zapovijesti« nakon što je bilo naređeno da se šejh uhvati. Zašto je on odabrao da pobjegne u Bosnu i da dođe u Sarajevo inkognito? Sigurno zato što je tamo imao prijatelje, pa se nadao da će naći nekog načina da se spasi od bosanskog paše. Ali, njegova nadanja se nisu ostvarila, pa je sve vrijeme od odlaska iz Užica do pogibije proveo u bjekstvu. Iz toga proizlazi da je on drugu i treću poslanicu pisao iz nepoznatog mjesta.

Neosporno je da su šejhovo djelovanje i njegov pokret imali utjecaja i u drugim krajevima. Već je u ranijim radovima rečeno da su događaji u Užicu mogli imati utjecaja i na slične buntovne događaje u to vrijeme u Sarajevu¹¹ i u Tuzli.¹² Međutim, šejh je imao pristalica i u drugim krajevima o čemu nam daju podatke ova četiri fermana. Brojne pristalice morao je imati u kadilucima Užice, Sokol i Požega, gdje je bila raspisana kontribucija. Osim toga, ovdje se navode imena nekih šejhovih pristalica među kojima i Tašlidžali (iz Tašlidže, odnosno Pljevalja) Hasan i Vranjeli (iz Vranja) Ibrahim. Već je spomenuto da je šejh iz Užica pobjegao u Sarajevo baš zato što je tamo imao prijatelje. Ovome ide u prilog, i to što Bašeskija u svom

¹⁰ POF VIII—IX, 194.

¹² POF III—IV, 218—219.

¹¹ POF, II, 185.

»Ljetopisu« spominje da je 1175 (1761) godine u Sarajevu umro neki Ospičević Fišeković, kujundžija, murid užičkog šejha.¹³

Užički šejh Muhamed je kroz svoj rad uočio neke nepravilnosti kod viših slojeva, a naročito kod užičkog muftije i kadije na koje se tužio, kao i kod još nekih ljudi u Beogradu sa muhafizom na čelu, pa se počeo miješati u stvari organa vlasti. Nije, dakle, riječ ni o kakvom heretičkom učenju šejhovom. Kako je on bio vrlo uporan i odvažan, jer je najpogrdnijim uvredama obasipao beogradskog muhafiza, pa čak o tome obavještavao i širu javnost (Beograd, Edirna, Istambul, Meka i Medina), a uz to i povodio svijet za sobom, tragičan kraj za njega i njegov pokret je bio neminovan. Poslije napada na Užice, odakle mu je pošlo za rukom da se izvuče, uspio je još da se održi oko godinu dana koje je proveo u bjekstvu. U tome je uspio zahvaljujući činjenici da se mogao skrivati kod svojih prijatelja. Ali, izgleda već je 1750. godine ubijen u selu Balotići,¹⁴ dva sata udaljenom od Rožaja, odakle mu je tijelo preneseno u Rožaj.

¹³ Mula Mustafa Ševki Bašeski-ja, *Ljetopis (1746—1804)*, prevod s turskog, uvod i komentar Mehmed Mujezinović, Sarajevo 1968, str. 69.

¹⁴ POF II, 186.

FERMAN BEOGRADSKOM MUHAFIGU HALIL-PAŠI

بلغراد محافظی وزیر شریف خلیل باشا به و بلغراد منلا سینه و اوزبچه
و صقول و بوژغه حق قضایرینک قضاة و نوابنه و اعیان و اهلیرینه حکم که
اوزبچه قصبه سی ساکنرندن براز مدتن برو صورت زهد و صلاحه ارتکاب
انواع مکاره و فساد و یاننه تحزب و افساد این ارازل و اجلانه اعتضاد ایله
علم و سائر همدست تعاون اولد بغی خمیر مایه فساد اولئرک جمعیتلری تفریق
اولئق باینده مقدمه بالدفعات لوا مر علیه م صادر اولمشیکن انقاد و اجراسی قابل
اولماخله بودغه باغی مزبورک دفع و امحای شر و مضرتی ایچون سنکه وزیر
مشار الیه سن سکا خطا بتکرار شرفریز صدور اولان امر شریف جها مطلع موجب
بلغراد قلعه سی ابنیه سی خدمتانه مامورگ موجود بولنان سمندر سنجانک زما
و ارباب نیما رینی کتدالک سلیمان زید مجد نلک محیثنه تعیین و باغی مزبورک
اخذ ایچون ارسال و قرق ساعت مقداری مساعفه بی الغار و جهله طی و قطع
و قصبه مذکوره به دخول صد دنده شیخ مزبورک باشند اولان هوادار لری
کیفیتنده خبردار اولدقلرنده جمله سی فرار ایدوب انحق باغی مرقوم و ایکی
نفر اوغللری ایله دامادی قلعه قیو سی منسد بولنهقدن ناشی درون قلعه به
دخول ایده میوب واروشده برجامه تحصن و محاربه و مقاتله تهدی و بالاخره
کیجه وقتند بو سنه جاننه اوغللری و دامادی ایله فرار ایدوب شر و شور لرندن
مسلکت و اهالی و رعیت ره یاب اولخله فیما بعد کرک شیخ مزبور و کرک اوغلا
و دامادی ینه قصبه مرقومه به کلوب کها فی الاول اقامت و عادت دیرینه لری
اولان بغی و فساد جسارت ایتلک احتماللری اولور ایسه بلا تا غیر اخذ
و سنکه وزیر مشار الیه سن طر فکله قید و بند ایله تسلیم ایلمکه اوزبچه و صقول
و بوژغه حق قضایرینک اهلیرلی علی العموم تعهد و بربر لینه تکفل ایلد کلدن
غیری تعهد لرینه خلافه حرکتلری ظهور ایدرایسه جانب میر یچون اوزبچه
قضا سنک اهلایسی یکر می بش بیلک بشبور غروش و صقول و بوژغه حق

قضاالرينك اهايلرى دخی يكر مشربيك غروش نذرہ قطع اولند قلمين مشعر
سزكه بلغراد قاضيسى مولانا و ذكر اولنان قضاالرك قاضى و انايلرى مومى
اليهم سز عجب شرعية و يركلري كرى وزير مشار اليه بود فعه در سحانه اعلام
و ايكي قطعه محبت و اوج قطعه عرض و بر قطعه اهالى محلات دفتري ارسال
و جمله سى باشى محاسبه يه قيد اولنوب فيما بعد تعهد لرينك خلاصى ظهور ايد ر
ايسه نذر لرينك در عقب تحصيل اولنه دخی قضااء مزبور لرك اعيان و اهايلرينه
اعلان و اشاعت و محاكمه سجلاتنه ثبت و قيد اولنوب ايچون ديوان هايونم
طرفدن امر شريفم تحريرى بابتده بالفعل باشى دفتر دارم اولان مجد دام علوه
اعلام ابتملكه وجه مشروح اوزره عمل اولنوب بابتده فرمان عاليشان صادر اولمشدر

فی اوائل شی سنه ۱۱۶۳

FERMAN BOSANSKOM VALIJI

بو سنه واليسى وزيره و بو سنه ملا سنه و يکچرى ضابطى زید مجدیه
حکم که

برمدتن برو اوزيجه و حواليسنده اضلال عباد و امساد بلاد و اولوالامر
عدم اطاعت و انقياد ايله سالک طريقه دخی و عيار اولان اوزيجه شيعى ديمکله
معروف مجد و ايكي اوغللى و دامانى صالح نام خود بين خودند انر کندو حاللرنده
اوليوب اولحو اليرک رحمت و نظامتى دائما اخلاص و اهايلرينى تحريک و اضلال
برله پيوسته نائره شقاق و شقاوتى اشغال ايدوب غائله تسلط و مفسدلى
اشقيانک فرجه بولميرنه و بلغراد محافظلى تشوش امر حکومت و توهينى
مواد حفظ و حراستلرينه باعث اولدغى کره بعد اخرى مقدم بالذفات در

دولتدار ملوکانه اعلام وانها و شرار و تسلط لرینک انطفا سی استرحام
 واستدعا و انمشیدی انحق رئیسری اولان شیخ مزبور ظاهر حالده اهل
 عرض زینده شیخ نامه میده موسوم و قبول نهج و پند استعداد و لیاقتی
 منظر و موهوم اولحق حسبیلہ اعدام و ازاله لری مانده تاخیر و تسویف
 قلوب صورت نوازش و تنبیهده بلکه دائره اطاعت نارجم و یا خود
 شاید توبیح و تفریعدن خشوع ایدر لر ملاحظه سیه کند و سندن اولاد
 و داماد لرینک گاه ضایع و تنبیهات ایله سائقه اعتبار لری تشنیق و گاه
 توبیح و تفریح ایله تعیق اولنه رق و قته دک استصلاح و استغفار لری
 مامول اولنور ایدی انحق مزبور لرک مایه فطرتی خبت و رناید و قبح
 و فضاحت اولنه مفسطور و معبول اولمقدن ناشی ظهور ایدن نهیبعت
 خسروانه می قطعاً اصغالیتمیوب یوما فیوما بغی و حبائتری مزاد و علنا
 ارتکاب اعدام و ازاله لری رتباً و جوبه رسیده اولخله در دینک دخی اخذ
 و ترتیب جزای سزار یله بلاد و عباد شر و مکرندن و تغلب و استیلا دن
 تخلیص و تأمین اولنق باینده حالا بلغراد محافظی وزیرم شریف خلیل
 باشا ارام الله تعالی اجله لیه خطابا بوندن اقدام شرفبخش صدور
 اولان فرمان عالیشانم موجبینجه وزیر مشارالیه طر فندن اخذینه ادملر
 تعیین اولند قده امر شریفیه عدم اطاعت و خانه سی فربنده بر کار گیر جامه
 تحصن ایله بی محابا جنکه مباشرت ویر کون بر کیجه محاربه و مقاتله ایله
 شر و مفسدت ایلد کندن صکره لیه ثانیه ده اتمه لنده اولان
 کوهستانه فرار ویر نفر اولی و دامادی مرقوم ایله یوسنه حدودنه دخول
 و فرار ایلد کلرین بود فعه وزیر مشارالیه در سعادتیه تحریر و اشعار و بروج
 معرر اشقیای مرقومه حقلرنده مهابات بخش صدور اولان امر شریفیک
 صورتی ایله بلغراد قاضیسی مولانا زیدت فضائله نک بر قطعه اعلامی

سنگه وزیر مشارایه سن طرفه تسیر و کیفیتی اتهام و تحریر ایلدیکن انها
 و اخبار اینکله مزبور لر طایغی و باغی مهتر عباد و بلاد و ساعی بالفساد اولوب وجود
 خباثت نمودلرندن وری ارضنک تظہیری قصایای متعمده دن اولوب الحاح هذه
 اعلام و اخبار اولندوغنه کوره اشقیای مرقومه سنک تحت ایاالکله دخول و النجا
 ایلملری حسبیلہ مزبور لرک اخذ و اعداملری سندن مطلوب هایونم المغلہ مزبورون
 البته وابته الہ کتوریلوب جزای مایبقلری اجرا اولمنسنه تعید تام ایلمک بایندہ بودنه
 خاصہ و مجدداً فرمان هایونم شرفبخشی مہدور اولخین اشبو امر شریفم اصدار و
 ایله ارسال اولمشدر ایصدی بلاد و عبادک اسایش و نظام و امنیت
 وادامی اشقیای مرقومہ ناک ازالہ و اعداملرینہ منوط اولمقدن ناشی و اعداملری
 رتبہ و حوبہ منتهی اولوب و مزبور لر حالا سنک داخل ایاالتکده بولملری حسبیلہ
 بای حال اخذ و جزالری ترتیبی ایله سر مقطوعلرینک در سعادتہ کلمسین
 سندن خاصہ مطلوب هایونم ایدوکی معلومک اولدقدہ اشقیای مرقومای
 طرف مکدن طرف طرف ادملر تعیینی ایله لیل و نهارا سرا و جہارا تفتیش و
 تفحص و مظنہ اولان محللرہ تفقد و تجسس ایله علی ای حال اخذ و جزای سزای
 ترتیب و سر مقطوعلرین در سعادتہ تسبیر ایله ادای و ظایف خدمت و عبودیتہ
 مشرف مقدرت و خلافتدن غایۃ الغایہ احتراز و معانیت اولنق بایندہ فرمان
 عالیشان یازیلمشدر

فی اوائل ش سنہ ۱۱۶۲

FERMAN UZIČKOM KADIJI

اوژیجه قاضینه و قضاء مزبور سردارینه و قضاء مزبوره اولان احوات
و علمداران و اعیان ولایت وایتش ارلرینه حکم که
اوژیجه شیخی دیبلکه معروف شیخ محمد نام مفسد و بدکار و ایکی
نفر اوغللری و دامادی صالح نام شقاوت پیشه لری عونہ و زیاده هوا دارلرین
جد و نسلندن او جاقدہ علاقہ سی اولیان اشخاص فرومایہ بر تقریب ایله
یکچریلک زینہ کیروب فساد و شقاوتہ تہدی ابدن الہنی جماعتک ارنود
حسن و قرنداش احمد و صالت اوغلی سلیمان و بیہ مصطفی و قیومچی ابراہیم
و صاحبوی صالح و طاشلیجہ لی حسن و مالویارہ عثمان و اوتوز طقوز بلوکلک
مالو اسماعیل و زیلہ مصطفی و ورنلی ابراہیم و سکرنجی بلوکلک کتوبر
عثمان و اون دورت جماعتک موچی مصطفی و الی بی بلوکلک زیتونچی
حسن و قرنداش عمر نامون اشقیالرک تطہیر بلاد و ترفیہ عباد ایچون
اوزر لرینہ شرعاً ثابت اولان تہمتلری سببی ایله جرای سزالی ترتیب
اولنق اوزرہ ایکن بو حلولندہ شیخ مزبور ایله اشقیای مزبورون قرار
ایلد کلرندن توطن ایلد کلری خانہ لری بالکلیہ ہدم اولنوب فیما بعد
اشقیای مزبور وندن بر فردی ظہور ایدوب احد و جل سی ترتیب اولنقدن کم
و اخفا اولنور ایسہ اہلی قضایکری بش بیک بشیوز غروش نذر شرعیہ عقد
اولنوب تنظیم بلاد اولنوب بویہانہ ایله خلاف شرح کیمنیہ و مجیدہ ورمیہ
اولنامق فرمانم اولغین اشبو امر شریفم اصدار و ایله ارسال اولنشد
ایسدی و وصولندہ صادر اولان امر شریفم موجبہ فرار و غیبت ابدن شیخ
محمد نام مفسد بدکار و ایکی نفر اوغللری و دامادی صالح نام شقاوت پیشه لری
و عونہ لری مزبور زیتونچی ارنود حسن و قرنداش احمد و صالت اوغلی سلیمان
و بیہ مصطفی و قیومچی ابراہیم و صاحبوی صالح و طاشلیجہ لی حسن و مالویارہ عثمان
و اوتوز طقوز بلوکلک اسماعیل و زیلہ مصطفی و ورنلی ابراہیم و سکرنجی بلوکلک

کتور عثمان واون دورت جماعتک مو مچی مصطفی واللی یدی بلوک زیتونچی
حسن وقرنداشی عمر تامون اشقیالارک توطی ایلد لکری خانه لری بالکلیه هدم اولوب
و فیما بعد اله کتور لیور ایسه جرای سزالری ترتیب و قضاء مزبورده بر فردینک
ظهوری کتم و اخفا اولتور ایسه اهالی قضا دن بی یجون یگر می بشی بیک بشیوز
عروشی نذر عقد اولتوب بو بهانه ایله خلاف شرع بر کسنه به رنجیده و رمیده
ایتدیر میله دیو بالفعل درگاه معلومه یکچریلری اغاسی الحاج حسن اغا دام علوه نک
مهرلو مکتوبی موجب حجه وجه مشروح اوزره عمل اولنق ایجون یازمیشدر

فی لوائل ش (سنه) ۱۲۳ (۱۱)

FERMAN RUMENLIJSKOM VALIJI

روم ایلی والسنه حکم که

بر ازمیدن برو اوثریجه و حوالیسنده اضلال عباد و افساد بلاد
واولوالامره عدم اطاعت و انقیاد ایله سالک طریقه غی و عناد اولان اوزچه
شیخی دیبلکه محروف محمد و ابکی نفر اوغلوی و دامادی صالح نام مفسورک اولجالی
نسلط و استیلاری نظام حال اشقیاء و اختلال و خرابی مملکت و رعایایه باعث و
بادی و تنهیمین باغداد محافظلرینک توهین مبنای امر و حکومت و تشویش
مواد طبط و ربط و سیاستلرینه مودی اولدیغی بوندن اقدام بالدفعات در
مسعادته آنها و دفع غائله استیلا سنی استدعا اولنقدن خالی اولدیغنه بناء
هر چند امارت فلاح ناصیه حالرنده مشهور اولمبوب انحق شیخ مزبور
ظواهر اهل عرض صورتندره شیخ نامیه موسوم و قبول نصیح و پند استعدادی
محتمل و موهوم اولنق حبسیله اول امرده کندولرین سمت صواب انقیاد و طریق

اطاعت و رشاده سوق و تقریب ایچون نوازشی و ترغیب و بعده تویح و ترهیب
سیا قنده نصح و پندی مشتمل او امر شریعه ای اصدار و ارساله امر اصلاحیه
سعی و الحاح اولمشیکی خیانت جبلی و ملعت و شقاوت اهل لری مقتضای سنجه
نهضت حسروانه ای امضا ایتمیوب یوما فیوما ملخترین مزداد و قصاید بغی
و شقاوت لری مستراد و او لکدن زیاده اهزار عباد و امساد بلادده سعی و اجتهاد
ایتلری حسابله اعدام و ازاله لری رتبه و جوبه منطقی اولدیغنه بناء در دینک دخی
اخذ و جزای سزالی ترتیبی باینده صادر اولان امر شریف موجبجه جلا بخواد
محافظی وزیرم شریف خلیل باشا ادام الله تعالی اجلاله طهرندن اخذینه ادملر
تعیین اولندقدن امر شریفه عدم اطاعت و برکون بر کجه معطر به دن حکمه بوسنه طرفه
فرازه جسارت ایلدیگی وزیر مشاور الیه طهرندن بوندن اقدامجه در سعاد ممانها
اولمخله اشقیای مرقومه بوسنه ایالتنده نجسسی و علی ای حال اخذ و جزای
سزالی ترتیب اولمق باینده بوسنه و الیسنه خطا با امر شریف اصدار و ارسال
اولنشدی الحاله هذه وزیر مشاور الیهک بودمعه وارد اولان تحریر اتندن
شیخ مزبور وزیر مشاور الیهک سرای بوسنه ۴ ورودندن مقدم سرای بوسنه
کلوب چند روز اقامت خلا لنده کندویه بر فرد متابعت ایلدیکندن غیر
مقدما او ریچه ده بغیر حق قتل ایلدیگی یکچیرلک وارثلری دعوی مهددنده اولدق
محلومی الدقه اندن دخی فرار و روم ایلی ده واقع ماط قسبه سنه طوغرو عزیت
ایلدیکنی اثنای راهده مشاهده ایدنلر خبر ویردیکنلر وزیر مشاور الیه بوسنه
قاضیسی انها و شیخ مزبور دامادی و اوغللری ایله یکی بازار دن کچوب روم ایلی
کندلکرنی یکی بازار قاضیسی دخی بر قطعه اعلامیه انبا اینکله تحویر و اخبار
مذکوره کوره اشقیای مرقومه روم ایلی ایالتی دروننه کیروب و سنکه وزیر
مشاور الیه سن روم ایلی ایالتی سنکه مفر حکومتک اولمق حسابله اشقیای
مرقومه ای علی ای حال اخذ و جزای سزالی ترتیب الیه سر موقوفه لری در سعادتها

ارسال ایلمک باینده فرمان هایونم صهار اولغین مخصوصا لشوار شریفم
 اصدار و ایله ارسال اولمشدر اشقیای مرقومه حوزه ایالیکده
 اولدقاری معلوم و محقق اولق حسبیه سر مقطوع علی سندن مطلوب معلوکاتم
 ایدیکی معلومک اولدقده بو خصوصه مقدار ذره رخاوت و قههور و اغماض
 و فتوره جواز کوستر میوب طرفکدن طرف طرف ادمر تعیینی ایله اشقیای
 مرقومه بی حوزه ایالتکده لیل و نهارا سرا و چهارا تفتیش و تفحص و مظهر
 اولان معللره تفقد و نجسی اولنارق علی ای حل اخذ و جای سزایی ترتیب
 و اجرا و سر مقطوع علی در سعادتیه تسیر و اسرا ایله ادای وظایف صدمه
 سعی اولنه و خلافتدن بغایت احتراز و اتقا ایلمک باینده فرمان عالیشان
 صهار اولمشدر

فی اوائل ن سنه ۱۱۶۲

Summary

A FEW MORE DOCUMENTS ON ŠAIH OF UŽICE

The present article deals with several, so far unknown documents on Šaiḥ Muhammed of Užice. A short survey of previous documents that mention the Šaiḥ of Užice and his movement, published by O. Mušić and M. Hadžijahić, is given in the first part of the article and they are three *risale* which the Šaiḥ sent to different parts of the country and in which he explained his teachings and opinions. Here, however, four *fermans* from 1749 are published which are actually the warrants of arrest for Šaiḥ Muhammed and his followers. The *fermans* were addressed to the *muhafiz* of Belgrade, *kadi* of Užice, and the *Walis* of Bosnia nad Rumelia, since the Šaiḥ fled first from Užice to Sarajevo, and then from there to the small town of Mat in Rumelia. The question when the military attack on Užice took place, which was the crucial event in the whole series of events in connection with the movement of the Šaiḥ of Užice is likewise answered. Most probably the attack took place in late spring of 1747. Along with that, on the basis of those *fermans*, the influence of the Šaiḥ's movement on the similar movements elsewhere is discussed.

DŽEMAL ĆEHAIĆ

PJESME FEVZIJE MOSTARCA NA TURSKOM JEZIKU

Tokom svoje istorije, jugosloveneski narodi su bili izloženi uticajima različitih kultura — grčko-rimske, bizantijske, germanske i osmanske islamske kulture. Budući da je dominacija i vlast Turaka u našim zemljama trajala dosta dugo, oko pet vijekova (od XV-og do XIX stoljeća), prirodno je da je i uticaj orijentalne osmanske kulture, a posebno književnosti, bio intenzivan i veoma snažan, naročito u Bosni i Hercegovini, a donekle i u Makedoniji, Srbiji, Hrvatskoj i Crnoj Gori. Fenomenalni izraz te islamske kulture i civilizacije su tri orijentalna jezika: arapski, turski i persijski. Svaki od njih imao je i posebnu ulogu u tome. Dok je arapski bio jezik teologije i prava, turski jezik državne uprave i administracije, dotle je persijski bio jezik umjetničke književnosti.

Rezultat takvih društvenih kretanja, prodiranja i prihvatanja orijentalne kulture bio je taj da su mnogi Jugoslaveni, školujući se i obrazujući u Istanbulu i drugim centrima islamskog Istoka, stvarali svoja djela na tri spomenuta jezika. Neki od njih, kao Nergisi iz Sarajeva (um. 1635) i Sabit Užićanin (um. 1712), a spominju se i mnogi drugi, zauzeli su istaknuto mjesto u istoriji turske književnosti.¹

Turska književnost, posebno poezija, bila je pod snažnim uticajem persijske literarne škole u Heratu, koja se odlikovala afinitetom k artizmu, koji je dostigao vrhunac u 15-om stoljeću na dvoru sultana Husayn Baykare (1469—1506) u Heratu, gdje su stvarala dva vodeća pjesnika otomanske poezije — 'Abd al-Rahman Ğami (1414—1492) na persijskom, i Mir Ali Šir Navā'i (1433—1498) na tursko-čagatajskom jeziku.² Duh škole — sufi-misticizam, i tendencija ka alegoričnom izražavanju — sada je potpuno zahvatio osmansku poeziju, kako lirsku, tako i epsko-romantičnu. Ljubavne romanse i njihovi junaci — Medžnun i Lejla, Husrev i Širina³ — izgubili su svoje profano obilježje i postali izraz težnje ka Bogu i sjedinjenja sa njim.

Prirodno je da je i književnost na orijentalnim jezicima u Bosni i drugim našim krajevima slijedila principe orijentalne-arapsko-per-

¹ Vid.: Alessio Bombaci, *Histoire de la Litterature Turque*, Paris, 1968, str. 319—21; V. M. Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1964, str. 463—467.

² Vid.: Alessio Bombaci, isto, str. 118—135.

³ Vid. E. W. Gibb., *A History of Ottoman Poetry*, I. London 1958, str. 3—32.

sijske poetike kad su u pitanju — forma, žanr, ideal života, pa konačno i umjetnički ideal. Poezija, koja je bila religioznog, didaktičkog, gnomskog ili historijskog karaktera, njegovana je sa više interesa nego proza, koja je, uglavnom, bila zastupljena historiografijom. Međutim, umjetničkom prozom pisana su djela hagiografskog, anegdotskog i narativnog karaktera, te dokumenti administracije i putopisi.⁴

Međutim, treba apostrofirati činjenicu da su se pjesnici iz naših krajeva, pored toga što su usvojili principe arapsko-persijske poetike i književnosti, u isto vrijeme napajali izrazom i formama naše narodne poezije, pokazivali više realizma i odražavali dublje lokalni ambijent. Spajajući oboje — orijentalno i naše slavensko, stvorili su poseban žanr u turskoj poeziji. Sabit Užičanin, a prije njega i Derviš paša Bajezidagić (XVI—XVII v.), uspio je više od drugih da našom narodnom poezijom prožme svoje stvaranje i na taj način bogati izraz turske poezije. U njegovim pjesmama susrećemo se često sa izrazima koji su svojstveni jedino bosanskom žargonu turskog jezika. Tu posebnost stila i jezika istakao je i sam Sabit Užičanin u svom stihu:

»Sabite, novom ruhu umjetnosti sad-zasad nema cijene
u Istanbulu, ako na njem nema halepske marke!«⁵

Poezija prve polovine 18-og stoljeća, kada je živio i stvarao Fevzi Mostarac, produžava tokove klasične turske književnosti (1450—1600), mada se sve više i više osjeća tendencija za inspiracijom svakodnevnim životom i lokalnim ambijentom.

Kao i Derviš paša Bajezidagić, Sabit Užičanin i mnogi drugi naši pisci na orijentalnim jezicima, Fevzi je pisao svoja djela na turskom i persijskom jeziku. Naročitu pažnju naših književnih historičara i istraživača orijentalnih književnosti privuklo je njegovo djelo »Bulbulistan«. (Bašta slavuja) na persijskom jeziku.

Safvet beg Bašagić⁶ u svom djelu *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti* i Mehmed Handžić⁷ u djelu *Književni rad Bosansko-hercegovačkih muslimana* daju kratke podatke o životu Fevzije i zadržavaju se samo na njegovom djelu Bulbulistanu, koje smo gore spomenuli. Mnogo više pažnje Fevziji posvetio je Milivoje Malić,⁸ koji je u svom djelu, zapravo doktorskoj disertaciji *Bulbulistan du Shaikh Fewzi du Mostar* (preveo je na francuski Bulbulistan) dao studiju o životu i djelu Fevzije. Pišući o životu Fevzije, Malić donosi i njegova tri kronograma u originalu i prevodu.

Rezultati mojih istraživanja u rukopisnim fondovima Orijentalnog instituta⁹ i Gazi Husrevbegove biblioteke u Sarajevu, te ru-

⁴ Vidi opširno: Alessio Bombacci, isto, str. 37.

⁵ Vid.: Safvet-beg Bašagić, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*, Sarajevo 1912, str. 128, 129.

⁶ S. Bašagić, isto, str. 148—150.

⁷ Mehmed Handžić, *Književni*

rad Bosansko-hercegovačkih muslimana, Sarajevo 1934, str. 64—65.

⁸ Milivoje Malić, *Bulbulistan du Shaikh Fewzi du Mostar*, Paris 1935.

⁹ Vid.: Rukopis, br. 115, 2936, 4322.

kopisnim fondovima Zavičajnog muzeja Hercegovine, Franjevačkog provincijalata i Arhiva Hercegovine u Mostaru¹⁰ pokazala su da se Fevzijino poetsko djelo sastoji od dvadeset pjesama na turskom jeziku. Ma koliko to izgledalo malo, Fevzijine pjesme na turskom, uz Bulbulistan na perjskom jeziku, bacaju više svjetlosti na literarno stvaralaštvo Fevzije i pružaju više podataka o njemu kao pjesniku i piscu.

Imamo vrlo malo podataka o životu ovog pjesnika. Rodio se u Blagaju, nedaleko od Mostara, u blizini izvora rijeke Bune, uz čije obale se širi plodna ravnica. Niže i srednje obrazovanje stekao je u Bosni, a studirao je u Istanbulu. Po završetku studija, živio je u Mostaru, gdje je kao šejh mevlevijske tekije držao ciklus predavanja iz mističkog djela *Mesneviye* Dželaluddin Rumija¹¹ (1207—1273—4). Takve podatke pružaju nam i stihovi pjesnika i Fevzijinog savremenika Kudsija¹² iz Mostara:

»Šta je sa papagajom što sipa napjeve, naime sa Fevzijom?

Da uče persijski jezik slatki — dolazi li mnogo svijeta u sobu starca srebrenog obraza?

Kad kazuje sadržaj i ističe vrijednost (djela), služi li na ponos društvu prijatelja njegovo predavanje?«

Mada se ne zna u kom svojstvu Fevzija je učestvovao u bici pod Banjalukom (1737. god.) kada su Bosanci na čelu sa tadašnjim namjesnikom Hekim-oglu Ali-pašom¹³ izvojevali pobjedu nad Austrijancima, koju je Fevzija zabilježio u svoja tri kronograma na turskom jeziku. Umro je u Mostaru oko 1747. godine.

Literarno djelo Fevzije nije obimno. Kao derviš, a kasnije i šejh mevlevijskog reda, po nekim izvorima i muftija,¹⁴ Fevzija je u svom slobodnom vremenu pisao i bavio se literarnim radom, što je bila tradicija koju je mnogo njegovao ovaj red. Najznačajnije mu je djelo *Bulbulistan*, koji je napisao pod uticajem persijske klasične literature, koja je od začetka turske literature, sve do devetnaestog stoljeća, bila uzorak i model kako u estetsko-formalnom tako i idejnom pogledu piscima i pjesnicima turskog jezičnog područja. Djelo je napisano u stilu *Gulistana* Sadija iz Širaza (1213—1292) i *Baharestana* Abdurrahmana Džamija (1414—1492). To je zbirka moralno poučnih anegdota isprepletena stihovima koji predstavljaju suštinu misli i ideja datih u pričama. Većina anegdota potiče sa Orijenta,

¹⁰ Vid.: Rukopis br. 441, 667—
—R.

¹¹ Dželaluddin Rumi je veliki persijski pjesnik, pisac i mistik. On je poznat kao osnivač derviškog reda Mevlevija. Pogledati opširno u: J. Rypka, *History of Iranian Literature*, Holland 1968, str. 240—242.

¹² Kudsi — pjesnik iz Mostara i savremenik Fevzije. Vid.: S. Bašagić, isto, str. 149; M. Handžić, isto, str. 58.

¹³ Hekim — oglu Ali Paša (1689

—1768) je istaknuti turski namjesnik u Bosni (1736—40) i drugim provincijama Osmanskog carstva na istoku. (Vid.: *Enciklopedija Jugoslavije*, I, Zagreb 1955, str. 67; Adem Handžić, *Bosanski namjesnik Hekim-oglu Ali Paša*, Prilozi za orijentalnu filologiju, V, (1954—55), str. 135—180.

¹⁴ U rukopisu br. 1257/950 koji se nalazi u zbirci Orijentalnog instituta u Sarajevu, na strani 20 umjesto potpisa stoji: Fewzi al-mufti li-Mostar (Fevzi, mostarski muftija).

mada ima izvjestan broj onih koje aludiraju na našu sredinu, na lokalni ambijent. U tom svom djelu Fevzija je slijedio moralno-didaktičku tendenciju koja se provlači kroz sve anegdote, koje su ne samo poučnog nego vrlo često i zabavnog karaktera.

Njegovo poetsko djelo na turskom jeziku, koje nas ovdje interesuje, sastoji se od dvadeset pjesama: tri kronograma,¹⁵ četiri gazela,¹⁶ jedne šarkije,¹⁷ elegije povodom smrti šejh Jusufa iz Mostara (um. 1707. god.), pjesme-munadžata¹⁸ i deset ilahija.¹⁹ One su izraz subjektivnih osjećanja pjesnika i odraz tendencija u turskoj literaturi prve polovine osamnaestog stoljeća, kada je literatura tražila inspiraciju u vlastitom krugu, lokalnom ambijentu, u samoj narodnoj prošlosti i tradiciji.

Naime, Fevzija je, kao i njegov savremenik i istaknuti turski pjesnik Nedim (um. 1730), težio originalnom izrazu, pokušavao da poeziji da lokalnu boju, praktičan karakter, da je vrati životu. Ali i pored toga, poput istaknutih turskih pjesnika Bakija (um. 1600), Nef'ija (um. 1635), Nabija (um. 1712) i Sabita Užičanina,²⁰ Fevzija je ostao pod uticajem i u granicama neopersijske škole, kad su u pitanju poetske forme, žanr i leksika. Svoju ljubav i naklonost prema klasiци i klasičarima izrazio je svojim odnosom prema poeziji velikog turskog pjesnika klasične epohe Bakija:

»Bakijeva kolekcija pjesama je puna čistih dragulja,
Srce učenoga je more, a grudi su mu lađa!«

Ta tendencija došla je do izražaja u njegovim gazelima, u kojima Fevzija pjeva o ljubavi, vinu i radostima života koje on pruža:

»Dolazi prvosveštenik, hajde da ustanemo na noge!« i
»Srce zavoli uz hiljadu strasti jednu ljepoticu moj sultanu!«

Neki njegovi gazeli prožeti su refleksijama i unutrašnjim dijalogom pjesnika:

¹⁵ Kronogram — stih u kome majuskulom istaknuta slova označavaju brojeve. Zbir slova izražen u brojevima kazuje godinu događaja na koji se taj stih odnosi. (Vid. Enzyklopaedie des Islam, IV, S—Z), Leiden 1934, str. 728.

¹⁶ Gazel — pjesma lirskog sadržaja koja ima 5 do 12 stihova sa istom rimom. U prvom stihu zvanom »matla« rimuju se oba polustiha jednako. Posljednji stih ili »makta«, sadrži pseudonim (tahallus) pjesnika. Gazel je pjesma o ljubavi, vinu, proljeću, gazelom se izražava i religiozna emocija. (Vid.: Encyclopedie de l'Islam, Tome II, C—G, Paris 1965, str. 1051—1060).

¹⁷ Šarkija — (šarqi) — šansona, vrsta gazela koji ima drugačiju rimu i obično nema ime pjesnika u završnom stihu. Ima 6 do 8 stihova. Šarkije su se pjevale uz pratnju muzike. Vid.: Enzyklopaedie des Islam, Band IV, S—Z, Leiden-Leipzig, 1934, str. 357—360).

¹⁸ Munadžat — (munāgāt) — molitva, intiman razgovor s Bogom.

¹⁹ Ilahija (ilāhī) — pjesma božnog sadržaja.

²⁰ O navedenim turskim pjesnicima pogledati u: Alessio Bombaci, Histoire de la littérature turque, Paris 1968, str. 308—331; V. M. Koca-türk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara, 1964, str. 452, 463, 502.

»Srce, strpi se na bolu i nesreći!...«

Međutim, u njegovim gazelima se zapaža odsustvo jakih strasti i snažnih osjećanja. Fevzija uvijek ostaje korektan pjesnik, nikada ne zapada u banalnost. Ipak, pored svega, njegovi gazeli su »poezija srca«, posjeduju nešto opšte, ljubav izražena u njima nije upravljena na konkretan predmet, mada ponekad stihovi aludiraju na konkretnu situaciju jer imaju lokalnu boju:

»Da podražavamo čaši Džema poput Rumelijca,
Pijući vino bez mjere, da se pobošnjačimo!«

Gazeli Fevzije su puni melodije, ritma. Lirizam i melodičnost njegovog stiha naročito su došli do izražaja u šarkiji. Šarkija je, kao žanr, bila u modi u Fevzijino doba, tj. u vrijeme sultana Ahmeda III (1703—1730). Šarkije su se pjevale uz pratnju muzike (saza), po čemu su i pjesnici nazvani »Saz šairleri« (pjesnici saza).²¹

Klasična crta njegove poezije, mističko-didaktička tendencija, osjeća se naročito u njegovoj elegiji (Septimi povodom smrti šejh Jusufa iz Mostara), u pjesmi-munadžat, i u njegovim ilahijama, koje su himna Bogu, poslaniku Muhamedu, ili su izraz vjerskih zanosa. U pjesmi-munadžat Fevzija se obraća Bogu moleći ga da spasi ljude od kolere. Pjesma nema neke umjetničke vrijednosti, mada posjeduje dokumentarnu vrijednost. U Fevzijino doba, kada medicina nije mogla mnogo da učini, suočeni sa opasnošću teške bolesti koja je veoma često harala, ljudi su se obraćali Bogu da ih zaštiti.

Fevzijin jezik u pjesmama na turskom je veoma originalan, mada obiluje već ustaljenim metaforičnim izrazima, iranizmima, kao na primjer:

pîr-i mugân — prvosveštenik maga, ğâm-i Gam- pehar Džema, serv-i ravānam — čempresu moje duše, ğunča-i ra'nā — divni cvijet itd.

Istina, pjesnik se trudio da se oslobodi stranih uticaja i da se inspiriše tursko-orijentalnim ambijentom i tradicijom, što je bila tendencija u turskoj literaturi u Fevzijino doba. Ali, kao obožavalac turske i perzijske klasike i klasičara ostao je u biti posljednji izdaničnik klasike. Njegovo doba je bilo prelazno. Poezija i literatura, općenito, vraćala se polagano stvarnosti, životu i narodnoj tradiciji. Međutim, moderne tendencije u turskoj literaturi javile su se tek u devetnaestom stoljeću pod uticajem evropske literature i promjena i preobražaja u društvenom i političkom životu Turske.

Prilikom prevoda i rada na izdanju Fevzijinih pjesama na turskom jeziku služio sam se sa šest rukopisa, od kojih se četiri nalaze u Orijentalnom institutu u Sarajevu i dva u Arhivu Hercegovine u Mostaru.

Radi uvida daćemo i njihove osnovne karakteristike.

²¹ Vid.: Alessio Bombaci, Isto, str. 323.

Rukopis broj 115

Rukopis je u kožnom povezu prilično oštećen i bez preklopca. L. 85 (20,5×12,5 cm). Pisan je neshom i talikom, crnim mastilom na bijelom, tankom papiru, osrednjeg kvaliteta. Podataka o prepisu nema.

U ovoj mağmui (kolekciji) ima vrijednih napisa i zabilježaka, kao što su:

1. Duži članak o Kolumbovom otkriću Amerike, pisan na osnovu djela »Hadīt i-non«, koje je napisano za sultana Murata III. Nesh je razgovjetan.

2. »Našāih al-abrār« (savjeti dobrih ljudi) koje je napisao Abdulkarim b. Muhamed i posvetio ga sultanu Sulejmanu-Zakonodavcu. Pisano je talikom, list 14—25.

3. Više pjesama i recepata za lijekove. Ali, ono što je najznačajnije za nas su tri kronograma šejh Fevzije, koji su dati ovdje na listu 32r, a u vezi su s banjalučkom bitkom (1737).

4. »Fī dīkr 'adad al-Qur'an«, odlomak iz ovog djela.

5. »Pandnāma«, (knjiga savjeta) u stihu koje je spjevao turski pjesnik 'Azmi efendi, umro 990/1582. List 42—47.

6. »Manāqib-i laṭāif« zbirka priča u kojima žene, kao nesretna stvorenja, igraju glavnu ulogu. Ovaj dio pisan je razgovjetnim neshom. Pisac i prepisivač su nepoznati.

7. Prepis šest paragrafa ugovora između Turske i Mletaka, koji se odnosi na naše krajeve. List 81

Iz napisa na prvoj unutrašnjoj strani rukopisa može se vidjeti da je rukopis bio u posjedu nekog Muhlisi-zade iz Gornjeg Vakufa.

Rukopis se čuva u Orijentalnom institut u Sarajevu.

Rukopis broj 2936

Rukopis je u već dotrajalom kožnom povezu od 65 listova. (20×13 cm). Pisan je nestalikom na bijelom, debelom papiru, osrednjeg kvaliteta, crnim mastilom. Podataka o prepisu nema.

Rukopis je meğmua (kolekcija) koja sadrži zbirku pjesama pjesnika, djelimično iz naših krajeva, i to: Fevzije, Haletija, Nev'ije, Sabita Užičanina, Kemal-Paše, Vehida, Jahja-efendije i drugih; uzorke pisama; jednu fetvu mostarskog muftije, list 8; dove i vježbe u pisanju na listu 13 i 14. Tu se nalazi i po dva stiha o Mostaru od Ikbāl-efendije, Jahja-efendije i Fevzije, list, 17—37.

Rukopis se čuva u Orijentalnom institut u Sarajevu.

Rukopis broj 4322

Rukopis je u kožnom povezu sa 107 listova (26×16 cm), s različitim brojem redaka, (23×13 cm). Pisan je neshom i nestalikom na bijelom papiru dobrog kvaliteta. Nema podataka o prepisu i prepisivaču.

Rukopis je meĝmua (kolekcija) koja sadrži uzorke službenih turskih dokumenata: fermana, bujuruldija, kadijskih proglašenja Zejnib-bega iz Foče, Muhlis-ef., Ragib-paše; i razne stihove na arapskom, turskom i persijskom jeziku. Tu je i pismo užičkog šejha beogradskom valiji.

Rukopis se čuva u Orijentalnom institutu u Sarajevu.

Rukopis broj 4288

Rukopis je u već dotrajalom kožnom povezu od 165 listova (22×13 cm). Pisan je neshom i nestalikom na bijelom, debelom papiru, osrednjeg kvaliteta, crnim, a u naslovima crvenim mastilom.

Rukopis je meĝmua (kolekcija) koja sadrži različite zabilješke na arapskom jeziku, između ostalog: datum gradnje mostarske ćuprije, spjev Ahmeta Mostarča 1116/1705. godine o konacima hadžija od Sirije do Meke, fetvu muftije Mustafe Mostarča i datum njegove smrti u stihovima itd.

Rukopis se čuva u Orijentalnom institutu u Sarajevu.

Rukopis br. 667-R, invent. broj 31

Rukopis je meĝmua (zbirka) pjesama raznih pjesnika: Fevzije, Vejsije, Bakije, sultan-Mustafe i drugih, osim toga sadrži i razne dove.

Listova 88 veličine (15,9×9,5 cm) sa nejednakim brojem redaka. Papir je svijetložut, pismo različito — nesh, ta'lik i druga, djelomično vokalizovano. Djelo je u kartonoskom povezu. Pisano je na arapskom i turskom jeziku.

Na listu 78. i 79. nalazi se jedna ljubavna pjesma na našem jeziku, pisana arabicom (aljamiado).

Rukopis se čuva u Arhivu Hercegovine u Mostaru.

Pjesma I

Tri kronograma koje je Fevzija napisao o pobjedi Bosanaca u banjalučkoj bici 1737. godine, u kojoj je i sam učestvovao. Bosanci, na čelu sa tadašnjim namjesnikom Hekim-oglu Ali pašom pobijedili su Austrijance u bici kod Banjaluke.

Kronogram, koji je izrekao Sejjid Fevzi o banjalučkoj bici:

a) Pero Džebraila (Gabriela) priča usnama iskrenosti:

 Anđeli su izrekli kronogram »Bravo Gazi Ali-paša!«

b) Time se nije zadovoljio Fevzi nego izvanrednim perom...

 Našao i napisao jedan drugi polustih da bi saopštio ovu radosnu vijest.

Izlivom božije pomoći, kronogram ove velike bitke:

 »Ali-paša je porazio neprijateljsku vojsku mačem pobjede.«

c) Kronogram koji je napisao mevlevijski šejh za banjalučku bitku:

»Samo Alija je junak, reče Džebrail.

Kronogram ove velike bitke je »Samo Zulfikar«.

Pjesma II

Srce zavoli uz hiljadu zanosa jednu ljepoticu, moj sultanu!
 Čudno! Pade u zanos, zavoli mladu ljub, moj sultanu!
 I moj visoki ponos ne može naći slične toj ljepotici,
 Zbog toga je zavoljelo glavni izvor radosti, moj sultanu!
 Čudno! Kakva je korist od stradanja zaljubljenih sada!
 Sadašnju draganu, koja je suho zlato, zavoljelo je, moj sultanu!
 Na hiljade načina srce nađe prijatne trenutke u jecaju stalnom!
 U ružičnjaku svijeta zavoli jednu svjež, ružu, moj sultanu!
 Ona je kraljica ljepote u svijetu odredbom neba.
 Kakva sreća! Zavoljelo je manje nego što vjernost traži, moj sultanu!

Gazel sa rimom aa, ba, ca, itd., ljubavnog sadržaja. Pjesnik je našao novu ljubav, »ljupku draganu«, kojoj nema ravne. Ona je izvor radosti, čemu sada stradanja kad je krotka, čisto zlato. Pjesnik je poredi sa svježom ružom u ružičnjaku, koja blista ljepotom i kojoj je nebo odredilo da postane kraljica ljepote. Pjesma je puna ritma, slika i opisa voljene. Vrlo lagana i lepršava.

Pjesma se nalazi u rukopisu br. 2936, fol. 17r, u zbirci Orijentalnog instituta u Sarajevu.

Pjesma III

Srce! Strpi se na bolu i nesreći,
 Zadovolji se, konačno, voljom sudbine!
 Tebe je stvorio od jedne kaplje sjemena,
 Nisi u stanju da se Bogu zahvališ!
 Niko mu ni zašto ne može postavljati pitanja,
 On će postavljati pitanja svakom caru i siromahu!
 Volja (neograničena) pripada samo Bogu uzvišenom.
 On je stvorio izvore moći i glasa,
 On mi je dao razum i pronicljivost, Fevzija!
 Sa hiljadu iskrenih molitvi zahvali se Bogu!

Gazel se nalazi u rukopisu br. 2936, fol. 47 u zbirci Orijentalnog instituta u Sarajevu. Ima rimu aa, ba, ca, itd. U gazelu, koji je izraz fatalizma pjesnika, Fevzija poziva na stoičko podnošenje svega što sudbina donosi. Bog je stvorio čovjeka od kaplje sjemena, dao mu razum, na što mu čovjek duguje vječnu zahvalnost. Didaktična crta je sasvim jasna. Pjesnik kao da poziva na skromnost i stoičko trpljenje, budući da je sve unaprijed predodređeno, dato. Ali ono što Fevzija najviše ističe u pjesmi je razum, taj visoki dar božiji, koji pomaže čovjeku da pronikne u tajne prirode i svemira, da upozna

svemoć tvorca. Fevzija je idealista, dobar vjernik, za koga je Bog regulator i tvorac svega.

Pjesma IV

Dolazi vođa maga,¹ hajde da ustanemo na noge!
 Idimo uz zvuke saza, pripremimo se za sijelo!
 Okreni se, moja vitka ljepotice, da nas ne vidi suparnik,
 Da mu prođemo za leđa i skrijemo se od njegova zla,
 Za tvoje i najmanje veselje, neka Ejubova čaša napravi ti raspolo-
 ženje.
 Podimo na vašar satane² da posebno nazdravimo,
 Da podražavamo čaši Džema³ poput Rumelijca,⁴
 Pijući vino bez mjere da pokažemo da smo Bosanci.
 I kadija je došao da potvrdi pjesmu boemstva.⁵
 Fevzija! Da se i mi pridružimo ovoj lijepoj pjesmi.

Gazel se nalazi u rukopisu br. 2936, fol. 11 u zbirci Orientalnog instituta u Sarajevu, i u rukopisu br. 667-R, fol. 77—78, u zbirci Arhiva Hercegovine u Mostaru.

U gazelu Fevzija slika atmosferu u krčmi. Dolazi sveštenik maga i svi ustaju na noge, uz pratnju muzike, odlaze na sijelo. Tu je i ljepotica koja se poziva na festu, i kadija kao predstavnik šerijata (vjerozakona). Na kraju pjesme poziva se i Fevzija da uzme učešća i da se pridruži ovoj »lijepoj pjesmi«.

Gazel bi se mogao dvojako shvatiti. Sam početak pjesme: »Dolazi prvosveštenik, hajde da ustanemo na noge. Idimo uz zvuke saza, pripremimo se za sijelo!«, kao da nam simbolizira derviški ambijent, kada derviši uz prisustvo šejha i pratnju muzike obavljaju zikir (molitvu) u pokretu, što su činili pripadnici Mevlevijskog reda. Kadija, ovdje kao predstavnik šerijata, potvrđuje pjesmu o boemstvu. Vino i pjesma su simbol vjerskog zanosa i ljubavi prema Bogu. Sveštenik i vino na izvjestan način simboliziraju bijeg i oslobođanje od krutih principa vjere, formalistički shvaćene. U pjesmi se isprepliću elementi daleke Persije i aluzije na domaću sredinu i ljude:

»Da podražavamo čaši Džema poput Rumelijca,
 Pijući vino bez mjere da pokažemo da smo Bosanci«.

Postojala je sekta derviša-Kalendera zanatlijsko-esnafskog tipa u Persiji u 13-om i 14-om vijeku, koji su se uz vino i pjesmu sastajali u krčmama i tajnim skrovištima. To su bili mahom zanatlije

¹ Vođa maga, obožavalaca vatre, ovdje znači šejh.

² Čaršija satane-krčma.

³ Džem-drevni kralj Persije, koga miješaju sa Solomonom i Aleksandrom Velikim.

⁴ Rumelijac — stanovnik evropskog dijela Turske ili Balkana. Možda se misli baš na Aleksandra Makedonskog.

⁵ Ovdje može da se podrazumijeva mistični zanos ili doslovno život u pjesmi i piću.

iz čijih redova su se regrutovali mladi borci protiv stranih zavojeva.

U pjesmi se Fevzija vraća i svojoj užoj domovini, slikajući vjerno temperament Bosanaca, koji pokazuju revnost i gorljivost prema svemu što rade. Uz čašu Džema (Persijanca), pehar Aleksandra, nadržavljaju i Bosanci. Ali, ako se pjesma uzme doslovno, ona je izraz zanosa, ljubavi i vina, ukratko, himna životu.

Pjesma V

Grudi treba da su čiste kao ogledalo,
Da kao sunce prosipaju svjetlost na zemlju.
Pravedno je da, vadeći mošus gazele,
Napune praškom njegovim kovrdžaste solufe ljepotica.
Nemoj da okrećeš lice svakomu poput ogledala,
Jer to dira u srce tužnog ašika.
Zaljubljeni ne može da zagrlí taj vitki stas,
Kao mnoge riznice poput grobnice koja se ne otvara.
Bakijeva kolekcija pjesama je puna čistih dragulja.
Srce učenoga je more, a njemu su grudi lađa.

Pjesma VI

Pjesma Fevzije (šarkija):

Dodi u moju kolibu tuge, o čempresu moje duše,
Ne čini nasilje, dosta je, ne zaboravljaj tužnog roba!
Od prolivenih krvavih suza ne ostade mi nimalo snage!
Ne čini nasilje, dosta je, ne zaboravljaj tužnog roba!
Ja u kutu tuge uzdišem sasvim sam,
Ti si sa drugima (suparnicima). Dodi, konačno, svježi cvijete!
Zar u tvom srcu nema uopće pravde i plemenitosti?!
Ne čini nasilje, dosta je, ne zaboravljaj tužnog roba!
Koliko vremena si skrivena od oka poput vile,
Ti očekuješ zahvalnost od Fevzije izmučenog bolom.
Pazi, ne guši me, ti si još sasvim mlada!

Šarkija se nalazi u rukopisu br. 441, fol. 53, u zbirci Arhiva Hercegovine u Mostaru. Po formi je gazel sa rimom: aa, ba, ca, itd.

¹ Aluzija na Bakijeve pjesme koje su Fevziji, svakako, predstavljale uzor. Međutim, ta konstatacija dovodi nas u sumnju da možda to nije Bakijev gazel i pored oznake i pomena imena Fevzije odmah iza pjesme.

Gazel sa rimom aa, ba, ca, itd. koji se nalazi u rukopisu br. 667-R, fol. 77—78, u zbirci Arhiva Hercegovine u Mostaru. Svaki stih gazela pred-

stavlja odvojenu cjelinu. Tu je motiv ljubomore, dobijanje mirisa-mošusa, aluzija na izvanrednu vrijednost Bakijeve poezije. Mada se nalazi izraz »Fevzi efendi alem pesendi« na kraju pjesme, ne možemo biti sigurni da to nije Bakijev gazel. Ali gledajući stil i leksiku pjesme, možemo da nađemo sličnosti sa prethodnim gazelom.

i refrenom u početku poslije svakog, a onda poslije trećeg stiha. To je ljubavna pjesma u kojoj se govori o usamljenom ljubavniku koji moli svoju dragu da mu se vrati, upozorava je na svoje boli i tugu i apeluje na njenu savjest. Pjesma je veoma topla i ponesena, puna ritma i muzike.

Šarkija je, zapravo, narodna pjesma koja je dobila umjetničku formu. Sastoji se obično od 6 do 8 stihova, i ime pjesnika ne dolazi u završnom stihu. Pojavila se tek u 17. i 18.-om vijeku u divanima turskih pjesnika, kada su se pjesnici inspirisali na narodnom stvaralaštvu i narodnoj tradiciji. Najveći predstavnik ovog žanra bio je Nedim (um. 1730), Enderuni Osman Vasif (um. 1824), i sam sultan Ahmed III (1703—1730) upućivao je pjesnika na ovaj žanr. Šarkija je puna melodije i ritma i pogodna za pjevanje uz pratnju muzike. (Vidi: Islam Ansiklopedisi, 114-Cuz, Istanbul, 1968, str. 346—347).

Pjesma VII

Septima povodom smrti šejha Jusufa iz Mostara (1119—1707):

U zoru s divljenjem pogled mi odluta u svemirske prostore.
 Vidjeh kako starice-zvijezde izbezumljeno sjede.
 Svaka se sklonila u neki ugao vasijskog prostora,
 Sagnule, glave izmučene bolom zbog rastanka,
 Poređale se u niske zvijezda s oreolom.
 U glasnoj molitvi uzvikuju: o uzvišeni!
 Venera je bila glava zikra,¹
 A šejh Merkur je pravio krugove,
 Jupiter u krugu božijih miljenika (evlija),²
 Saturn jedino nepoznat.
 Mliječni put je bio vodič mistika,
 I njega su vještaci nabijedili,
 Ali na zemlji je ostao tespih,³
 Vlasnik je pošao u baštu Rizvana⁴
 U bolu rastanka, u ljubavi prema piru,⁵
 Neki uzvikuju: »Šteta«, neki: »Teško nama«!
 Preseli sa ovoga svijeta taj sultan čiste svetosti,
 Ako se kaže da mu ne ostade zamjena na svijetu, šta sada?
 Zaljubljen u božije biće, vodič na božijem putu,
 Otkriva veliku tajnu i rješava zagonetku vječnosti,
 Osim dobročinstva, ni trun koristi nije izvukao,
 Njegovo srce je bilo izliv božanskog bića,
 On traži sjedinjenje i blizinu istinitoga (Boga).
 Ni jedno djelo nije učinio radi raja ili pakla,

¹ Zikr — molitva koju obavljaju pripadnici derviških redova.

² Evlije — sveci, bogougodni ljudi.

³ Tespih — brojanice koje muslimani upotrebljavaju prilikom molitve.

⁴ Rizvan — čuvar raja.

⁵ Pir — osnivač i vođa derviškog reda.

Zaljubljen u carstvo dragane u jednom času
 Kurir smrti postaje uzrok sjedinjenju čovjeka.
 Božijom milošću, čim se prelije pehar života,
 Privlačna snaga vječnosti, onog trenutka privuče njegovu dušu.
 Čovjeku koji je upoznao (Boga) istinu,
 Smrt je sredstvo sjedinjenja,
 Ljudima je smrtno piće velika blagodat.
 On je Jusuf tajanstvenog Egipta, očevdac cara tajni,
 Rudnik tajni pravog puta, vodič na putu dobrih!
 On je pir i ponos naroda, gordost asketa.
 On posjeduje praiskonsku tajnu, traži blagodat sjedinjenja,
 On daruje čistu istinu, čisto biće je on.
 Njegov časni zavičaj je bio grad Mostar.
 Ni pogled, ni želja za blagodatima ovoga svijeta.
 Njegov četrdesetogodišnji zikr⁶ bio je njegova duševna hrana,
 I doveo ga je u takvo stanje Gospodar,
 Bio je čist duh, van uticaja četiri elementa.
 Na njegove zapovijedi nije rekao »ne«,
 Išao je ponosno.
 Svaka noć i dan su bili svjedoci njegove pobožnosti.
 Zapostavio je tijelo, dušu je pretvorio u ljubav.
 Na ovaj način dospio je u blizinu gospodara.
 On je ravija⁷ koji je prenio pouzdanu riječ svemira,
 Srce mu je bilo ogledalo božanstva, a duša milosrđa.
 Imao je bezbroj kerameta,
 Između kojih je i to: »Bog je dovoljan svima«,
 Bog ukazuje milost strpljivu i zahvalnu čovjeku.
 Na ove riječi poslanik Ejub uzviknu: »Divno«!
 I njemu je dao mnogo nepodnošljivih bolesti,
 I uvrstio ga u red poslanika.
 Nije bilo broja bolestima, ali ni koraka,
 Nikakve koristi od obje noge, bile su stranci,
 Njegovo tijelo bilo je iscrpljeno spajanjem sa dragim (Bogom).
 Predade dušu, a izdisaj je bio posljednji znak života.
 Nije mogao ni ustati ako mu neko ne bi pomogao.
 Ali, vidi, ko je taj koji nema ljubavi prema prijatelju!
 Kad se sjeti niski zikra,⁸
 Paraliza i klonulost nije ometala njegov hod.
 Proticao je kao voda ka ružičnjaku jedinstva.
 Žurio je kao sjeveroistočni povjetarac u ružičnjaku spajanja.
 Bolesti, patnje ni za dlaku nisu mogle da budu smetnja,
 Bez štapa smjelo je išao do džamije.
 Kad mu dođe misao da se približi (Bogu),
 Njegov glasni zikr prigušivao mu je dah u srcu.
 Čim stigne kolibi žalosti, tuge,
 Bol od tjeskobe i muke pritiskivao bi njegovo tijelo.

⁶ Vidi bilječku br. 1.

⁷ Ravija — od rivaje (riwāya), onaj koji priča riječi božijeg poslanika

Muhameda koje nisu obuhvaćene Kur'anom.

⁸ Isto kao u bilješci br. 1.

Ako ne bi mogao ustati s mjesta, opet kao i ranije,
 Obavljao bi molitve pokretima usana.
 Dokaz propisa kerameta⁹ je to dovoljno saznanje,
 Da će ljudi čista srca dospjeti na put milostivog.
 Fevzija! Posjećuj svakog časa njegov grob,
 I smatraj da posjeta i doticanje njegovih vrata
 Predstavlja milost tvojoj duši.
 Onaj koji opisuje božije miljenike, bez sumnje stigao je cilju,
 Počašćen je, svakako, u ovoj njegovoj tužbalici.
 Srce! Oni koji taru lice o stari prag,
 Biće konačno radosni i zadovoljni sa svojim voljenim bićem.
 I ti upoznaj biće i budi čovjek hala,¹⁰
 Da bi postao čovjek počasnog mjesta u visokom društvu.
 Predaj se u transu da bi tvoje tijelo postalo zlatni zagovornik,
 Da bi na ovom svijetu bio mršid¹¹ ka čistoj ljubavi.
 Neka su njegove tajne uzvišene u svim vidovima,
 Jer je njegovo biće milost prava.
 Najzad, ekselencija šejh, čisto biće,
 Svojim preseljenjem uništio je čitav kosmos!

Pjesma se nalazi u rukopisu br. 4322, fol. 79, Or. Inst. Sarajevo

Septima povodom smrti šejh Jusufa iz Mostara (1119—1707), koja se, po svojoj prilici, odnosi na smrt šejh Juje, koga su, ne zna se zašto, tako zvali, što se da zaključiti iz nekih bilježaka. (Bašagić, Bos. Herc. u isl. knjiž. 118). Pretpostavku, koju smo naveli, potvrđuje i datum šejh Jujine smrti, koji se podudara sa onim u pjesmi. («Zora», 1896—1901, Počasni broj, Mostar, 1968/69, članak M. A. Mujića, Šejh Jujo (1650—1707), str. 291—301).

Pjesma je veoma dinamična i ponesena. Pjesnik priča kako je u zoru njegov pogled odlutao u vasijski prostor gdje je mogao vidjeti tužan prizor. Zvijezde u bolu zavukle se u neki ugao vasiona i mole se Bogu. Tu je Venera, kao predvodnik Šejh Merkur pravi krugove, a Jupiter, Saturn i Mliječni Put, kao simboli i vodiči dobrih ljudi. Na zemlji su ostale samo brojnice, a vlasnik pošao u raj. Dalje slika šta se dešava među njegovim prijateljima i dervišima. U sljedećim stihovima prelazi na samog pokojnika, prikazujući ga kao šejha, učena i veoma pobožna čovjeka, koji je četrdeset godina, veoma cijenjen i voljan, ne težeći za imetkom i čašću, proveo u molitvi i zikiru. Njegova revnost u molitvi nije bila rezultat želje za nagradom (rajem), niti iz straha od kazne (pakla), nego je izraz ljubavi i težnje ka Bogu. Na kraju pjesme poziva i druge da slijede ovaj svijetli primjer. Pjesma se završava stihovima:

Najzad ekselencija šejh, čisto biće,
 Svojim preseljenjem uništi čitav kosmos.

⁹ Keramet — nadnaravna čuda koja vrše evlije. Po rangi su niže od mudžiza — nadnaravnih radnji koje čine poslanici.

¹⁰ Čovjek hala — derviš, mistik koji se daje u trans.

¹¹ Mušid — duhovni vodič, instruktor, glava derviškog reda.

Poslije čitavog niza slika pjesma se završava opisom jutra, kada zvijezde gasnu i povlače se, a na zemlji je sve tužno i u bolu za pokojnikom, bez predvodnika i snažnog oslonca.

Sa idejnog aspekta posmatrano pjesma otkriva čitav sistem misli i pogleda, ali mistično obojenih, koje su izraz idejne orijentacije našeg pjesnika.

Pjesma VIII

Munadžat Fevzije

**uzvišenom Bogu — neka je preuzvišena njegova
veličina — radi uklanjanja kuge i kolere**

Gospodaru naš, gospodaru naš! Mi smo nepokorni, ne izvršavamo tvoje naredbe,

Kojima bismo zaslužili tvoju milost i nagradu.

Naša djela su prestupi i grijesi iz velike pohlepe.

Ti si plemenit, Ti si milostiv, Ti si tako velik i uzvišen!

Gospodaru! Ipak, Ti ukloni kugu i koleru i daj (nam) vremena!

O Ti koji si vječno milostiv, smiluj nam se i spasi nas onoga što nas je zadesilo!

Ti si moćan! Spasi nas od tvoje kazne na dan oprosta grijeha!

Ako ne bude tvoje milosti i ako ne nađu nikakvog oslonca,

Stvorenja neće nikada imati spasa od boli i nevolja.

Ako si Ti onaj koji daje ljudima patnju, bol, smrt i život,

Onda nam se smiluj, gospodaru naš, i spasi nas od kuge i kolere!

Ti si onaj koji posjeduješ, uz svoju milost, uzvišena i savršena svojstva!

Gospodaru! Ipak, tvojom milošću, ukloni koleru i daj (nam) vremena!

O Ti koji si vječno milostiv, smiluj nam se za ono što nas je zadesilo!

Ti si moćan! Spasi nas od tvoje kazne na dan oprosta grijeha!

Sa grijehom smo uniženi, kako smo u gubitku! Praznih ruku, crna lica, utonuli u grijehe!

Bože! Zaslužili smo hiljadu vrsta kazni! Ali, ipak, Tebi pripadaju

svojstva milosti i darežljivosti. Mi smo došli na vrata dermana!

Smiluj nam se, o plemeniti, ostali smo na (potrebni) istom dobroćinstvu!

Gospodaru, ipak tvojom milošću, ukloni koleru i daj (nam) vremena!

O Ti koji si vječno milostiv, smiluj nam se i spasi nas onoga što nas je zadesilo!

Ti si moćan, spasi nas tvoje kazne na dan oprosta grijeha!

Ukloni koleru, o plemeniti, radi (sure) »Inna fatahana«¹

¹ Sure-i Fath- u kome se govori o moralnoj pobjedi islama i oprost grijeha. U prvom ajetu (rečenicu) kaže se: »Mi ćemo ti dati (otvoriti) jasno osvojenje, da ti Bog oprosti grijeh koji je prethodio (poslanstvu) i onaj koji je kasnije nastao, da

upotpuni svoju blagodat tebi i da te naputi na pravi put...« (Kur'an Časni, preveli Hafiz Muhamed Pandža i Džemaluddin Čaušević, redakturnu prevoda obavio Hafiz Omer Mušić, generalnu lekturu Alija Nametak, Zagreb 1969, str. 677.

Radi tajne i objelodanjenja arša, radi sura — »Yāsīn«² i »Taha«!³
Tako Ti sure »Hamīm-ayn-sīn-kāf«², Tako Ti »esmai husna« (lije-
pih imena)!

Radi poštovanja pera sudbine, tako Ti svjetla koje sve obasjava!
Tako Ti blagoslova noći viđenja, tako Ti tajni isra'a (noćnog putova-
nja Muhamedova)⁵

Gospodaru! Ipak, tvojom milošću, ukloni koleru i daj (nam) vremena!
O Ti koji si vječno milostiv, smiluj nam se zbog onoga što nas je
zadesilo!

Ti si moćan, spasi nas od tvoje kazne na dan oprosta grijeha!

Gospodaru! Tako Ti Safiyullaha poslanika Adema, gospodaru, tako
Ti Naḡiyullaha (poslanika Nuha)!

Gospodaru! Tako Ti Halilullaha (poslanika Ibrahima, gospodaru, tako
Ti Naḡiyullaha (poslanika Nuha)!

Gospodaru! Tako Ti Ruhullaha poslanika Isaa, gospodaru, tako Ti
Habibullaha poslanika Muhameda!⁶

Tako Ti najbogobojaznijeg roba koji je našao put svome gospodaru!
Gospodaru! Tako Ti tvoga visokog dvora koji je stalno boravište pos-
lanika!

Gospodaru! Tako Ti Halilullaha (poslanika Ibrahima), gospodaru, tako
O Ti koji si vječno milostiv, smiluj nam se i spasi nas onoga što nas
je zadesilo!

Ti si moćan, spasi nas od tvoje kazne na dan oprosta grijeha!

Gospodaru, radi poštovanja vjerovjesnika, radi ljubavi evlija (bogo-
ugodnika)!

Gospodaru! Tako Ti familije poslanika Muhameda, ljubavi Abu
Bekra!

Bože! Tako Ti halife Omera, halife Osmana, za ljubav halife Alije!
Gospodaru! Tako Ti ljubavi dva imena (Hasana i Husejna) Tako Ti
ljubavi prema tajni koju su postigli!

Gospodaru! Radi ljubavi drugova poslanika Muhameda, radi ljubavi
ratnika!

Gospodaru! Ipak, tvojom milošću, ukloni koleru i daj (nam) vremena!
O Ti koji si vječno milostiv, smiluj nam se i spasi nas onoga što
nas je zadesilo!

Ti si moćan, spasi nas od tvoje kazne na dan oprosta grijeha!

Gospodaru! Radi poštovanja šerijata, radi ljubavi njegovih dokaza
i ajeta!

² Yāsīn — poglavlje Kur'ana.
Vid.: Kur'an Časni, str. 586.

³ Tāhā — poglavlje Kur'ana.
Vid.: Kur'an Časni, str. 425.

⁴ Hāmīm-ayn sīn — Kāf — po-
glavlje iz Kur'ana. Vid.: Kur'an Ča-
sni, str. 639. U ovom se poglavlju
izlaže da božija milost prevladava
druga njegova svojstva...

⁵ Sure-i Isrā' — već u prvoj re-
čenici (ajetu) ističe se noćno puto-

vanje poslanika Muhameda — »Sla-
va Onome koji je proveo noću svoga
roba od Harama — (u Meki) do Mes-
džidil-Aksaa (u Jerusalemu) čiju smo
okolinu blagoslovili da mu pokažemo
(neke) naše znakove.« Kur'an Časni,
str. 380.

⁶ Imena božijih poslanika i na-
zivi dati shodno legendama o njima.
koje postoje u Kur'anu.

Gospodaru! Radi ljubavi tarikata,⁷ radi ljubavi šejhova⁸ i pirova!⁹
 Gospodaru! Iz ljubavi istine, iz ljubavi onoga koji osvjetljava vrijeme!

Gospodaru! Iz ljubavi onih koji poznaju suštinu stvari (Boga)!

Gospodaru! Za ljubav siročadi, za ljubav djece!

Gospodaru! Ipak, tvojom vječnom milošću, ukloni koleru i daj (nam) vremena!

O Ti koji si vječno milostiv, smiluj nam se i spasi nas onoga što nas je zadesilo!

Ti si moćan! Spasi nas od tvoje kazne na dan oprosta grijeha!

Gospodaru! Za ljubav dobrih ljudi, sačuvaj i podari dug život i Fevziji!

Gospodaru! Za ljubav minulih generacija, za ljubav dobrih ljudi!

Gospodaru! Za ljubav kiša, gospodaru, za ljubav mora!

Gospodaru! Za ljubav drveća, gospodaru, za ljubav cvijeća!

Gospodaru! Ipak, tvojom milošću, ukloni koleru i daj (nam) vremena!

O Ti koji si vječno milostiv, smiluj nam se i spasi nas onoga što nas je zadesilo.

Ti si moćan, spasi nas od tvoje kazne na dan oprosta grijeha!

Pjesma IX

Ilahija.¹⁰

Posao evlija (bogougodnika) je glasno izgovaranje tauhida.¹¹

Trudom i zikirom oni stižu ljubav božiju.

Prijatelj poslanika sa ljubavlju čini tauhid,

Sa zikrom je našao ovo gnijezdo gospodstva.¹²

Ako postoji u tvom srcu težnja za istinom,

Ne drži se daleko od muvehhidina.¹³

Boj licemjerstva osjećaju licemjeri,

Sa zikrom nađi put bola i lijeka.

Neka te ne zavara blago ovoga svijeta,

Nemoj da stavljaš u okove srce onoga koji čezne!

Sa zikrom i tauhidom najveličanstvenijeg,

Da tražimo moć i glas!

Fevzija, dođi i ti počni sa tauhidom,

»Ja sam istina«, reci iz duše!

Ako imaš pticu duše u svom gnijezdu,

Trudom nađi put domu zadovoljstva.

⁷ Tarikat — mistički pravac i put usavršavanja derviša. Termin označava isto što i derviški red. Vid.: Enzyklopaedie des Islam, IV, S—Z, Leiden—Leipzig, str. 722—727.

⁸ Šejh — je vođa derviškog (mističkog) reda.

⁹ Pir — vođa religiozne opštine. Nekada je značilo i vođa Maga-obožavalaca vatre u Persiji. U tekstu je sinonim riječi »šejh«, koja dolazi prije nje.

¹⁰ Ilahi — Pobožna pjesma kojom Fevzija poziva druge da se pri druženju zikru, koji je garancija svakog uspjeha i prodiranja u tajne svijeta i stvaraja.

¹¹ Doktrina ispovijedanja božijeg jedinstva.

¹² Ovo gnijezdo gospodstva — misli se na visoki položaj koji stiče sufija u svom moralnom uzdizanju.

¹³ Muvehhidini — oni koji vjeruju u božije jedinstvo.

PJESMA I

سید فوزی افندی بنالوقه دیدیکی تاریخیدر:
لب اخلاصه تعداد ایدنجه حامه جبریل
ملکر دیدی تاریخی "زهی غاری علی" اما

اكا اولدی قانع حامه معجزدن فوزی
بولوپ برغیری مصراع ایلدی تبشیر ایچون املا
فیوض عون حقله بوغزای اکبره تاریخ
"عدو چندینی بوزدی سیف قهریله علی پاشا" 2/
س 1150 نه

مولوی شیخی بنالوقه غراسنه سویلدیکی تاریخدر
لافتی الا علی دیر جبریل
بوغزائی اکبرک تاریخی "الا ذو الفقار" 3/
س 1150 نه

PJESMA II

لفوزی افندی
کوکل بیک شوقیله برماه پیکر سودی سلطانم
عجب سودایه دوشدی تازہ دلبر سودی سلطانم
تمشیل ایلمز طبع بلندم ککمه مهرویه
آنک ایچون بر ریاست کافی سرور سودی سلطانم
نه سود ایلر عجب سوز و گداز اهل عشق شمدی
زمانه دلبر آفی جمله زر سودی سلطانم
هزار آسا کوکل نالش له خوش دم بولدی کیتد کچه
کلیستان جهانده بر گل تر سودی سلطانم
او شاهنشاه حسنی دور کردونیه دنیاده
زهی دولت وفائی کبی کمتر سودی سلطانم

PJESMA III

لفوزی افندی
 دلا صبر ایلیه هر درد و بلا یه
 رضا ویر حاصلی حکم قضایه
 سنی خلق ایتدی بر قطره منیدن
 نه قادر سین خدا شکرینی ادایه
 سؤال ایتمز اکا هیچ کیمسه نسنه
 سؤال ایدر او هر شاه و کدایه

ارادت حضرت حققدر آنجق
 سبب خلق ایلمش عز و نوایه
 بکا عقل و فراست و یردی فوزی
 هزار اخلاصیه منت خدایه

PJESMA V

غزل

آینه کبی صاف کرک صفا صفا
 کون کبی ضیا کستر اوله روی زمینه
 انصاف بودر کم چیقاروب مساک غزالی
 ایزک توزینی طولدر لر نافع چینه
 آینه کبی هر کسه یوز ویر مسون اولمه
 بر بگری یانق عاشقک اوغر نفسینه
 عشاق ایده من اول قد موزونه در آغوش
 آهلیچق دجه کبی نیجه غزینه
 پر در کبری پاکیله مجموعه باقی
 دریا دال دانا در آکاسیه سفینه

PJESMA VI

گفته فوزی

شرقی در مقام صبا
 کل کلبه احزانمه ای سر روانم
 جور ایتمه یتر بنده محزون او نتمه
 فان آغامدن قالمادی هیچ تاب و توانم
 جور ایتمه یتر بنده محزون او نتمه
 بن آه ایده رم کوشه غمه تالک و تنها

اغیار ایله سن گل اجل ای غنچه رعنا
 قلبکده هیچ انصاف [و] کرم یوقمدر آیا
 جور ایتمه یتر بنده محزون او شمه
 کوزدن نیجه دمدر که پری کبی نهاسین
 فوزی باز دیده^۱ منت نکران کن
 آهم صاقینی آله دخی بر تازه جوان سین / 2
 جور ایتمه یتر بنده محزون او شمه

Pjesma VI

1. U rukopisu Arhiva Hercegovine stoji:
bela diđe-i mihnet.
2. U rukopisu Arhiva Hercegovine stoji:
Alma sakın ahim dahi bir taze fidansin.

PJESMA VII

ما سوا عطية بر ذرة دكیدی حاصل
 فیض ذات ایدی کوکل خانه سنك محفل
 طالب وصلت وخواهشكر قربة الحق
 جنت و دوزخ ایچون ایلمز ایش عملی
 عاشق ملکت جانانه برانده الثور
 سبب وصلت اولور آدمه پیک اجل
 مهر حقله اولیجق ساغر عمری لبریز
 چکدی روحینی اودم جانیه لم یزلی
 مرد حق بینو اجل واسطه وصلتدر
 اهل عقبایه اولم شربتی چوق نعمتدر
 یوسفی مهر خفی شاهد شاه اسرار
 مهدن رمز هدی رهبر راه ابرار
 پیر و فخر اسم مفخر اهل عزلت
 مالک راز ازل طالب فیض دیدار
 او صفابخش حقیقت او وجود پاک
 مسقط رأس شریفی ایدی شهر موستار
 نمك و نان جهانیه چه تمنی چه نگاه
 زاد روحی ایدی چل ساله پیایی از کار
 قویدی بر حاله آنی مهر ایله مولا کم
 ساده روح ایدی بیرون اولمشدی چار عنبر
 امرینه لا دیمردی روش نفس سمود
 شاهد ایدی طاعته هر لیل و نهار

مسبح در شکل ترجیع از گفته فوزی افندی
برای مرثیه هوستاری شیخ یوسف قدس سره

بر سحر حیرتیه چرخه دل اولدی نکران
کوردی پیران کواکب اوتوردیلر حیران
هر بری زاویه داران رباط چرخنی
سر برانوزده آزرده درد هجران
حلقه بر حلقه اولوپ هاله ایله اختر لر
نکر جهری ایدوپ دیلر ایدی یاسجان
زهره باش ناکر ایدی شمع عطار دوار
مشتری اهل ولایت زحل آنجق نادان
کهکشان اولمشیکن اهل طریقه رهبر
ایلمش اکاده ارباب تحسب بهتان
لیکن اورتاده تهی قالمشیدی بر سبجه
صاحبی اولمشیدی عازم باغ رضوان
الم هجر ایله جمله هبت پیرا
کیمی حیف ایتمده شیونله کیمی واویلا
کوچدی دنیادن اوسلطان ولایت کوزلی
قالمدی دینش نولاشمدی جهانده بدلی
عاشق نات خدا هادی راه لاهوت
کاشق سر قوی نکته کشای ازلی

تن ترك ایلدی روحینی ایدوب عشقه بدلی
 اولدی بو حالتیله محفل مولایه محل
 نقل ایدوب راوی موثوق سخن دیر مطلق
 قلبی مرآت خدا ایدی درونی اشفاق
 وار ایدی نیجه کراماتی که تعداد اولنمز
 جمله دن پری بودر جمله یه کافی الحق
 مرد صیار و مشکوره و پرر علت مولا
 بو سوزه حضرت ایوب نبی در رونق
 اکاده و یرمشی ایدی بر نیجه درد ناهور
 انبیا سلکینه ایتیشدی و جودینی ملحق
 مرضک یوغیدی تعدادی ولیکن قدی
 جمله بیگانه ایدی یاری دکل هر دو آیق
 خست و صلت محبوب ایدی الحق جسدی
 جان و یردی نفسی اولمشیدی سد رمق
 قالقامازیدی اگر قلمسه کیمسه یاری
 دکل اما که نیدر آدمی مهر یاری
 کایچاک خاطرینه خلقه ذکر مولا
 مانع مشی دکلدی مرض فلج و عنا
 صوکی گلشن توجیده اولوردی جاری
 سارع کلبی و صلت ایدی مانند صبا
 سر و زنج و عمل اوله مازیدی حائل
 بی عبا یورر ایدی مسجده دکل بی پروا

اولیحق خاطرینه فکرت قربت طاری
 نکر جهی اودم دلدۀ ایدردی اخفا
 عازم کلبۀ احزانی اولنجه حاصل
 قرشولاریدی وجودینی الم درد و بلا
 قالقامازیدی یرندن ینۀ اولکی کبی
 طاعت حقّی ادا ایلر ایدی بالایما
 سند رسم کرامت بو یتر عرفانه
 که ایدرم دم پاکیز روش رحمانه
 فوزیا مرقدینی ایله زیارت هر دم
 رفتروب درینی جانکه منت بیل هم
 اولیا وصفنی ایدن همته ایردی بی شک
 ایلر البتۀ بومرئیۀ سنیده مکرم
 انارینی درکهنۀ یوز سورنۀ ای دل اولدی
 ذات مقصودی ایله آخری شاد و خرم
 سنده ذاتکی بیلوپ بر اهل حال اول
 شرف حال ایله در عالم کبرا آدم
 قال حال ایله که قال اوله وجودک زروار
 اوله سین بوتکۀ مرشد عشقه محرم
 سترلی عالی اوله جمله اولی الابصارک
 که وجود شرف آذریدر عین کرم
 باخصوصی حضرت شیخک که وجود پاک
 ایتدی ماتم زده هجریه بوتون افلاکی

PJESMA VIII

مناجات فوزی لجناب کبریا
جلت عظمتہ برای دفع طاعون و وبا

یا ربنا یا ربنا بزر عاصی پرده یوق عمل
کیم اول عملله اوله لم لطف و عطایایله محل
اعمالهز سهو و خطا در کاریمز حلول امل
سن سینی کرم سن سینی رحیم سن سینی چون اعلا و اجل
یارب ینه لطفکله سن دفع ایت و بان ویر مهل
یا من لطیف لم یزل الطف بنا فیما نزل
انت القوی نجنا عنی قهرک یوم الحلال
سندن کرم کر اولمیه بولمیه هیچ نسنه نبات
بولمایه لر هرگز دها درک و محندن کائنات
سن سینی نفوسه ایر کورن درک و الم موت حیات
لطف ایت بزه یاربنا طاعون و وبادن ویر نجات
کیم لطف ایله سن سینی اولاف عالی صفات کامل صفات
یارب ینه لطفکله سن دفع ایت و بان ویر مهل
یا من لطیف لم یزل الطف بنا فیما نزل
انت القوی نجنا عنی قهرک یوم الحلال
اولدق کنهله پایمال دوشدق عجب حسرانه بز
بوشدر الیمز روسیه غرق اولشی از عیانه بز

اولدق خدایا مستحق قهر هزار الوانه بز
ینه سکندر لطف وجود کلدق درد رمانه بز
قیل مرحمت یا ذا الکرم قالدق همان احسانه بز
یارب ینه لطفکله سن دفع ایت وبائی ویر مهل
یا من لطیف لم یزل اللف بنا فیما نزل
انت القوی نجنا عن قهرک یوم الحلال
دفع ایت وبائی یا کریم انا فتحننا حقیچون
سر و بیان عریچون یس و طهره حقیچون
حمیق ایچون اسماء حسنی حقیچون
لوح قلم حرمتنه نور تجلی حقیچون
فیض شب دیدار ایچون اسرار اسرا حقیچون
یارب ینه لطفکله سن دفع ایت وبائی ویر مهل
یا من لطیف لم یزل اللف بنا فیما نزل
انت القوی نجنا عن قهرک یوم الحلال
یارب صفی الله ایچون یارب نجی الله ایچون
یارب خلیل الله ایچون یارب کلیم الله ایچون
یارب روح الله ایچون یارب حبیب الله ایچون
حضر کاه یول بولیبی اتقی عباد الله ایچون
یارب مقر انبیا اولان یوجه درگاه ایچون
یارب ینه لطفکله سن دفع ایت وبائی ویر مهل
یا من لطیف لم یزل اللف بنا فیما نزل
انت القوی نجنا عن قهرک یوم الحلال

یارب نبیل حرمتی یارب ولیلر عشقنه
 یارب اهل بیت ایچون صدیق اکبر عشقنه
 یارب عمر و عثمان ایچون یارب حیدر عشقنه
 یارب امامین عشقنه واردکاری سر عشقنه
 یارب صحابه عشقنه مرد غزاور عشقنه
 یارب ینہ لطفکله سنی دفع ایت و بان ویر مهل
 یامن لطیف لم یزل اللف بنا فیما نزل
 انت القوی نجنا عن قهرک یوم الحلال
 یارب شریعت حرمتی آیات و برهان عشقنه
 یارب طریقت عشقنه شیخان و پیران عشقنه
 یارب حقیقت عشقنه نورکر زمان عشقنه
 یارب مهارف کاراولان انسان دیشان عشقنه
 یارب یتیمان عشقنه یارب مہیان عشقنه
 یارب ینہ لطفکله سنی دفع ایت و بان ویر مهل
 یامن لطیف لم یزل اللف بنا فیما نزل
 انت القوی نجنا عن قهرک یوم الحلال
 یارب و بادن ویر فلاح بو شهره دیدار عشقنه
 هفتاد ایت معمر ایله هم فوزی ابرار عشقنه
 یارب اسلاف عشقنه یارب انخیار عشقنه
 یارب امطار عشقنه یارب ابجار عشقنه
 یارب اشجار عشقنه یارب ازهار عشقنه
 یارب ینہ لطفکله سنی دفع ایت و بان ویر مهل

PJESMA IX.

يا منى لطيف لم يزل الطف بنا فيما نزل
 انت القوى نجنا عن قهرك يوم الحال

الهي

اوليا كاريدر جهريله توحيد
 كسب ايله نكر يله عشق خدائي
 انبيا ياريدر مهريله توحيد
 نكر ايله بولميشدر بولانه مولائي
 وارسه كوكلالده حق اشتياق
 ارباب توحيد دن اولميه كل ايراق
 الم ريا ايدوپ اصحاب تفاق
 نكر يله بوليويردى درد و دوائى
 آلدتمه سنى سنى بودهرك مالى
 قيدى دوشرمه سنى قلب ميالى
 نكر و توحيد يله ادل ذو الجلالى
 بوله يم دير سنى عز و نوائى
 كل اى فوزى باشاك توحيد سنده
 حق اوله يم درسنى جانيلاه بنده
 مرغى جانك واركن لانه سنده
 سعى ايله بول يورى بيت رضائى

SUMMARY

Poems of Fawzī Mostarac in Turkish

Among the poets and writers from our country who wrote in Oriental languages Fawzi of Mostar (Hercegovina) occupies an important place (died 1747). So far he has been known as the author of »Bubulistan« (Garden of Nightingales) which he wrote in Persian. Writing on Favzi, Safwet-bey Bašagić, Mehmed Handžić and Mili-voje Malić studied his »Bubulistan« only, while they ignored his works in Turkish.

His poetic works in Turkish, which are now available, consist of twenty poems: 3 *chronograms*, in which he glorifies the victory of the Bosnians under Hakim-oglu Ali-pasha, near Banja Luka (1737); 4 *ghazals*; 1 *šarkī*, 1 *elegy* on the occasion of death of Sheikh Yuyo of Mostar in 1707; a *munāğāt* (prayer to God), a *rubāʿī* and 9 *ilāhīs* (devotional songs). His poetry in Turkish is not only an expression of the intimate feelings of the poet, but also the reflex of the trend of the Turkish literature from the first half of the XVIIIth century in the capital as well as in provinces when it was inspired by its own environment, local surroundings, and the national past and tradition.

His *ghazals* are love poems, as well as poems of contemplative nature, or the reflexions of and allusions to the local environment. They are lyric in character and full of rhythm, especially his *šarkī*, which was very popular at the time of Fawzī, the age of Ahmed III (1703—1730).

The classical feature of his poetry, the mystical and didactic tendency, is felt in all his poems, especially in his *elegy*, his *munāğāt* and *ilāhīs* which are hymns devoted to God, the Prophet Muhammed or they are simply the expression of the poet's religious ecstasy.

Although Fawzi made attempts to free himself from the foreign influence and to find inspirations in the Turkish-Oriental environment and tradition, he remained basically our last classic poet. His time was transitional as it can be felt in his poetry. The real changes in the Turkish literature will begin only in the XIXth century under the influence of European literature and of the changes within the Ottoman Empire itself.

POPIS TERZIJA, ČURČIJA I ČEBEDŽIJA U MOSTARU
IZ 1755. GODINE

Pitanje esnafa u Bosni pod turskom upravom još uvijek nije dovoljno ispitano ni rasvijetljeno. Najvažniji razlog za to je svakako pomanjkanje autentičnih arhivskih i drugih izvora. Ovo naročito vrijedi za pojedina mjesta u Bosni za koja se zna da su predstavljala centre zanatstva i obrta. Sarajevo je u tom pogledu bilo nešto bolje sreće. O esnafima i obrtima u Sarajevu imamo danas ozbiljnu studiju Hamdije Kreševljakovića.¹ Zahvaljujući toj studiji imamo i jasniji uvid u razvoj esnafa i obrta u ovom gradu koji je u tom pogledu i predstavljao najznačajnije mjesto. Ova studija u neku ruku predstavlja osnovu za upoznavanje i razumijevanje esnafske organizacije u Bosni uopće. Studija je rađena na osnovu velikog broja arhivskih dokumenata i popisa raznih esnafa u Sarajevu. Isto tako, zahvaljujući tome što su mnogi zanati u Sarajevu nastali svoje trajanje i nakon ukidanja esnafske organizacije tu se sačuvalo i najviše autentičnih usmenih predanja o raznim esnafima.

Hamdija Kreševljaković je napisao studiju i o esnafima u Mostaru. Međutim, ova studija je pretežno nastala na osnovu usmenih predanja pripadnika pojedinih zanata.² Iz samog rada se vidi da je autor raspolagao sa veoma malo arhivskih i pisanih dokumenata o pojedinim zanatima u Mostaru, a naročito o organizaciji esnafa u ovom mjestu.

Kreševljaković je u ovom radu naveo samo jedan popis iz Mostara i to onaj što se odnosi na esnaf čizmedžija. Do tada se nije znalo ni za jedan drugi popis bilo kojeg obrta u Mostaru.

Ako se zna da je zanatstvo u Mostaru bilo veoma razvijeno onda je to zaista skroman materijal za jednu svestranu studiju. Pa ipak Kreševljaković je u ovom radu dao najviše što se moglo dati u ondašnjim uslovima. Bilo je i drugih koji su se bavili ovim pitanjima, ali njihovi radovi predstavljaju sitne doprinose za rasvjetljavanje ovih pitanja. Kreševljaković je sve te radove koristio praveći svoju studiju pa smatramo da je dovoljno uputiti na njegove spomenute radove.

Mi također na ovom mjestu ne želimo da pišemo studiju o esnafima u Mostaru. Mi želimo samo da damo mali, mada po našem mišljenju koristan, doprinos za daljnja proučavanja esnafa u Mostaru i u Bosni uopće.

¹ Hamdija Kreševljaković, *Esnafi i obrti u starom Sarajevu*, Sarajevo 1958.

² Hamdija Kreševljaković, *Esnafi i obrti u Bosni i Hercegovini od 1463—1878*, II, Mostar, 1949. str. 61—138.

Mi ćemo ovdje predstaviti jedan popis (defter) terzija, ćurčija i Ćebedžija iz 1755. godine.

Ovaj defter predstavlja jedini do sada poznati popis navedenih zanata u Mostaru, zapravo on je najkompletniji popis mostarskih zanatlija uopće, pa je time njegov značaj veći. On pruža podatke, makar i oskudne, za detaljnije proučavanje esnafske organizacije navedenih zanata. Njegovo upoređivanje sa drugim sličnim izvorima omogućuje da se utvrde sličnosti ili različitosti u organizaciji esnafa u raznim mjestima. Kako on donosi zaista veliki broj zanatlija poimenično, kako muslimana tako i hrišćana, to je njegov značaj svakako velik za proučavanje privredne strukture stanovništva ovog grada. Mora se reći da defter predstavlja veoma lijepu sliku otvorenosti i unutarnje povezanosti zanatlija u esnafu bez obzira na vjersku pripadnost.

Ne ulazeći u porijeklo esnafske organizacije u zemljama koje su bile pod osmanskom vlašću i duhovne komponente koje su u osnovi esnafskih organizacija, koje ih čine međusobno povezanim bez obzira na udaljenosti, kao i ne ulazeći ni u druge vidove organiziranja esnafa, mi ćemo ukratko prikazati samo izvor što se ovdje objavljuje.

Defter (popis) je sačinjen 25. džumada II, 1168. hidžretske godine što odgovara 13. aprilu, 1755. godine. Nastao je povodom svečanosti promovisanja novih majstora u terzijskom, ćurčijskom i Ćebedžijskom zanatu. Već je poznato da se prilikom proizvodjenja zanatlija u više zanatske rangove uobičavalo da se organizira svečanost i veselje u okviru jednog esnafa i o trošku pripadnika dotičnog esnafa. Ove svečanosti poznate su pod imenom kušanma ili opasivanje majstorske pregače kao simbola kvalifikacije u svom zanatu. Ova pregača kod nas se zvala **peštemelj** pa se često, kako je i u ovom defteru, umjesto kušanma upotrebljavala turska složenica **bend-i peštemāl** što doslovno znači opasivanje ili vezanje pregače. Svečanost, odnosno šenluk, kako se u ovom defteru naziva ovaj događaj, promovisanja terzijskih, ćurčijskih i Ćebedžijskih kalfi u majstore organizirali su zajednički sva tri navedena zanata. Iz zaglavlja deftera dade se zaključiti da su sva tri ova zanata sačinjavali jedan esnaf, odnosno da su ćurčije i Ćebedžije pripadale esnafu terzija, koji je kako će se vidjeti, veoma brojao. Esnaf je u defteru nazvan **odžakom**, što je svakako rezultat karaktera esnafskih organizacija. Naime, esnafi su po svojoj spoljnoj organiziranosti slični vojnim formacijama pa otuda i naziv odžak, što u vojnoj terminologiji u suštini znači određenu vojnu formaciju. Prema tome terzije, ćurčije i Ćebedžije su u ovo doba u Mostaru predstavljali jedan esnaf. To se može zaključiti još iz sljedećih činjenica: u zaglavlju ispred popisa terzija za sva tri zanata upotrijebljen je izraz **taifa** što bi se ovdje moglo prevesti kao **grupa, odjel**, dok u zaglavlju popisa Ćebedžija stoji kako se održava svečanost promovisanja Ćebedžijskih i ćurčijskih kalfi koji pripadaju odžaku terzija. Dalje, nakon popisa terzija nalaze se potpisi i pečati najužeg vodstva ovog zanata, dok se nakon popisa Ćebedžija nalaze potpisi starješine terzija i starješine Ćebedžija i uz njih još potpis terzijskog egzekutivnog organa odnosno jigit-baše. Prema tome starješine terzija su vršile određene funkcije i u dva navedena zanata, odnosno ćurčije

i čebedžije nisu imale nekih funkcionera. Za ovo bi moglo biti još i drugih razloga. Naime, i ćurčijski i čebedžijski zanati su bili pretežno u rukama hrišćana, a neke funkcije su u esnafima strogo duhovnog karaktera, odnosno spadaju u sferu tzv. **futuvve**, pa su ih dakako obavljali muslimani. U ovom defteru uočava se da kod čebedžija nema jigitbaše, dakle egzekutivnog organa esnafa, zatim nema kahvedžija i njihovih pomoćnika, zatim nema funkcije **kāri-i gülbang** čitača molitvi. Koliko nam je poznato ovo je prvi put da se susreće sa ovim nazivom. Do sada smo znali da su postojale **duadžije** tj. oni koji čitaju molitve. Mi mislimo da se ovdje radi o istoj funkciji ali da je različit naziv. Da li je ovdje u pitanju pisarevo izražavanje i proizvoljno davanje imena ovim funkcionerima ili je u Mostaru za duadžije bio ovakav naziv ne znamo. No, u svakom slučaju naziv je duhovnog karaktera i zbog toga ovih funkcionera nema kod čebedžija. Uz ovu funkciju mora da spomenemo još i to da je pisar ovo zvanje upisao kao **kāri-i gülbend**, što mislimo da je korumpirano od **kāri-i gülbang**. Naime, nigdje u pristupačnim rječenicama i drugim pomagalicama nismo mogli naći ovakvu kovanicu niti ovakav termin pa smo zaključili da je jedino moguće da se ovdje radi o lokalnom izgovoru riječi **gülbang**. Kod čebedžija nema funkcije ekonoma **vekil-i harğ** niti blagajnika **kabd-i māl**. Ove poslove obavljali su sigurno funkcioneri terzijskog zanata. Drugih bitnijih razlika u organizaciji i funkcijama kod ovih zanata nema.

Nažalost, ni ovaj defter nije potpun. Naime, u popisu koji se ovdje objavljuje nedostaje popis ćurčija. Defter kakav je sada pokazuje da je bio u rasutom stanju i da je naknadno uvezan. Na sreću uvezan je ispravnim redoslijedom, pa bar što se tiče ova dva zanata on predstavlja cjelinu. Iz popisa se vidi da su ova tri zanata bila veoma razvijena u Mostaru pa je zaista prava šteta što se nije sačuvao i popis ćurčija.

U defteru su upisani zanačije iz skoro cijele Hercegovine, što potvrđuje činjenica da se uz imena onih koji nisu iz Mostara navodi mjesto odakle su. Da li je ovo u potpunosti provedeno ne znamo, jer za neke porodice nismo sigurni da su iz Mostara, mada nisu označene da su iz nekog drugog mjesta. Prema tome za sada ostaje onako kako je u defteru upisano.

Što se tiče terzija u defteru ih je upisano 1501 zajedno sa funkcionerima. Mada u defteru odnosno u zaglavlju deftera stoji da se radi o kalfama kojima se opasuje prečaga teško je vjerovati da je postojao ovoliki broj kalfi, makar se radilo i o cijeloj Hercegovini. Isto tako teško je vjerovati da se promovisanje vršilo tako rijetko da bi se mogao nakupiti toliko broj kalfi. Najvjerovatnije je da se ovdje radi o svim terzijama i majstorima i kalfama, pa bi po našem mišljenju u Mostaru i Hercegovini bilo polovinom osamnaestog stoljeća svega 1501 majstor terzija.

Na prvom mjestu u popisu upisan je **jigit baša**, egzekutivni organ esnafa. Ovu funkciju obavljao je Osman baša Novalija. Poslije jigit-baše upisano je **šesnaest juzbaša**. Kako se vidi i esnafi su kao i u vojsci imali starješine. Tako bi juzbaša bio starješina nad stotinu ljudi. Samo prema broju upisanih zanatlija uočava se da ne može

svaki imati po stotinu ljudi. Poslije juzbaša upisano je **sedam čitača molitvi** (kāri-i gūlbang) od kojih su šestorica označeni kao **munlā**. Poslije njih upisan je ekonom (vekili-i hardž) i njegova dva pomoćnika. Nakon toga upisana su **četiri pisara**, **dvojica inkasanata** (kabd-i māl) i onda redom **bašbuljukbaša**, **alemdar** i njegov **pomoćnik**, **baščauš**, **selamčauš**, **kahvedžibaša** i njegovih jedanaest **pomoćnika**. Gore navedeni predstavljaju sve časnike ovog zanata, odnosno esnafa. Međutim, užu upravu esnafa čine sljedeći funkcioneri: **ser-i hajjat** (glavni majstor), **jigit baša** (egzekutivni organ), **baš buljukbaša** (glavni buljubaša), **vekil-i hardž** (ekonom) i **baščauš** (glavni čauš). Njihovi potpisi se nalaze na kraju popisa.

Ostali esfinlije popisani su po buljucima (četama) bez posebnog odvajanja. Na početku svake čete upisan je buljubaša. Uz ime redovno se daje ime oca i prezime. Prezime je označeno sa turskim izrazima zāde ili oğlu, što odgovara našem patronimičkom nastavku **ić**. Ima slučajeva da je upotrebljen i ovaj naš nastavak. U nekim slučajevima nije se moglo tačno odrediti da li se radi o porodičnom imenu ili o zanimanju, jer nedostaje nastavak za oznaku pripadnosti porodici. U tim slučajevima smo samo dešifrirali tursku ligaturu.

Kako je defter obuhvatio zanačije iz cijele Hercegovine to u defteru uz imena onih koji nisu iz Mostara naznačeno je odakle potječe. Mi smo ipak u tim slučajevima postupali na dva načina, ili smo ligaturu dešifrirali kao porodično ime ili kao mjesto odakle potiče, zavisno od cijelog upisanog konteksta. Imena smo razrješavali u domaćem obliku. Neka od prezimena nismo mogli razriješiti, jer ili nam takva porodica nije poznata ili ima vrlo čudan naziv. Obično smo tu stavljali znak pitanja, nakon što bi dešifrirali tursku ligaturu. Popis je samo na nekoliko mjesta oštećen u tolikoj mjeri da se ne može razriješiti pa smo na tim mjestima upisali da je **nečitko**. Što se tiče konfesionalnog sastava ovog zanata on je upadno u muslimanskim rukama. Inače zajedno su popisivani i muslimani i hrišćani, zavisno od toga kojem su buljuku pripadali. Interesantno je da se u defteru nalazi upisano šest novih muslimana. Mi nismo mogli utvrditi ko su i odakle su i kojim povodom su primili islam. Za sve njih upisano je da su sinovi Abdulaha (božijeg roba).

Kad je popis pravljen pisar je na kraju svake stranice dao zbir imena na toj stranici i to brojem i slovima i pored toga zbira nalazi se pečat nekog od starješina sa ovjerom pomoću arapskog izraza **sahha** što znači ispravno.

Treba da istaknemo na ovom mjestu da se starješina esnafa u ovo vrijeme u Mostaru zvao **ser**, (glava, starješina), a ne **čehaja** kako je bio slučaj u Sarajevu. Isto tako u ovo doba se nije nazivao **usta-baša**, kako je to pisao Kreševljaković. Istina je da je starješina esnafa bio i glavni majstor, što se vidi posredno iz ovog deftera. Naime, u defteru je upisan i sin ovog starješine pa uz njegovo ime stoji **sin Alije ser-i hayyāt usta baši**. Mi nismo mogli da utvrdimo porodično ime starješine terzija. Kod svih ostalih funkcionera esnafa navedeno je i porodično ime. Tako je jigit baša bio Osman baša Novalija. Danas u Mostaru ne postoji porodica pod ovim nazivom. Moguće je da se stara mostarska porodica Novo ranije tako zvala, ali mi smo u defteru

ostavili ime onako kako je turski tekst omogućavao. Glavni ċauš bio je Hasan baša Kajan, sin Bajramov. Ekonom je bio Derviš Mustafa beg Pehlić.

Većina porodica spomenutih u ovom defteru i danas postoji u Mostaru. Neke su izumrle, ali se još uvijek ċuva sjećanje da su postojale. Za neke se na nadgrobnim spomenicima može naći podatak da su postojale. Najmanje je onih ċije se postojanje ne može utvrditi.

Mi ovom prilikom nismo imali namjeru da pojedinaċno utvrdjemo postojanje ili nepostojanje pojedinih porodica, jer ovom radu to nije zadatak. U daljnjoj obradi ovog i sliċnih dokumenata to neće biti teško. Za porodice koje se ovdje spominju vlada uvjerenje da su vrlo stare.

III

Popis ċebedžija koji se također ovdje objavljuje je isto tako jedini do sada poznati i saċuvani popis ovog zanata u Mostaru. Prema defteru u Mostaru je 1755. godine bilo 98 ċebedžija. Od toga broja dvadeset su predstavljali ċasnike ovog obrta.

Kako su pripadali u ovo vrijeme esnafu terzija to su i oni isti dan zajedno sa terzijama organizirali sveċanost opasivanja pregaċe kalfama tj. proizvođenje kalfi u majstore. Ispred samog popisa nalazi se zaglavlje skoro istovjetno kao i ispred popisa terzija, s tom razlikom što je naznaċeno da spadaju u esnaf terzija.

Prvi u popisu upisan je starješina ovog zanata (ser) po imenu Husejin. Kako se u defteru nalaze upisana još ċetvorica muslimana Mehmed, Alija, Sulejman i Abdulah i to kao sinovi Husejina Ramića starješine ċebedžija, to nema nikakve sumnje da je Husejin Ramić onaj prvi upisani. Jedan od njegovih sinova bio je ċauš u ovom zanatu i to Mehmed.

Pored njih ċebadžije su imale jednog **juzbašu**, jednog drugog **juzbašu**, jednog **alemdara** (zastavnika) i jednog njegovog pomoćnika jednog **buljubašu** i petoricu **drugih buljubaša**, jednog **ċauša** hrišćanina i petoricu drugih ċauša. Svi navedeni bili su hrišćani.

Sve ostalo što je reċeno za popis terzija u pogledu organizacije, porijekla porodica i naċin njihova dešifriranja vrijedi za popis ċebedžija.

Na kraju popisa nalaze se potpisi starješina (ser) terzija, starješine (ser) ċebedžija i jigit-baše terzija, o ċemu smo naprijed govorili. Kako se vidi ovim obrtom u Mostaru se u ovo vrijeme bavila samo jedna mostarska muslimanska porodica, pa prema tome ovaj obrt bio je apsolutno u hrišćanskim rukama.

O popisu ċurċija o kojem se govori u zaglavljljima i terzijskog i ċebedžijskog popisa, nažalost, ne možeme ni da govorimo, jer se nije saċuvao. Jedino što treba istaći je to da je ovaj obrt bio u sastavu terzijskog esnafa i da je u isti ovaj dan bilo promovisanje novih ċurċijskih majstora.

Na kraju treba da kažeme da se ovaj defter nalazi u vlasništvu Ahmeta Bišċevića u Mostaru, koji ga je sa zadovoljstvom ustupio

autorima ridi objavljivanja. Inače iz popisa se vidi da su preci spomenutog bili obrtnici-terzije. Jedan od Bišćevića bio je juzbaša terzija i upisan je u defteru drugi po redu. Vjerovatno se otuda ovaj defter sačuvao u ovoj porodici do naših dana. Ahmetu Bišćeviću se srdačno zahvaljujemo.

Popis (defter) u prevodu glasi.

On

O ti koji otvaraš sva vrata, nama otvori najbolja!

U ponedjeljak, 25. džumada II, ove 1168. godine³ dogodilo se, dobrotom Moćnog i Uzvišenog i uz sreću i blagodat sretnoga cara, u gradu Mostaru opasivanje peštemelja (majstorske pregače) i svečanost kalfi sretnih majstora terzija (hajjata), ćurčija i čebedžija. Njihova imena će se u nastavku navesti pojedinačno. Neka gospodar blagoslovi sve robove. Uslišaj gospodaru svjetova. Godina 1168.

Jigitbaša, Osman, baša, sin Mustafe Novalije

Juzbaša, Abdul Gani aga, sin Hadži Mehmed age Bihćevića (Bihke)

Juzbaša, Evrenosović (Evrenos zade) Ali beg, sin Hadži Hasana,

Juzbaša, Mustafa beg, sin Hadži Husejina terzije (Terzića?)

Juzbaša, Mehmed beg, sin Hadži Mustafe Alajbegovića

Juzbaša, Mustafa beg, sin Ahmed age Lakišića

Juzbaša, Husejin, baša, sin Mehmed age Hume,

Juzbaša, Ahmed beg, sin Ali bega Đikića

Juzbaša, Mehmed beg, sin Hasan bega Ejubića

Juzbaša Ahmed beg, sin Hadži Hasana Pitića

Juzbaša, Ahmed beg, sin Hadži Mehmed bega Kajtaza

Juzbaša, Mustafa beg, sin Hadži Abdulaha Čelara

Juzbaša, Jusuf beg, sin Hadži Ahmeta Alajbegovića

Juzbaša, Ali beg, sin Hadži Alije Novalije

Juzbaša, Husejin, baša, sin Halila Deronje

Juzbaša, Derviš beg, sin Hadži Mehmeda Spahića

Juzbaša, Osman beg, sin Ibrahim bega Huremovića

Kāri-i gülband,⁴ Mehmed beg, sin Hadži Muhameda Haljevca (Halevi zade)

Kāri-i gülband, Munla Mehmed, sin Husejin čelebije, Ljubinca (Lubini)

Kāri-i gülband, Munla Mustafa, sin Salih čelebije Žugle

Kāri-i gülband, Munla Mehmed, sin Ahmed bega Alikalfića

Kāri-i gülband, Munla Ahmed, sin Ibrahima odobaše (Odobasića?)

Kāri-i gülband, Munla Halil, sin Hadži Saliha Bure

Kāri-i gülband, Munla Husejin, sin Hadži Ahmeda Vugića

Vekil-i hardž, Derviš beg, sin Hadži Saliha Pehlića

Vekil-i hardž yamagi,⁵ Džafer, baša, sin Mustafe Šestića

Vekil-i hardž yamagi, Ahmed, baša, sin Jusufa Kalajdžića (kalajdžije)

³ Odgovara 8. IV 1755. godine.

⁵ Pomoćnik vekil-i hardza.

⁴ Mislimo da je ispravno kari-i gulbang.

Kātib, Munla Ibrahim, sin Ahmet-ćehaje Hazirića (Hazīrī zāde)?
 Kātib, Mehmed beg, sin Mustafā-bega Išerlića⁶ (Iš eri zāde)
 Kātib, Munla Alija Huremović, sin Ibrahim-bega
 Kātib, Munla Mehmed, sin Salih, čauša, Kukića
 Kabz-i māl, Hasan, baša, sin Hadži Husejina Vejzovića (Vejs zāde)
 Kabz-i māl, Mustafa, baša, Abdulkemalović (Abdul Kemal zāde)
 Baš buljukbaši, Ibrahim beg, sin Spahe (Ispaho) Kapića
 Alemdar, Mustafa, baša, sin Mahmud čelebije Vejzovića
 Alemdar, Hasan, baša, sin Arifa Krehe (Krēhī oğlu 'Arīf)
 Baščauš, Hasan, baša, sin Bajrami Kajana
 Selam čauš, Hasan, baša, sin Derviš bega Bakamovića
 Kahvedži baši, Abdulfetah, baša, sin Hadže Malkoča
 Kahvedži baši yamaği, Ali baša, Tuće-Semšić
 Kahvedži baši yamaği, Ibrahim, baša, sin Ahmeda Kadića
 Kahvedži baši yamaği, Mustafa, baša, sin Hadži Mehmeda Čemalovića
 Kahvedži yamaği, Zulfikar, baša, sin Hadži Mustafe Trunevića
 Kahvedži yamaği, Duran, baša, sin Mehmed čelebije Sirče
 Kahvedži yamaği, Abdulfetah, baša, sin Halila Slivljanina (Islivleli)
 Kahvedži yamaği, Ahmed, baša, sin Omera čelebije Zvonića
 Kahvedži yamaği, Hasan, baša, sin Abdulmumina Bilića
 Kahvedži yamaği, Arslan, baša, sin Hasana čelebije Čumurije

UKUPNO: *samo pedeset lica spomenutog ser. buljuka, neka se ne zanemari.*

Drugi buljukbaša Husejin, baša Šejho Šestić sa svojim ljudima
 Mustafa, čauš, sin Omera Duranovića
 Murteza, baša, sin Halila Slivljanina
 Mustafa, sin Hasana Pašalića
 Ismail Omanović iz Dabrice
 Hasan Borčanin, pripada (tābi⁹) Murad-agi
 Husejin, baša Ždero, sin Alije čelebije Tale
 Abdulah, sin Mehmed čelebije Sirče
 Husejin, sin Bajrama, Ljubinca (Lubinli)
 Jusuf, baša, sin Omera čelebije Zvonića
 Ahmed, buljukbaša, sin Husejin-age iz Imotskog sa svojim ljudima.
 Ahmed, čauš, Gubić, sin Alije čelebije
 Husejin, sin Muharema Čolakovića
 Salih, pripada Husejin-agi Lakišiću
 Redžep, pripada Ahmed-agi Tasovčaninu (Tasovčali, iz Tasovčića)
 Omer beg, sin Salih-age, Dizdar-Lakišića
 Hrišćanin Maksim, pripada Krehiću
 Hasan sin Ahmet-čauša Karamehmedovića
 Alija Arap pripada munla Mustafi Kukrici

Spomenutih lica samo 19, neka se ne zanemari, 19.

Abdulah buljukbaša Dirlić sa svojim ljudima
 Salih, baša, čauš, sin Mehmed čelebije Ševe

⁶ Do nedavno je u Mostaru po- stajala porodica Išerlić.

Husejin Borčanin (Borčali), pripada Murad-agi
 Alija, baša, Bajgorić
 Mehmed, baša Karahodžić iz Ljubuškog (Lubuškali, Ljubušak)
 Mustafa, sin Alije Kalajdžića (kalajdžije)?
 Alija, sin Jusufa Kalajdžića (kalajdžije)?
 Mustafa, sin Husejina, baše Žune
 Hrišćanin Sava, sin Mihajla Lanbete
 Ibrahim, buljukbaša, Lalić, sa svojim ljudima
 Mustafa, baša, sin **ustabaše** sa svojim ljudima
 Mustafa Dursunović
 Ibrahim, baša Konjičanin (Koničali)
 Ahmed, sin ustabaše, ser-i hajjata (Starješine terzija)
 Omer i njegov brat Hasan, sinovi ustabaše hajjata (terzija)
 Mustafa, buljukbaša Hadži Balić, sa svojim ljudima
 Jusuf, čauš Karamehmedović
 Sulejman, baša, sin Saliha Lošića?
 Mehmed, sin Husejina bega Selimhodžića (Selim Hādže zāde)
 Hrišćanin Ilija, pripada Lošiću
 Hrišćanin Vojin Lazić
 Abdulah, baša Letun?
 Alija, sin Husejina čelebije Kamarića (Kamar zāde)
 Mustafa, buljukbaša Jusufhodžić
 Mehmed, čauš Žiga
 Husejin, isn Mehmeda Bašića iz Cernice
 Mehmed, sin Hadži Jusufa Bilića
 Ibrahim Čengić, iz mjesta Cernice
 Salih, sin Mustafe Devadžića (Devadži zāde)
 Mustafa, sin Mehmeda Arpadžića
 Mustafa, baša
 Abdulah Brkić, iz Cernice
 Hasan, buljukbaša, Tirević, sa svojim ljudima
 Halil, čauš sin Džafer, baše Šestića
 Ibrahim Tirević
 Mehmed Tirević
 Ahmed sin Sulejmana Konjičanina (Koničali)
 Ibrahim, pripada Loparu
 Salih Šarac, pripada Hadži Ahmedu Brkiću (Birko)?
 Mehmed, sin Ibrahima Daje
 Durmiš, buljukbaša, sin Obada sa svojim ljudima
 Mehmed, čauš, Dajić (Tajić)?
 Husejin, pripada Bošnjicu (Bosnevi) Ahmed-agi
 Hasan, Husejin, Omer i Salih, sinovi Mehmeda Cigića
 Alija, baša, sin Omera Popovca (Popovali)
 Hasan, pripada Ahmed begu-Serdareviću
 Alija čelebija, sin Salih-bega Haljevca (Halevī zāde)
 Mustafa, pripada Ali, baši Hadžiosmanoviću
 Derviš, sin Mustafe Balića
 Mehmed, buljukbaša, sin Derviša iz mahale Kanber-age
 Alija, čauš, sin Mehmed čelebije Sirče
 Ibrahim i njegov brat Derviš Efica

Abdulah, baša Kolaković
 Osman, sin Husejina Taslamana
 Mehmed, sin Mustafa-bega Popovca (Popovali)
 Nurko, sin Abdulaha Tuce
 Derviš, sin Abdi-bega Ozirčevinića
 Ahmed, čauš, sin Behlul efendije
 Mehmed, baša, sin Husejina Odabašića
 Alija, sin Škore Džinovića
 Mustafa Hero Hasić
 Abdulah Velić iz Cernice
 Osman, sin Ibrahima Kalajdžića iz Cernice
 Alija, buljukbaša, Sefić (Sejfić)
 Jakub, čauš, Borčak (Borčali)
 Ibrahim, sin Ahmeda (nečitko) Sefić
 Derviš, sin Hadži Saliha Gobića
 Ahmed, sin Ismaila Poške (Boško) iz Stoca
 Muhamed i njegov brat Ibrahim Šabić iz Donje mahale
 Ibrahim, baša Mehić iz mahale Kanber-agine
 Hasan, sin Husejina Taušana
 Mustafa, sin Ahmeda Sefića
 Mustafa i njegov brat Salih, sinovi Jigit baše (yigit baši)
 Mehmed, sin Ahmeda, ċehaje Hadrovića
 Mahmud, sin Ibrahima Odabaše (Oda baši)
 Mustafa, sin Alije, baše Tuce
 Mustafa, sin Zulfikara Trunovića (Trunovik)
 Derviš, buljukbaša Hajalić (Hayali zāde)?
 Ismail, čauš, Ćose iz Dabra
 Alija, sin Vrgore Ibrahim, baše
 Mustafa, baša Zečkić
 Mehmed, sin Osmana Delića
 Osman Bralj, sin Sirbubala (Seribala)?
 Salih, sin Mehmeda ċelebije Kluče (Klučić)
 Mehmed, sin Husejina Zečkića
 Salih, sin spomenutog Husejina Zečkića
 Mehmed, buljukbaša Bostandžić
 Ibrahim, baša Turundžić iz Nevesinje (Nevesinli)
 Bajram, sin Mustafe Dirlića
 Abdulah, baša, sin Ahmeda Bijevica
 Mehmed, sin Ibrahima Taušana
 Mehmed Belišan sin Ibrahima
 Mustafa, sin Sulejmana, pripada Ćerimagiću
 Abdulah, buljukbaša Žulj
 Hasan, čauš Kasumačić
 Salih, sin Durana Birke (Brkić?)
 Hasan, sin Ibrahima Kapetanovića
 Ahmed, sin Ali-bega Evrenosobića (Evrenos zāde)
 Selim, pripada Mahmud-agi Hadžiću
 Abduzahir, sin Sulejmana ċehaje Trebinjca (Trebinil)
 Ahmed, buljukbaša, sin Hadži Hasana Ljubinca (Lubinli)
 Mehmed, čauš Taslaman

Derviš, sin Salih-bega . . . (nečitko)
 Salih Čelebija, sin Alije efendije muftije
 Sulejman, sin Hadži Ljubinca (Lubinli)
 Derviš i njegov brat Ahmed, sinovi Salih čelebije Faladžića (Faldži)

Svega: 119. Samo sto devetnaest lica

Abdulaziz i njegov brat Husejin, sinovi Mehmed-age Hadžiselimovića
 Mustafa, sin Mehmeda Kasumačića
 Ibrahim, pripada Salih, baši Hadžiosmanoviću
 Salih Mehić, iz mahale Kanber-agine
 Husejin, sin Mehmed efendije Imami Kotlevi
 Jusuf, sin Husejina Hadžiosmanovića, iz Ljubinja
 Alija, buljukbaša, pripada Husejin-agi Lakišiću, sa svojim ljudima
 Njegov čauš Mustafa, baša, sin Horos-paše?
 Husejin, pripada Omer-begu Lakišiću
 Ahmed, sin Hasana čelebije Šišića
 Salih, sin Mehmed čelebije Dostića (Dosto)?
 Ramadan, pripada Murgi Taušanu
 Mehmed, sin Durana Birke (Brkića) iz mahale Šarića
 Husejin, pripada Husejin Efendiji Tokmakoviću
 Ramadan, pripada Humi Salih-begu
 Ibrahim, buljukbaša Tahmaš, sa svojim ljudima
 Njegov čauš Salih, sin Alije Seribala?
 Hasan, sin Duraka Tucaka iz Slivlja (Islivle)
 Mustafa, sin Mehmeda, spahije Jakirovića
 Abdulah, baša iz Mahale Kalabaluk Derviš-paše
 Ahmed, sin Mustafe Jusića
 Hasan, baša, sin Hasana Jakirovića
 Hasan Suljović iz Nevesinja
 Abdulah, sin Osmana Efice
 Ahmed, baša, sin Mehmeda Kordića
 Ahmed, sin Salih hodže, imama Sarića? pripada Abdulah ef. Šehiću
 Mustafa, buljukbaša Zorbazić, sa svojim ljudima
 Njegov čauš Ali, baša, pripada Hadži Ahmedu Demirdžiji
 Arslan, sin Saliha čelebije Čurića?
 Ibrahim Kačo, pripada Ali-begu Bošnjicu (Bosnevi zade)
 Hasan i njegov brat Husejin, sinovi Ahmed-bega Alikalfića
 Ismail, sin Hajrulaha Vodopije
 Mustafa, sin Osmana Samardžije
 Osman, sin Hadži Ismaila Hasandedića
 Selim, baša Sukić, sin Ibrahim-bega, sa svojim ljudima
 Njegov čauš Mehmed, baša, sin Saliha Bubala
 Mustafa, Ahmed i Salih, sinovi Abdulaha, halife Redžep efendića
 Ibrahim, sin Saliha Vugića
 Ibrahim, sin Hasana Mange
 Hrišćanin Mujaš, sin Sime Vukića
 Osman, sin Husejina Marića
 Ibrahim, sin Mustafa-bega Ševe
 Ahmed, sin Mehmed Čelebije Murtića

Mehmed, buljukbaša, Serdarević sa svojim ljudima
Njegov čauš Alija, baša po imenu Guzalija (Gozo)?
Ahmed, sin Mehmeda čelebije Guske
Hasan, sin Halila zvanog Salihovića iz Gacka
Jusuf, sin Mustafe Kazazića
Arslan Mušanović iz mahale Cernice
Salih, sin Mustafe Gluhovića
Omer, sin Ibrahima Slivljanina (Islivleli), iz mahale Kanber-age
Mehmed, buljubaša Ševa, sin Salih efendije
Njegov čauš Mustafa, sin Mehmeda čelebije Guske
Halil, sin Mustafe Bašića
Husejin, sin Jusufa Kalajdžića (kalajdžija) iz Brankovca
Salih, sin Hasana čelebije Dogana, berbera
Ahmed, pripada Krpi Ahmed-agi
Hasan, sin Hadži Behlula Gundelja
Hasan sin Halila Deronje
Mehmed, buljukbaša, sin Hadži Hasana Ljutovića
Njegov čauš Ahmed, sin Hadži Mehmeda Čemalovića
Salih, sin Ibrahim-age Balića
Ibrahim, sin Hadži Mehmeda Temima
Mehmed, sin Nove poznat pod imenom Kavelj
Mehmed, sin Munla Mustafe Ljubinca iz mahale Kanber-agine
Fazlulah, buljukbaša Pašić
Njegov čauš Timur, baša Halilović
Mustafa, buljukbaša Nišić
Njegov čauš Ismail, Kolaković
Salih, buljukbaša Spahić
Njegov čauš, baša Ibrahim, baša Kadijević
Salih, baša, sin čehaje Memića
Munla Ismail, sin Hadži Mehmed-age Bihćevića (Bihke)
Mehmed, sin Saliha, buljubaše Spahića
Ahmed, sin Hadži Mehmeda Benića
Mahmud, sin Durmiša Penčića?
Husejin, sin Saliha Didovića
Ahmed, sin Hadži Husejina Vilića
Husejin, buljukbaša, sin Mehmeda Ljubinca
Njegov čauš Ibrahim Hindo
Arslan, baša i njegov brat Ibrahim, baša iz Bileća
Mehmed, baša, sin Hadži Ibrahima Mirice
Salih i njegov brat Mehmed, sinovi Džafer baše Šeste
Bekir, sin Ahmeda Tule (Dolo)? iz Ljubuškog
Alija, sin Hasan-age Dizdara iz Ljubuškog
Mustafa, baša, buljukbaša Topak Nurkić
Njegov čauš, Hasan, poznat kao Rabić (Rajić)?
Mustafa, sin Mahmuda Fazlinovića iz Ljubuškog
Ahmed, sin Mahmuda, baše Prdavca
Omer i njegov brat Osman, sinovi Mustafe Oručevića
Abduzahir i njegov brat Hasan i Mahmud, sinovi Arslana Mahmuda-
gića iz Dračeva
Husejin i Hasan, sinovi Husejina Ufaka

Husejin i Hasan, sinovi Osmana Pamute?
 Ahmed, sin Husejina Popovca u mahali Husejin hodže
 Ahmed, sin Osmana čelebije sina Ahmed-age Velića iz mahale Sinan-paše
 Mustafa, Alija i Ibrahim, sinovi Hadži Saliha Velića
 Munla Mehmed, sin Abdulaha efendije Bošnjića (Bosnevi zāde)
 Selim, sin Osmana čelebije Bahića
 Ibrahim, sin Osman-bega Huremovića
 Ahmed, sin Husejina Turundžića
 Džafer, sin Sulejmana, pripada Hadži Mehmedu Temimu
 Alija, sin Mehmeda Jakirovića iz Ljubuškog
 Bećir, sin Omera brata Husejin efendije imama Cernice iz Ljubuškog
 Ahmed, sin Sadika, čehaje iz mahale Sinan-paše
 Salih i Husejin, sinovi Ahmeda čelebije Džabića

121, sto dvadeset i jedno lice, neka se ne zaboravi!

pečat: Alija

Ibrahim, buljukbaša, sin Ali-bega Đikića
 Njegov čauš Ibrahim Suša, pripada Taušanu
 Abdulah, baša Bećević
 Mustafa i Alija, sinovi Salih čelebije Hadži Edhema Brkića
 (Birko Zāde)
 Hadži Abdulah, Ismail, Abdurahman i Ibrahim, sinovi Hadži Ahmeda Brkića (Birke)
 Munla Salih i Mustafa, sinovi Hadži Mehmeda Pehle
 Alija, sin Derviš-bega, sina Hadži Saliha Pehle (Pehlo zāde)
 Mustafa i Ibrahim, sinovi Hasana Hodžića, pripada Derviš-begu Pehli
 Fazlulah Malčić, pripada Derviš-begu spomenutom
 Mustafa i Mahmud, sinovi Husejina Svrđline, pripada Pitiću
 Derviš, sin Ahmed-age Alijagića iz Počitelja
 Salih, sin Ishaka Bajgorića
 Ahmed i njegov sin Mehmed, poznat kao Morić
 Mehmed čelebija, sin Hadži Omera Ljubinca
 Hrišćanin Mića Sokolović, buljukbaša, pripada Brkiću
 Njegov čauš Đuro, pripada Đikiću
 Hrišćanin Nikola, pripada Đuri Ivaniću
 Hrišćanin Stepan, pripada Đuri spomenutom
 Hrišćanin Ilija, sin kovača iz mahale Derviš-paše
 Hrišćanin Marko, buljukbaša, pripada Pašiću
 Njegov čauš Nikola sin Kablara
 Hrišćanin Jeftan, sin Kablara
 Hrišćanin Todor, pripada Šejhi Kolakoviću
 Hrišćanin Aleksa Marić, iz mahale Hadži Husejina
 Hrišćanin Lazar, buljukbaša, sin Kovača
 Njegov čauš hrišćanin Vuko Kuklica
 Hrišćanin Jovan, sin Kostadina, pripada Ali-begu Hasanagiću
 Hrišćanin Marko, sin Vojina Lazića
 Mustafa, sin Salih-bega Čelebića

Alija i Mehmed, sinovi Hadži Mustafe Žulja (Žuli, Žuljevića)?
 Mustafa i Ahmet, sinovi Ahmed-bega Duvnjaka (Dumnevi)
 Jakub, sin Ahmeda Šetke, Mizrakovića (Mizrak-zāde)
 Alija, sin Husejina Čapura bičakčije (nožara)
 Omer, sin Mustafe Kovača
 Mustafa, sin Husejina Ulaka
 Ahmed, sin Mustafa-bega Ševe
 Rizvan, sin Halila Ivaniševića
 Mustafa, Abdulah, Osman i Salih, sinovi Hadži Jusufa Bilića
 Ahmed i Mehmed, sinovi Hasana, pripada Serdareviću
 Mustafa, sin Husejina tabaka (debaga) drugim imenom Karga
 Abdulaziz i Omer, sinovi Arslana Mehmeda Hinde
 Husejin, sin Husejina, ċehaje, berbera
 Hasan, sin Husejina Ćinge
 Salih, Abdulaziz i Ibrahim, sinovi Hadži Alije Mutapovića
 Husejin, sin Mehmeda Džinovića, iz Nevesinja
 Alija, sin Omer-age, iz Gacka
 Derviš i njegov brat Alija, sinovi Šabana Džinovića
 Mustafa, sin Durana Dvizca
 Mehmed, sin Fazlulaha Mašića
 Abdulmumin, sin Ibrahima, baše Vrgore
 Osman, sin Abdulaha Turundžića, iz mahale Fátme-kadin
 Husejin, sin Mustafe Behe
 Alija, sin Ismaila Hinde
 Arslan i Kadrija, sinovi Hadži Mehmeda Abdulbakića (Abdulbaki
 zāde)
 Omer, sin Hadži Ismaila Hasandedića
 Mustafa, sin Alije čauša, Hadžića
 Mustafa, sin Mehmeda debaga (tabaka), iz mahale Šarića
 Mehmed, sin Mustafe Ćemalovića iz mahale Derviš-paše
 Munla Ahmed, sin Saliha ċelebije Muharemića
 Hasan, sin Osmana Hodže Efiće
 Salih, sin Mustafa Ripića, iz Ljubuškog
 Jahja, Abdulaziz i Šejho, sinovi Munla Mehmeda Ćumurije
 Hasan, sin Viligorca, pripada Muharemiću Salih ċelebiji
 Ahmed, sin Ahmeda Grčića (Gerčića)
 Osman i Arslan, sinovi Jusufa Lipovca (Lipova oĝullari)
 Abdulah, sin Alije Selaka, pripada Vejzoviću
 Husejin, sin Jusufa Spahije Ćohadarevića iz Blagaja
 Halil, sin Ishaka tabaka (debega), iz mahale Karađoz-begove
 Husejin, sin Alije, alamdara, Fazlinovića, iz Ljubuškog
 Salih, sin Mustafe Terzića (Derzića), iz Ljubuškog
 Alija, sin Ishaka Hadžića, iz Ljubuškog
 Mahmud, sin Mehmeda, alamdara, iz Ljubuškog
 Muho, sin Mehmeda Sirovine, muhzira
 Abdurahman, sin Hadži Selmana Sokolara
 Salih i Halil, sinovi Alije Arapa, pripada Alajbegoviću
 Arslan, sin Oruča Kudre, iz mahale Roznamedžijine
 Derviš, Mustafa i Halil, sinovi Saliha, baše Dželilovića
 Ibrahim, sin Hasana Ramića, iz mahale Hafiz hodže

Mehmed, pripada Hasanu spomenutom
 Salih, Husejin i Ahmed, sinovi Derviš-bega Bakamovića
 Mustafa, baša Jakić i njegovi sinovi Hasan, Husejin i Mehmed
 Ferhad, sin Džafer-age, iz Počitelja
 Ibrahim, sin Mahmuda Kosića iz Donje mahale (Mahalle-i esfel)
 Salih, sin Ahmeda, alemdara, iz mahale Cernica
 Mehmed i njegov brat Omer, sinovi Ahmeda, alemdara Turića
 Mehmed, sin Saliha-age Dizdar-Lakišića
 Hrišćanin Boško, sin Nikole Blaževića (Blažević)
 Mehmed i njegov brat Derviš, sinovi Mustafe Devedžije
 Mehmed, baša, sin Ibrahima Sandukčije
 Mustafa, sin Husejina Bilića, iz Ljubuškog
 Husejin, Mehmed, Salih i Halil, sinovi Ahmed, baše Kenjara
 Salih, sin Memije Sivera, (Sjever) iz mahale Cernica
 Mustafa i Osman, sinovi Alije Adžema
 Mehmed i Ismail, sinovi Salih-bega Kabaka (Tikvina?)
 Hrišćanin Petre, sin slijepog Ilije, bičakčije
 Ahmed, sin Džafera (Zagore) Zagorčić
 Salih, sin Mustafe Kajana
 Mustafa, sin Alije Kajana
 Duran, sin Ahmeda Šahinovića
 Hrišćanin Đuro, sin Mihata Jeničića, iz Jasenica
 Hrišćanin Martin, sin Stepana Vidovića
 Husein, sin Baba Ahmeda Hastaševića
 Bajram, sin Mahmuda Kaljadžića (Kalajdzija), iz mahale Brankovac
 Omer, sin terzije Kaljadžić
 Mustafa, sin Omera Pervana, iz Černice
 Ahmed, sin Hasana, čauša Adilovića
 Arslan, sin Husejina Adžema, pripada Temimu
 Ibrahim i Alija, sinovi Salih-bega Međurića
 Alija i Hamza, sinovi Murat-bega Musligegovića
 Mustafa, sin Mehmeda Đonle Hrvatlje (Hrvata)
 Mustafa, Salih, Alija i Ahmed, sinovi Dušića Abdulah-age
 Alija, sin Đonle spomenutog,
 Ismail, sin Alije Kazaza, iz Donje mahale
 Hasan, sin Alije Alikalfića
 Halil, sin Ibrahima Kesine
 Sulejman i Hamza, sinovi Mehmed, baše Čenana
 Abdulah, sin Ibrahima Čenovića
 Salih, Abdulah i Mehmed, sinovi Mustafe Čelebije Miševića

168, svega sto šezdeset osam lica

Ismail i Salih, sinovi Arslana Čerimušića
 Ahmed, sin Abdulah-bega Vučjakovića
 Mehmed, Ibrahim, Mustafa i Hasan, sinovi Saliha Sijavuša
 iz Ljubinja
 Hajdar, sin Ahmeda Šlake? iz mahale Sevri
 Mustafa, sin Ahmeda Tabe Durkovića (Deraković?)
 Ahmed, sin Saliha Arpadžića

Mustafa, Abdulah, Mehmed, Ahmed i Husejin, sinovi Hadži Hasana Kišića

Sulejman i Abdulazir, sinovi Ismaila Čukura iz Ljubinja

Arslan, Abdulah i Salih, sinovi Hadži Ahmeda Džudže

Alija i Ibrahim, sinovi Hadži Mehmeda Spahića

Omer i Ibrahim, sinovi Hadži Alije Taščije (Klesara, Kamenović)?

Mehmed, Salih i Ibrahim, sinovi Hajrulaha Vodopije (Vodopijića)

Muhamed, sin Osmana Umetaljke

Salih, sin Hodže Žagrića

Hrišćanin Tribun, sin Sime Kujića, drugo ime Novo

Hrišćanin Đuro, sin Aćima Lekića

Ahmed, sin Mahmuda Drežničanina (Drežničali)

Husejin, sin Šabana Durakovića iz Popova

Ahmed, sin Mehmeda Arnautovića

Ibrahim, sin Ahmeda Brke Jusića

Mahmud, sin Alije, čauša, Hadžiahmetovića, iz Donje mahale

Alija, sin Mehmeda Svičića iz Ljubuškog

Behlul, sin Hasana Zukanovića

Bajram, sin Alije Šurke iz Ljubuškog

Omer, sin Hajdar-bega Rejhanića iz Ljubinja

Mustafa, sin Ahmed efendije Čevre

Salih i Husejin, sinovi Ehmeda Mutapčije (Mutapčić)

Salih, sin Ahmeda, baše Čuće (Džudže?)

Halil, sin Ahmeda, ćehaje Alajbegovića

Salih, sin baše Saferdina iz Cernice

Alija, sin Behlula, pripada Hadži Mehmedu Novaliji

Arslan, sin Iskaha, mlinara iz Ilića

Mustafa, sin Ibrahima Hadrovića

Hrišćanin Đuro, sin Save Dubljevića

Mustafa, sin Saliha Porče, sapundžije

Salih, sin Ismaila Karasalihovića, iz Gnojnice

Derviš, sin Mustafe Tire Dedića, berbera

Sulejman, sin Ramazana, pripada Tiri Mustafi, baši spomenutom

Hrišćanin Boško, sin Petra Pare

Alija, sin Munla Omera Hadžiosmanovića

Abdulaziz, sin Hadži Saliha Golića

Salih, Ibrahim i Ahmed, sinovi Hadži Mustafe Taslamana

Derviš sin Hadži Mehmeda Šarca

Ahmed i Mehmed, sinovi Alije Lalića

Hasan i Mehmed, sinovi Mustafe Karačića (Karadža)

Omer, sin Ibrahima, buljubaše Lalića

Mehmed, sin Sulejmana Tušnića (ili sl.)

Salih, sin Husejina Gilića iz Ljubuškog

Husejin, sin Abdulah-bega Hadži Balića

Ibrahim i Ahmed, sinovi Ibrahima Kikića, odabaše

Husejin, sin Hadži Kovčkića (Kvočkića)?

Ahmed, sin Mehmeda Brkića

Mustafa, sin Hasana Paštroja

Mehmed, sin Hadži-bega Žagrića

Mustafa, sin Ibrahima Baće

Hrišćanin Vuko, sin Potra Džamonje (Čamonje)
 Derviš, sin Alije Čenana
 Abduzahir, sin Hasana Kuduza, iz Blagaja
 Salih, sin Husejina Kelurije (Čelurije) iz Počitelja
 Alija i Husejin, sinovi Salih, bega Budalice
 Ahmed i njegov brat Salih, sinovi Mustafa-bega Popovca (Popovali)
 Mehmed, mujezin, sin Husejina Čotića (Čutić)?
 Husejin i Abdulaziz sinovi bivšeg bašcauša
 Hrišćanin Jeftan, sin Cvjetka Bjelovuka
 Ibrahim, sin Osmana, po imenu baše Drobića
 Derviš i Alija, sinovi Mustafe Čavara
 Abdulah, sin Husejin-bega Husejinagića iz Imotskog
 Ahmed, sin Ibrahim-bega Forte
 Abdulah, Halil i Bećir, sinovi Kalajdžića iz mahale Brankovac
 Husejin, sin Osmana Kasapa
 Mahmud, sin Hadži Ibrahima Bilića
 Ibrahim, sin Abdulkerima Begovića iz Ljubuškog
 Selim, sin Hasana Jakića
 Mehmed i Ahmed, sinovi Husejina, odabaše, Jakića
 Mehme, sin Ahmeda Aškrabe
 Halil, sin Saliha, baše Skandžela
 Alija, sin Mehmeda Svičića (Sujčića)? iz Ljubuškog
 Mehmed, Ismail i Munla Osman i Zulfikar, sinovi Halila, čehaje
 Suhte Ikbāl, Munla Abdulah i Arap, sinovi Mustafa efendije Milavića
 Mustafa i Mehmed, sinovi Ali-bega Milavića
 Munla Abdulah, sin Ahmed efendije Milavića
 Murat, sin Hajdara Milavića
 Ibrahim, sin Mustafe Mesihovića, iz Ljubuškog
 Alija, sin Saliha, iz Ljubuškog
 Ahmed Zulfikarević iz Ljubuškog (Ahmed, sin Zulfikara)
 Mustafa, sin Hasan-age dizdara Ljubuškog
 Hrišćanin Nikola, sin Stanka, zgera
 Ahmed, sin Arslana, iz Bileće
 Husejin, sin Osmana Furuhića
 Osman, sin Mustafe, debaga (tabaka) iz Bileće
 Omer, sin Mehmeda pastorak Duvnjaka Salih-age
 Jahja, sin mujezina Saliha Gubića
 Mehmed, sin Bekira iz Bileće
 Omer, sin Mustafe Čosića, iz Rotimlje
 Timur i njegov brat Mehmed, sinovi Dudline
 Mehmed, sin Osmana Čosića, iz Rotimlje
 Alija, sin Hadži Selima Kartala (Kartal zāde)
 Ahmed i njegov brat Osman, sinovi Mustafe Abaze
 Mahmud, Osman i Mehmed, sinovi Fazlinovića iz Ljubuškog
 Salih, sin Mustafe Jamarovića (Jamar Jamar oğlu)
 Ibrahim i njegov brat Omer i Mustafa, sinovi Mahmud-bega Puzića
 Ahmed, sin Saliha Hadžića, iz Ljubuškog
 Ahmed, sin Hasan efendije Hadžića
 Ahmed, sin Ibrahima Šere, debaga (tabaka)

Munla Omer i Munla Salih, sinovi Mehmed efendije Hadžića
 Mustafa, Mehmed i Ahmed, sinovi Hadži Fazlije Dažnipe

Svega: 153 samo sto pedeset tri osobe (pečat nečitak)

Munla Alija, Safer, Mustafa i Mahmud, sinovi Husejin-efendije Džabića

Ahmed i Arslan, sinovi Mehmed-bega Išerlića

Džafer beg i Abdulah, sinovi Ahmed-age Išerlića

Selim, sin Šabana, pripada Mehmed-begu Išerliću

Hasan, sin Mehmeda, pripada Husejin efendiji Džabiću

Munla Sabit i Muzafer, sinovi Husejin efendije, imama Cernice

Mehmed, sin Alije Sajkušića

Mustafa i Rizvan, sinovi Murge Taušana

Mehmed, sin Osmana, pripada Taušanu

Ibrahim, sin Mehmeda Džinovića

Husejin, sin Abdulaha Ljute (Lūta zāde)

Osman, sin Timura Isića

Zulfikar, sin Ahmeda Karinovića

Omer, sin Husejina, pripada Osmanu Bahiću Nevesinju

Mustafa, sin Ishaka Čose, pripada Čehaji tvrđave

Alija i Mustafa, sinovi Salih baše Bubala

Mustafa, Mehmed i Salih, sinovi Džafer-bega Kajtaza

Ahmed, sin Hadži Redžeba Soldina

Abdulah, Omer i Mustafa, sinovi Salih-bega Kajtaza

Abdulah, Ahmed i Jusuf, sinovi Žune Mustafe, iz mahale Čose Hodže
 (Hvadže)

Omer, sin Mehmeda Lisca (Tilkije)

Mehmed i Omer, sinovi Ahmeda Ustabašića

Mustafa i Mehmed, sinovi Arslan-bega Hadžiomerovića

Alija, sin Ibrahima Kalajdžića (kalajdžije)?

Salih i Mehmed, sinovi Alije, baše Hadžiosmanovića

Salih, sin Hadži Hasana Ljutovića

Osmana, sin Salih baše Hadžiosmanovića

Ahmed, sin Saliha Topalovića

Mustafa, sin Alije Novalije, iz Cernice

Salih, sin Sulejmana Mušanovića iz Malog Polja (Čučuk ova)

Hadži Salih, sin Husejina Čehaje Efiće

Salih, sin Osmana iz Vranjevića

Hajdar, sin Husejina Čoje

Ibrahim, sin hadži Hasana Hrvica

Husejin, sin Abdulaha Čordića

Bećir, sin Ahmeda Džihe

Jusuf sin Đulimana iz Duvna

Mustafa i Abdulah, sinovi Omer-bega Čerimagića

Omer-beg Abdulčerimagić

Mustafa, Halil, Omer i Hasan, sinovi Mehmed, baše Kurta

Mehmed, Mustafa i Ibrahim, sinovi Abdulaha Doste (Dostić)

Ahmed, sin Ismail-bega Bešlića

Alija, sin Salih-bega Hume

Husejin, sin Ahmeda Halildena iz Ljubinja
 Salih, sin Munla Hasana iz Ljubinja
 Mehmed, sin Alije Cekle
 Ismail, sin Ibrahim-age Mukića
 Mehmed, sin Hasan baše Janbolije? iz Stoca
 Ibrahim, sin Ahmeda Bubića
 Mehmed, sin Ahmeda Dirlića?
 Osman, sin Hasana Hazirića (Hadrović)?
 Mustafa, Salih, Abdulah, Fazlulah i Alija, sinovi Ahmed-bega Ali-
 kalfića
 Omer, sin Mehmeda Gundelja
 Mehmed, sin Saliha Gundelja
 Mustafa, sin Ibrahima, baše Ćumurije
 Ibrahim, sin Šabana Čučuka
 Salih, sin Ahmeda Ćumurije
 Husejin, sin Ahmeda, čauša Karamehmedovića
 Seid Arap, pripada Ćumuriji
 Abdulah, sin Ibrahima, pripada Pitiću
 Mehmed, sin Ibrahima, baše Grlića (Girizade)?
 Mustafa, sin Hasana Doste (Dostić)
 Mehmed i Ahmed, sinovi Hadži Osmana Pite?
 Omer, sin Durana, pripada Mustafi Sefiću (Sejfi zade)
 Abdulah i Mehmed, sinovi munla Alije Jakirovića
 Ismail aga Temim i njegovi sinovi Mehmed i Ibrahim
 Abdulah i Alija, sinovi Hadži Mehmeda Temima
 Mehmed i Ahmed, sinovi Ibrahim-age Balića
 Salih i Mehmed, sinovi Ibrahima, baše Begića
 Mehmed sin Davuda Ljutića
 Mehmed, sin Sulejmana, pripada Ćerimagiću
 Abdulah i Husejin, sinovi Jusufa Hadži Abdulah zāde?
 Alija, sin Ahmed-age Bošnjića (Bosnevi zāde)
 Mustafa, sin Salih-age Bošnjića (Bosnevi zāde)
 Mehmed, sin Mustafa-bega Gabelića (Gabela zāde)
 Salih, Husejin i Hasan, sinovi Sulejmana Zarkalića (Zerkala)
 Mustafa, Omer i Ibrahim, sinovi uste Husejina Hudžuma
 Abdulah, Alija, Ahmed, Omer i Hasan, sinovi Hadži Omera Ka-
 rabega
 Mehmed, sin Hasana, čauša Adilovića
 Ahmed, Halil i Ibrahim Duranić (Durani oğlu)
 Omer, Alija i Salih, sinovi Ibrahima Junca
 Alija, sin Mustafe Zalihića
 Salih, sin Alije Kavslije (Lukovića)?
 Omer i Ibrahim, sinovi Halila Seleškovića
 Ibrahim, sin Alije Ćerimića
 Abdulah i Mustafa, sinovi Hadži Jusufa Ćerimića
 Omer, sin Mušine Hadžisalihovića
 Ahmed, sin Husejina efendije Tokmakovića
 Mehmed, sin hadži Husejina Vile
 Alija, sin Hasan-bega Vilića
 Jovan, sin Tome, pripada Hadži Mustafi Unuku

Husejin, sin Mehmeda Guske
 Mustafa, sin Mehmeda Čolakovića
 Zulfikar i Mehmed, sinovi Husejina, baše Delkića
 Mustafa i Hasan, sinovi Durmiša, subaše
 Mehmed, sin Ismaila Mazge
 Duran i Alija, sinovi Arslana Hamzeviće (Hamzića)
 Salih, sin Ibrahima Hodže i još njegovi sinovi Omer, Alija i Salih
 Kadrija Džudić Duvnjak (Dumnevi)
 Hasan i Husejin, sinovi Husejina Seferovića, mumdžije
 Mustafa, sin Ahmeda Kajgane
 Salih, sin Ismaila Skikića
 Mehmed, sin Ahmeda Aškrabe
 Alija, sin Ismaila Divljana (Divjanović)
 Osman, sin Mustafe Gluhića
 Salih, sin Hasana Gluhića
 Ahmed, sin Alemdara Lažića
 Ahmed i njegov brat Mustafa, sinovi Murteza, berbera
 Hadži Ismail Misirli Dadić
 Hrišćanin Ristan, sin Benkala
 Mehmed, sin Mustafe Bivoljca
 Abdulah, Ibrahim, Ismail i Mustafa, sinovi Salih-bega Haljevca (Halevi zāde)
 Ismail i Husejin, sinovi Ahmeda, baše Delala
 Ahmed, sin Saliha Spahe Karakuhića (Kara Gūh zāde)
 Munla Mehmed, sin Hasan efendije Morića (Mori zāde)
 Mehmed, sin Husnije, pripada Hasan efendiji Mori (Morić)
 Alija, sin Saliha ċelebije Dizdara, iz Stoca
 Salih i Mustafa, sinovi Osman-age Morića (Mōri zāde)
 Salih, sin Mehmeda Buberića?
 Mustafa, sin Alije Suljića
 Mehmed i Sulejman, sinovi Šejh Mehmeda Kajmića
 Alija sin Mustafa-bega Haljevića (Halevi zade)?
 Osman, pripada Abdulah-agi Krpi
 Omer, Mustafa, Alija, Ibrahim, Mehmed i Rustem, sinovi Ćibera
 Osmana baše, sina Bajram Hodže, iz Brankovca
 Hasan i Omer, sinovi Ibrahima, baše Pende (Pendića)
 Mehmed, sin Mahmuda, Medića Kardeša

Svega: 195, samo sto devedeset i pet lica, neka se ne zanemari.

Omer, baša Letun i njegovi sinovi Hasan, Mehmed, Alija i Ahmed
 iz mahale Ćose Hodže
 Arslan i Mehmed, sinovi Ahmeda ċelebije Prče (Pirče)
 Hrišćanin Lazar, sin Mitra Serikuta
 Arslan i Abdulaziz, sinovi Mustafe Hilmi Ćatića
 Mehmed i njegov brat Hasan, sinovi Kamara
 Hrišćanin Mihajlo i Mitar, sinovi Tome Mrkovića (Mirkovića)
 Alija i Abdulah, sinovi Husejina Topalovića
 Ibrahim, Mustafa, Ahmed, Hasan, Salih i Abdulah, sinovi Fazlulah
 -bega Karahasanovića

Ahmed, sin Ibrahima Talića
 Mustafa, sin Ahmeda Talića
 Husejin, Abdulah i Alija, sinovi Osmana Hanića
 Mahmud, Salih i Mustafa, sinovi Omera čelebije Zvonića
 Ibrahim, Ahmed, Husejin i Salih, sinovi Osmana Semšića, iz Stoca
 Halil i Husejin, sinovi Saliha Šemšića
 Ahmed i Jašar, sinovi Fazlije Šemšića
 Ahmed, sin Ismaila Šarca
 Ahmed, sin Mustafe Šalovića
 Ahmed i Mustafa, sinovi Husejina Čajića
 Omer i Salih, sinovi Ibrahima Barine
 Hasan, sin Mahmuda Hubane
 Arslan i Mehmed, sinovi Ibrahim-efendije Paje
 Mustafa, sin Velije iz Dabrice
 Mustafa i Alija, sinovi Hasana Haznadarevića
 Mehmed, sin Ahmeda Prole iz Ljubuškog
 Arslan, sin Husejina Mrkonjića
 Abdulah, sin Ibrahima Puhe
 Mehmed, sin Hasana, baše, pripada Temimu
 Islam, sin Hadži Ibrahima Topalovića
 Mustafa, pripada Hadži Ibrahimu spomenutom
 Sulejman, sin Mehmed-age Kotlevije
 Husejin, sin Ahmeda Kavge (Gavge)
 Osman, sin Arslana Begovca
 Hasan sin Ahmeda Memca, iz Cernice
 Mustafa, sin Džan-bega Begića
 Arslan i Ahmed, sinovi Jusufa Šahina, pripadaju Hadži Aliću
 Alija i Ahmed, sinovi Ahmeda Trnke
 Arslan, sin Saliha baše Goluba
 Hrišćanin Simo, sin Nikole Sadžaka
 Hrišćanin Sava i Todor, sinovi Jovana, habāza
 Alija, sin Saliha habāza Čose?
 Alija, sin Alije Vretenara
 Hasan i Ahmed, sinovi Ali-bega Forte
 Mustafa, sin Mehmeda i njegov pastorak Salih, pripadaju agi Bih-
 čeviću
 Omer efendija Suhte Popovac
 Suhte Munla Mehmed Kašmirić (Kašmīri zāde)
 Mustafa, Osman i Mehmed, sinovi Ahmeda Popovca
 Salih, sin Husejina Berbera iz Borča
 Alija, sin Husejina Sinovčevića
 Hasan, sin Husejina Kantardžije
 Jovan i Todor, sinovi Đure Terzije
 Zulfikar, sin Ibrahima, kahvedžije iz Nevesinja
 Mahmud i Mustafa, sinovi Saliha Kendže? Tabakovića
 Ibrahim, sin Mehmeda Tabakovića, iz Gabele
 Jusuf, sin Ahmed-age Tase
 Alija, sin Arslan-bega Serdarevića
 Jusuf, sin Ahmed-bega Serdarevića
 Salih, sin Ibrahima, pripada Ahmed-kapetanu

Jašar, sin Mehmeda, baše Kažića (Kaže)
 Mehmed i Rizvan, sinovi Spahe Tokmakovića
 Mustafa, sin Hasan-bega Tokmakovića
 Mehmed, sin Mehmeda Derve, debaga (tabaka)
 Selim, sin Saliha, čehaje, Kasovića
 Ibrahim, sin Omera, baše Voljevice
 Mehmed, sin Mustafe Seferovića
 Ahmed, sin Saliha Studena (Studenovića)
 Abdulmumin, sin Ahmeda Gubavice
 Alija, sin Ramadana Krčendića
 Šimo, sin Aćima, mlinara
 Ibrahim, sin Saliha Šišića
 Abdulah, sin Mehmeda Memića
 Husejin, sin Jusufa Penčića
 Ahmed i Mehmed, sinovi Abdulaha Durakbašića, iz Nevesinja
 Salih i Mehmed, sinovi Husejina Šotre
 Ahmed, sin Abdulaha, novi musliman u našem odžaku
 Mehmed, sin Abdulaha, novi musliman
 Salih, sin Abdulaha, novi musliman
 Husejin, sin Abdulaha, novi musliman
 Ahmed, sin Abdulaha, novi musliman
 Mehmed, sin Abdulaha, novi musliman
 Alija, Mustafa, Ahmed, Mehmed i Abduldželil, sinovi Saliha Pudar-
 revića
 Mehmed, sin Mehmeda Cigića
 Ibrahim, sin Omera baše Voljevice
 Alija, sin Hadži Ismaila Dadića
 Salih, sin Husejina Raljevića
 Salih, sin Hasana, baše Kovačevića
 Halil, sin Husejina Vrtučića (Virkučić)
 Omer i Alija, sinovi Husejina, baše Čute
 Salih, sin Šabana Bošnjića
 Mehmed, sin Jašara Agića
 Mahmud, sin Ibrahima Čusteklića
 Mehmed, sin Alije, juzbaše Novalića
 Ahmed, sin Ibrahima Meškovića (Miškovića) pripada Novaliću
 Husejin, sin Osmana Delića
 Selim, sin Mehmed age Hadžiselimovića
 Mehmed, sin Salih-age Hadžiselimovića
 Hasan, baša, sin Redžepa, čehaje Pozdera
 Ahmed, Abdulah, Mehmed, Ibrahim i Mustafa, sinovi Halil-bega Pa-
 šića
 Arslan, Hasan i Mustafa, sinovi Salih-bega Pašića
 Mehmed, sin Derviša Mujića
 Alija, Mustafa i Ahmed, sinovi Mehmeda Popića
 Sulejman, pripada Popiću
 Hrišćanin Jovan, sin Đure Opuhića
 Ahmed, Abdulah i Alija sinovi Mehmeda Hrnjice
 Salih i Hasan, sinovi Ibrahima Hrnjice
 Nuhan, sin Ismaila, čauša, Kolakovića

Ibrahim, sin Abdulaha Zarpovića Letuna
 Arslan, sin Murteze iz Slivlja
 Ahmed, sin Mehmeda Jusića, iz Tučepa
 Hrišćanin Antun, sin Tripka, kovača (Kovač)
 Mehmed i njegov brat Arslan, sinovi Husejin-age Lakišića
 Mustafa, sin Omera Lakišića
 Alija, sin Arslan-bega Lakišića
 Alija, sin Mustafa-bega Kosače

*Svega: 175, samo stotinu sedamdeset pet lica. Neka se ne zane-
 mari.*

Džafer beg, sin Ahmed-age Krpe
 Mehmed, sin Ahmeda Aganovića,
 Mehmed, sin Hadži Husejina Misirlije
 Mustafa, sin Halila Salihovića iz Gacka
 Lazar, sin Slavuja Dulgera (Dunđera)
 Mustafa i Alija, sinovi Muše Hamanovića
 Hrišćanin Jovan, sin Nikole Perića
 Hasan, sin Saliha Grančića
 Salih i Ibrahim, sinovi Hadži Mahmuda Efendije
 Husejin i Osman, sinovi Ahmeda Đozlića
 Jusuf, sin Jašara Kajana
 Mustafa i Abdulah, sinovi Husejina Stupca
 Ramazan, sin Alije Ožegovića
 Mustafa i Omer, sinovi Jašara Spužića
 Abdulmumin, sin Jusuf, baše Spužića
 Hrišćanin Jovan, sin Čele iz Ilića
 Mehmed, sin Saliha Koze
 Alija, Ibrahim i Hasan, sinovi Ahmeda, spahije Krivića
 Salih, sin Omera Didovića
 Arslan i Husejin, sinovi Alije Guzalije (Gozalija)
 Abduzahir i Mustafa, sinovi Ibrahima Divjana
 Ismail, sin Alije Penave (Penavić) iz Popova
 Mehmed, sin Ahmeda, baše Šehušića Gole
 Tale, sin Jašara Obada iz Blagaja
 Sunulah, sin Omera Kolakovića iz Blaganja
 Abdulah, sin Alije Karamehmedovića
 Mehmed, sin Saliha Karamehmedovića
 Salih, sin Mustafe Hafizovića
 Ismail, sin Jusufa Karamehmedovića
 Husejin i Alija, sinovi Behlul efendije
 Hasan, sin Sulejmana Čehića
 Alija, sin Husejina Alihodžića
 Alija, Mehmed i Ahmed, sinovi Hasana Mušinovića
 Ahmed, sin Alije Milišića
 Abdulah Arap, pripada Mustafa-begu Popovcu
 Salih i Abdulah, sinovi Alije Rizikalije
 Ahmed i Mehmed, sinovi Mustafe Sjenice (Sindže)
 Derviš i njegov brat Soko (Suko), sinovi Badžaka

Husejin i Derviš, sinovi Hadži Mustafe Ljutovića
Hasan, Husejin i Alija, sinovi Mehmeda, baše Trebinjca (Trebinli)
Fazlulah, sin Hasana Hromića iz Ljubinja
Jusuf, sin Mehmeda čelebije Ševe
Hasan i Husejin, sinovi Ali-bega Evrenosovića
Mehmed, aga kule u Lipetmima
Osman i Njegov brat Arslan-beg, sinovi Dizdar-Lakišića
Husejin, sin Bećira Bukvića pripada Ševi
Sulejman, sin Osmana Grebe
Hasan, sin Husejina Borčalije (iz Borča)
Hrišćanin Đuro, sin Lazara Kovačevića
Hrišćanin Sava, sin Petra Škipine
Hrišćanin Sava, sin Krste Kovača
Hrišćanin Tanasije, sin Jovana Crnogorca
Hasan, sin Husejina Smarlame
Bajram, sin Durana Natorića
Mehmed, sin Munle Saliha Dropića?
Osman, sin Mahmuda Grahe
Mehmed, sin Husejina Vižle
Hrišćanin Hristan i Mirko, sinovi Jovana Dolaća
Maksim i Vasilj, sinovi Jakše iz Popova
Ahmed, sin Mehmeda Kluče
Arslan, sin Ahmeda efendije Vejzovića
Ibrahim i Mehmed, sinovi Saliha, baše Jusufhodžića
Hasan, sin Mehmeda Ljubinca
Mustafa Banak?, sin Husejin-age iz Imotskog
Husejin, sin Durana Zarkalića
Hrišćanin Jovan, sin Lazara, pripada Đikiću
Alija i Salih, sinovi Hadži Mehmeda Čemalovića
Hrišćanin Luka, sin Jovana Kilara
Hasan, sin Ramazana Bećirevića, iz Ljubuškog
Omer sin Hasana Fazlinovića iz Ljubuškog
Mustafa, sin Hasana Taslamama
Jusf, sin Ibrahim-age Mukića
Mustafa, sin Ahmeda Muharema, iz Ilića
Fazlija i Džafer, sinovi Mustafa-bega Balića iz mahale Kara Doz
-begove
Ahmed i Omer, sinovi Mustafe spahije Bostandžića
Mehmed, sin Sulejmana hodže Ljubinca (iz Ljubinja)
Zulfikar, sin Mustafe Šukalića
Ibrahim sin, Halila tabaka iz mahale Šarića
Mustafa, sin Derviša Grabčanina
Abdulgani, sin Omera Guzarovića (Gozorić)
Hasan, sin Selima iz Vranjevića
Salih, sin Selima Hazirića (Hadrovića)
Alija i Šaban, sinovi Bubala iz Podgorana
Mehmed, sin Ismaila Kolakovića
Rizvan, sin Redžeba Turundžića
Mustafa, sin Mustafe Krupnića
Ibrahim i Mehmed, sinovi Alije, čehaje Zuštovića

Abdulummin, sin Jusufa Alemdara Šarića
 Abdulah i Mehmed, sinovi berbera Arslana Bečara (Bečarevića)
 Ibrahim, sin Omera, baše Sebildžije
 Husejin, sin Ahmeda Tabe Durakovića
 Sulejman, sin Jusufa, baše Hadži Abdije Kamarića
 Jašar, sin Ibrahima Kolakovića iz Blagaja
 Husejin i Timur, sinovi Ibrahima Smajića
 Mustafa i Hasan, sinovi hadži Ahmeda Vugića
 Hasan i Ibrahim, sinovi Mustafa, baše Pucara (Jučara)
 Salih, Ahmed i Mustafa, sinovi mujezina Boje iz mahale Sinan-paše
 Ahmed beg, sin Ibrahim-bega Huremovića
 Mehmed, sin Osmana, baše Huremovića
 Abdulah i Mehmed, sinovi Ataulah-bega iz Bjelimića
 Mehmed, sin Ahmeda Samardžije
 Salih, i Hasan, sinovi Alije Samardžije
 Džafer, sin Jahja-bega Čelebića iz Nevesinja
 Hrišćanin Đuro, sin Jovana Grujića
 Mehmed, sin Hadži Osmana Kučinara iz Sarajeva (Sarajlije)
 Ramazan, baša, berber, učenik Tire berbera
 Salih, baša, sin Hasana Gluhčevića Đoge
 Saka Ismail, baša i njegov sin Ahmed
 Ahmed, sin Sulejmana Sočivice iz Borča
 Ismail, Osman i Hasan, sinovi Ibrahima baše Blagajca iz mahale Der-
 viš-pašine
 Sefer, sin Husejina Blagajca
 Mustafa, sin Alije Ševe
 Salih, sin Čuke Repaša (Repeše)
 Ristan, sin Tripka kovača Zunajevića?
 Alija, Mustafa i Ahmed, sinovi Mehmeda, čauša Paradžika iz Ljubu-
 škog
 Husejin i Hasan, sinovi Mehmeda Behmena
 Hrišćanin Vasilj, sin Petra Derikučke
 Hasan i Muše, sinovi Ahmeda, baše Krnje
 Jusuf, sin Mehmeda Murtezića?
 Babalija, sin Hasana Behmena
 Ibrahim i Mustafa, sinovi Mehmeda ... Ahmeda Čelebića iz Blagaja
 Hrišćanin Luka, učenik Nikole Perića
 Mustafa, sin Mustafe Dvizca
 Osman, sin Ahmeda Memića
 Ahmed, sin Muslije Hardage Hardaga oğlu)
 Ibrahim i Ahmed, sinovi Alije, baše, pripada Tasi
 Hasan i Salih, sinovi Mustafe Ništića
 Ibrahim, Salih i Mustafa, sinovi Abdulaha, baše Žulja iz mahale
 Deviš-pašine
 Hrišćanin Sava, sin Cvetka Butira
 Mehmed, sin Hasana Gluhe, tabaka
 Salih, Mustafa i Ahmed, sinovi Husejina Hadžiosmanovića iz Lju-
 binja
 Omer i Jusuf, sinovi Osman-age, Aliagića
 Ahmed, sin Saliha čelebije Žuglića

Mehmed i Ahmed, sinovi Ibrahima spahije iz mahale Derviš-pašine
 Mušin, sin Mustafe, spahije iz kasabe Blagaj
 Husejin, Ahmed, Mustafa i Mehmed, sinovi Šabana Kurtovića
 Ibrahim, sin Mehmeda, pripada mufti-efendiji
 Mehmed, Salih, Omer i Osman, sinovi Husejina, Duranbašića
 Arslan, sin Hasana, baše Durakbašića
 Husejin, sin Abdulaha Velića iz Cernice

Svega: 194, samo sto devedeset i četiri lica (tako).

Mustafa, sin Mehmeda Fazlinovića iz Ljubuškog
 Ibrahim, sin Husejeina Ašika
 Mehmed i Alija Hrle
 Hrišćanin Vasilj i Petar, sinovi Miće, pripadaju Brkiću
 Hrišćanin Luka, sin Sime Sokolovića
 Salih, Husejin i Ibrahim, sinovi File Sandukčije
 Hrišćanin Nikola, sin Jovana Sokolovića
 Husejin, sin Đonle Skandžića
 Ahmed i Salih, sinovi Mustafe Oručevića
 Ibrahim, sin Mustafe Harančića
 Jusuf, sin Hasana hodže Ašika
 Mustafa, sin Husejina, baše, juzbaše Hume
 Abdulah, sin Salih-bega Hume
 Alija i njegov brat Ahmed, sinovi Ibrahima Ašika (Ašikovića)
 Omer, sin Ramazana Đulimančića (Kelemančić)?
 Mehmed, sin Sulejmana Kujundžića
 Ahmed i Husejin, sinovi Fazlije, poznat pod drugim imenom Habaz
 Bašić
 Alija, sin Husejin-age Dozke (Kazko)?
 Mustafa, sin Mehmeda Dande
 Sulejman, sin Husejina Anđelića (Enkelić) iz Gabele
 Kadri, sin Mehmeda Kasumačića
 Abdulgani, sin ċate Bajragića
 Hasan, i njegov brat Husejin, sinovi Timura, berbera, pripada Kar-
 telu
 Hasan, sin Mustafe, buljukbaše Topala
 Husejin, sin Sulejmana Šabića
 Mustafa, sin Alije Šabića
 Mustafa, sin Halila, tabaka, Deronje (Dronjića, Deronjića)?
 Duran, sin Hasana Bostandžića iz Počitelja
 Omer, sin Muratovića, baše Mutabdžije
 Hasan, sin Mahmuda Kosića
 Jeftan, sin Lazara Čaka
 Selman, sin Ibrahima Čebića, baščauša
 Salih, sin Mustafe Sujoldžije
 Mehmed i Hasan, sinovi Mustafe Lopara
 Mehmed i Alija, sinovi Rame Žestice
 Salih i Ahmed, sinovi Mehmeda Dirlića
 Hujesin, sin Abdije Dirlića
 Omer, sin Osmana Muštovića

Hasan, sin Ahmeda, pripada Hadžialiću
 Omer, sin Saliha Vejzovića
 Munla Abdulah, sin Ahmeda efendije Marijevića
 Ibrahim, sin Mustafe Vejzovića
 Mustafa, sin Omera Đuzelbulića?
 Ismail i Mustafa, sinovi Alije Bralja
 Ahmed, Salih i Mustafa, sinovi Hadži Husejina Metilja
 Ahmed, sin Redžepa, papudžije iz Ričine
 Munla Abdulah, sin Ahmed Efendije Marijevića
 Ibrahim, sin Ali-bega Prnde
 Jusuf Dumnjak, učenik Mehmeda efendije Džabića
 Mehmed, sin Fazlije Fazlagića
 Husejin i Salih, sinovi Hasana, baše Vejzovića
 Abdulah, Osman i Ibrahim, sinovi Mehmeda Zuštrića, pripada Vej-
 zoviću
 Abdulah, sin Hadži Saliha Hadžiselimovića
 Alija, sin Hasana Kozlice iz Žabice
 Osman, sin Husejina Taslamana
 Salih, sin Abdulah-bega Hadžibalića
 Ibrahim, sin Saliha Alajaša?
 Salih, Bećir, Alija, sinovi Dehmeda efendije Imami Kotlevi?
 Mustafa i Ismail, sinovi Mehmeda Susine?
 Mehmed i Ahmed, sinovi Saliha Brgulića
 Ahmed, sin Mustafe Vukojevića iz Dumna
 Alija, sin Osmana Osmanli, Tabakovića
 Osman, sin Omera Vežića, pripada Čirakčiji
 Sulejman, sin Bilanje (Bilan)
 Salih, sin Ahmeda Brekala
 Arslan, sin Ali-bega Alikalfića
 Ahmed, sin Durana Malog, tabaka
 Abdulah, sin Kadrije, pripada Kajtazu
 Arslan, sin Hasana Čokića
 Toma i Petre, sinovi Jovana Kosovca
 Ibrahim, sin Mustafe Rajkovića
 Durmiš i Agan, sinovi Salih-age Čatrnje
 Ahmed, sin Ibrahima Radiša iz Rotimlje
 Husejin, sin Mustafe Radiša
 Mehmed, sin Mustafe Đuke (Đuko) iz Rotmilje
 Omer i Bilut sinovi Osmana Čorivanića (Korjovanića)?
 Husejin, sin Hasan-bega Hasanefendića
 Halil, pripada Hasan-begu spomenutom
 Ismail, sin Ahmeda Pece iz Rotimlje
 Hrišćanin Stepan, sin Jovana Jokse
 Mehmed, sin Mustafe Abazagića iz Čapljine
 Alija, sin Mehmeda Vrgule iz Dubrava
 Salih, sin Hadži Husejina Hadžialića
 Husejin, sin Mustafe Hadžialića
 Fazlulah, Mehmed, Alija, Omer, Mustafa, i Salih, sinovi Hadži Ahme-
 da Miralajića
 Ahmed, sin Hadži Mustafe Miralajića

Mustafa, i Numan, sinovi Mehmedbega Alajbegovića
 Mehmed, pripada Mehmed-begu Alajbegoviću
 Hadži Ismail i Alija, sinovi Ahmeda Kadijevića
 Ahmed, sin Hadži Abdulaha Čelarića (Čelara)
 Mustafa, sin Šabana Čučuka
 Alija, sin Hadži Mustafe, Topalovića
 Mustafa Batlak, pripada Hadži Mustafi spomenutom
 Munla Salih, sin Husejin-bega Selimhodžića
 Alija, sin Ahmed-age Krpe
 Abdulah, Salih i Ahmed, sinovi Husejina čelebije Kamare
 Hrišćanin Vidoje, sin Vidoja Kandića
 Alija, sin Hadži Mustafe Čemalovića
 Šaban Beltek (Peltek) iz mahale Kanber-agine
 Petar, sin Alekse Marića
 Hrišćanin Luka, sin Kostadina Dunđera
 Ahmed, sin Ismaila Bašića iz Barana
 Hrišćanin Ristan, sin Tripka Lekića
 Mustafa, sin Alije Begovića iz Ljubuškog
 Salih, sin Osmana Foče
 Ahmed, sin Mustafe i Salih, sin spomenutog Spahića
 Mustafa, sin Bećira, mujezina iz Ljubinja
 Mihajlo, sin Ilije, pripada Lošiću?
 Salih i Muhamed, sinovi Pavice? Husejina
 Mustafa sin Oruča, pripada Hadžiomeroviću iz Cernice
 Mustafa i Ahmed, sinovi Alije Bajgorića
 Ibrahim, sin Husejina Pope?, pripada Karakuhi
 Salih, sin Hasana Čolakovića
 Hrišćanin Jovan, sin Bogdana
 Jeftan, sin Cvitka Milića
 Osman, sin Ahmeta Grizovića
 Derviš Ibrahim, sin Hasana, baše Pite
 Ibrahim, sin Mehmeda Telarovića
 Ibrahim, sin Mustafe Behlića (Pehlića) iz Ljubuškog
 Salih, sin Abdulaha Mušića (Mošljčić?) iz Ilića
 Mehmed, baša, Čadro, sin Ismaila

Svega: 152, samo stotinu pedeset dva lica.

Husejin, baša Agdić iz Dabra
 Alija, sin Mustafe-bega Ševe
 Abdulmumin, sin Abdulaha, pripada Ahmedu, baši Žuni
 Mehmed, sin Ahmeda Žune spomenutog
 Kostan, sin Đure Crnogorca
 Sulejman, Abdulah, Mustafa i Ahmed, sinovi Mehmed-age Krpe
 Mustafa, sin Ahmed-age Tase
 Munla Mustafa, hafiz, sin Omera Žige
 Omer, sin Ahmed-bega Lakišića
 Mehmed, sin Hadži Saliha Papura
 Mehmed, sin Mehmeda Sirče
 Sulejman i Ahmed, sinovi Bajrama hodže Čate iz Nevesinja

Alija i Ahmed, sinovi Mahmud-agë, brata muftije Ali efendije
 Mustafa i Halil, sinovi Fazlulah-bega Šabanbegovića iz Dubrava
 Alija, sin Ibrahima Vučajkovića, iz mahale Sevre
 Salih, sin Kape? Osmana Topukovića
 Hasan, sin Hadži Ismaila Šipjaka?
 Ahmed, Osman i Omer, sinovi Imšira Musića, iz Bileće
 Salih, sin Ibrahima, Muharemovića, tabaka
 Omer, sin Ibrahima Lelića
 Ahmed, sin Husejina, baše, Muhibića
 Husejin, sin Mehmeda Čopektije (Čobćeti)
 Hrišćanin Todor, sin Marka, dundera
 Ibrahim, Mehmed, Šejho, Ahmed, i Hadži Hasan, sinovi Hadži Omera
 Čumurije
 Mahmud, sin Ibrahima Dragnića
 Abdurahman, sin, Mehmeda Hadžimuševića
 Husejin, sin Mehmeda Čopektije (Čobćeti)
 Duran, sin Hasana Behmena
 Ristan, sin Galova, dundera
 Bećir, sin Selima Milčića
 Salih, sin Mehmeda Jakića
 Andrija i Jovan, sinovi Mihata Ivaniševića
 Osman, sin Redžeba, iz Ravna Gacka
 Mustafa, sin Hadži Hasana Abdulkerimagića
 Halil, sin Hasana, mujezina, iz Ljubinja
 Alija, sin Osmana Kekića
 Salih, baša, sin Mehmeda Đozlića
 Hrišćanin Ristan, sin Stojana Orahčića
 Mehmed, sin Redžeba, iz Broćna
 Mehmed, sin Hasana Behmena
 Salih, sin Ibrahima Bile Ašikovića
 Mustafa, sin Gluhe Mičijevića iz mahale Nezir-agine
 Hadži Jusuf-aga, sin Abdulkerimovića
 Mehmed, sin Osman bega Vučjakovića
 Petar, sin Damjana Marića iz Jančića
 Omer, sin Husejina Gamovića iz Nevesinja
 Husejin, sin Mustafe Gamovića iz Nevesinja
 Ibrahim, sin Ahmeda Gamovića iz Nevesinja
 Mehmed, sin Omera Gamovića iz Nevesinja
 Jašar, sin Mehmeda Kazaza, pripada Osmanagiću
 Hrišćanin Aleksa, sin Petra Bokuna
 Nikola, sin Kostadina iz Studenaca
 Suhte Mula Mustafa, sin Behlul efendije
 Suhte Munla Omera, sin Mahmud efendije Nevesinjca
 Mahmud-Alija, sin Abdulmumina Telarovića
 Salih, sin Ishaka Slivljalijske, pripada čehaji tvrđave
 Hasan, sin Saliha Šišića
 Hasan, sin Huseina Hubanića
 Salih, sin Mustafe Jusića
 Mehmed i Jašar, sinovi Ibrahim efendije Behe i Ismail, sin Husejina
 pripada spomenutom

Sulejman, sin Omera Kolakovića iz Blagaja
 Hrišćanin Petar, sin Vukadina Ristića iz Slipčića
 Ahmed, sin Mahmuda Sive, pripada Mehmedu Prndi
 Salih, sin Abdulaha Medića
 Halil beg, sin Ibrahim-age Mukića i njegov sin Mustafa
 Mehmed, baša, sin Fazlulaha Ćumurije
 Jusuf i Alija i Ibrahim, sinovi Husejina Muhzira
 Ibrahim i Mustafa Bubić
 Ahmed, sin Saliha Hubane
 Mehmed, sin Alije Solakovića i njegovi sinovi Hasan i Alija
 Ibrahim, sin Ahmeda Beluta
 Husejin, sin Ibrahima Kapetanovića iz Hodbine
 Hrišćanin Stepan, sin Petra Kokeze
 Nikola sin Jovana Kretića
 Murteza Borčanin, pripada Žagriću
 Mehmed, sin Saliha Bubregovića
 Hasan, sin Ibrahima, pripada Ćelebiću
 Mehmed, baša Ćaluk, sin Habiba iz Dabra
 Mustafa, baša Prnda (Prndić)
 Đuro, sin Aćima Simića
 Ahmed, sin Ibrahima, mlinara
 Mustafa, sin Hadži Saliha Gole
 Ismail, baša, sin Ibrahima Šarca
 Hrišćanin Ristan, sin Ilije, pripada Lošiću
 Murad, baša, sin Krehin, pripada Abdi-agi
 Arslan, sin Mustafe Raljića
 Salih, Buro Vugić
 Hrišćanin Jovan, sin Nikole Kovačevića
 Alija, sin Hadži Hasana Ljutovića
 Mehmed, sin Murteze Šehića
 Mehmed, Alija, Sulejman i Abdulah, sinovi Husejina, ustabaše, će-
 bedžija
 Abdulkadir, sin Durana Halilovića
 Mehmed, sin Hasana muhzira iz Blagaja
 Ismail, sin Omera Hinde
 Ibrahim, sin Tahira i njegov brat Ahmed iz Blagaja
 Suhte Mula Osman Mukić
 Hasan, sin Ibrahima Kekića
 Alija, sin Hadži Hasana Velagića
 Ibrahim, efendija, Mula Osman i Medždudin, sinovi Ali-efendije
 muftije
 Ibrahim, sin Murata Spahića
 Ibrahim, sin Hasana, pripada Murat-agi Serhatliću
 Arap Alija?, pripada Misirliji Hadži Husejinu
 Husejin, sin Hasana Katice
 Adem i njegov brat Numan, sinovi Hasana Bešira
 Sulejman, sin Ibrahima Bajramovića iz Ljubinja
 Šaban, sin Ibrahima Šakote, pripada Viliću
 Muhamed, sin Saliha Bukve

Svega: 139, samo stotinu trideset devet lica¹⁶

Završava se uz pomoć Allaha, gospodara
raja, neka bog blagoslovi nas i sve vjernike i vjernice.

Svega: 1501, samo hiljadu petsto jedno lice.

Popis čebedžija u prevodu glasi:

U ponedjeljak, 25. džumada II, ove 1168. godine, dobrotom Uzvišenog gospodara, u gradu Mostaru zaštićen bio od propasti i nevolja, bio je šenluk (svečanost) kalfa majstora čurčija i čebedžija koji pripadaju odžaku terzija, a koji su opasali peštenmelj (majstorsku pregaču). Imena onih koji su opasali peštenmelj u nastavku će se navesti pojedinačno. Neka ih blagoslovi gospodar robova. Godina 1168.

Mehmed sin Husejina Ramića, čauš ovog esnafa
 Alija, Sulejman i Abdulah, sinovi Husejina, starješine ċebadžija (ser-i
 ċebedžijan)
 Hrišćanin Jovan, sin Cvetka Crnogorca, juzbaša (yuzbaši)
 Mitar, sin Vidoja Serikuta, drugi juzbaša (ikindži yuzbaši)

- Hrišćanin Vuko, sin Stojana Taušana, alemdar
 Toma, sin Petra Lanbete, pomoćnik alemdara (alemdar jamaği)
 Hrišćanin Stepan, sin Save bravadžije, buljukbaša
 „ Toma, sin Mirkunčića, drugi buljukbaša
 „ Toma, sin Vojina Gubigaće, drugi buljukbaša
 „ Mithat, sin Serikuta, drugi buljukbaša
 „ Mato, sin Vojina Grabića, drugi buljukbaša
 „ Ilija, sin Jovana Tripića, drugi buljukbaša
 „ Filip, Ivanišević, čauš (Avaniš-oglu!)
 „ Toma, sin Janka Zortića, drugi čauš
 Todor sin Jovana Obrića, drugi čauš
 Hrišćanin Marko, sin Nikole Salatića, drugi čauš
 „ Lazar, sin Save Bukvića, drugi čauš
 „ Petar, pripada Stojanu Taušanu, drugi čauš
 „ Jova, sin Petra Puce, drugi čauš

Svega: 20, samo dvadeset lica, neka se ne zaboravi.

- Hrišćanin Nikola, sin Petra Krečića
 „ Ilija, sin Karavlaha hrišćanina
 „ Ićak Petko, sin Rade Butira
 „ Gavriilo, sin Kostadina Zurovca
 „ Jeftan, sin Tanasija zvanog hrišćanina
 „ Jeftan, sin Jovana Galovića
 „ Simo, sin, Vukadina Bilanića
 „ Mato, pripada Kreči, njegov učenik (šāgirdi)
 „ Luka, sin Miljanka, pripada ustabaši
 „ Jovan, sin Đure Crnogorca (Karadaglije)
 „ Lazar, sin Vojina, iz sela Studenci, pripada Pehli
 „ Tripko, šagird hrišćanina Kreće
 „ Mića i Ilija, sinovi Bajalovića
 „ Tripko, šagird Lazara Serikuta
 „ Damnjan, sin Petra Škuljića
 „ Maksim, sin Jovana Crnogorca
 „ Todor, sin Tome Mirkunčića
 „ Ilija, sin Jovana Rašića
 „ Đuro, (nečitko)
 „ Ristan, pripada hrišćaninu Vasilju Lemiću
 „ Todor, sin Lazara Galovića
 „ Mihajlo, šagird Lazara Srikuta
 „ Aleksa, sin Jovana Ukropine
 „ Tešan, sin Staniše Žarkovića
 „ Stepan, šagird Mihajla Kučinara
 „ Petar, šagird Mihajla Kučinara
 „ Aćim, šagird Smolice Rade
 „ Mato, sin Ivaniševića
 „ Aćim, sin Jovana Krečića
 „ Vasilj, Nikola i Todor, sinovi Stojana Taušana
 „ Ristan, sin Vukosava Galovića
 „ Jovan, sin Petra Galovića

Hrišćanin Cvetko, sin Tadije Bjelovuka
 „ Todor i njegov brat Gavriilo, sinovi Mitra Serikuta
 Vasilj, sin Tome Mirkunčića
 Ilija, sin Jovana Crnogorca
 Mihajlo, sin Mitra Kovačevića iz Livna
 Jovan i Sava, sinovi hrišćanina Butira
 Hrišćanin Aleksa i njegov brat Tanasije, sinovi Tome
 „ Todor, sin Tadije, šagird Rade
 „ Pilip, sin Cvetka Crnogorca
 „ Nikola, sin Balova iz Livna
 „ Petar, sin Tome, šagird Vasilja Milića
 „ Jovan, sin Save, Bravadžića (bravadžije)
 Petar, sin Jovana Galovića
 Ristar, sin Save Karavlaha
 Ristan i Nikola, sinovi Jovana Puce
 Nikola, sin Tanasija
 Nikola, sin Mihajla Lanbete
 Petar i Aleksa Marić
 Hrišćanin Đuro, sin Jovana Stolice
 „ Spasoje, sin Stepana Matkovića
 „ Nikola, sin Boška iz Vršca?
 „ Marko, sin Stepana iz Kremenca
 „ Lazar, sin Mitra Serikuta
 „ Đuro, sin Gavriila Zurovca
 „ Mihajlo, sin Petra Krečića (Kreče)
 „ Jovan, sin Nikole Jesenkovića
 Tanasije, sin Jovana Crnogorca
 Hrišćanin Petar, sin Mate Ivaniševića
 „ Todor, sin Jovana Mirkunčića
 „ Miat, sin Tome Mirkunčića
 „ Ristan, sin Boška Mirkunčića
 „ Sava, sin Jovana Čebe
 „ Tripko, sin Save Bakčovana
 „ Ristan, sin Jovana Crnogorca
 „ Đuro, sin Save bravadžije (Bravadžić)
 „ Vuko, sin Mihajla Kučinara
 „ Lazar, sin Miška Zurovca
 „ Jovan, sin Lazara Serikuta

Svega: 98, samo devedeset osam lica, neka se ne zanemari.

najponizniji rob: Alija, ser-i hajjat
 najponizniji rob: Husejin, ser-i čebedžijan
 najponizniji rob: Osman, baša, jigit-baša terzija

مهدي الله بلو کبکي صالح بن جاورش محمد حسن بن جاورش علي بن باغودين محمد بن جاورش
 ذير لک بن جاورش شوه زاده محمد بن جاورش محمد بن جاورش
 مصطفى بن جاورش علي بن جاورش مصطفى بن جاورش ذير لک بن جاورش ابراهيم بن جاورش
 فلاح بن جاورش علي بن جاورش مصطفى بن جاورش ذير لک بن جاورش ابراهيم بن جاورش
 مصطفى بن جاورش علي بن جاورش مصطفى بن جاورش ذير لک بن جاورش ابراهيم بن جاورش
 اونه کبکي جاورش مصطفى بن جاورش علي بن جاورش ابراهيم بن جاورش ابراهيم بن جاورش
 مصطفى بن جاورش علي بن جاورش مصطفى بن جاورش ذير لک بن جاورش ابراهيم بن جاورش
 حاجي بن جاورش علي بن جاورش مصطفى بن جاورش ذير لک بن جاورش ابراهيم بن جاورش
 ذير لک بن جاورش علي بن جاورش مصطفى بن جاورش ذير لک بن جاورش ابراهيم بن جاورش
 لازيک بن جاورش علي بن جاورش مصطفى بن جاورش ذير لک بن جاورش ابراهيم بن جاورش
 محمد بن جاورش علي بن جاورش مصطفى بن جاورش ذير لک بن جاورش ابراهيم بن جاورش
 بيلک بن جاورش علي بن جاورش مصطفى بن جاورش ذير لک بن جاورش ابراهيم بن جاورش
 حسن بلو کبکي خليل جاورش ابراهيم بن جاورش محمد بن جاورش ابراهيم بن جاورش
 نبرو کبکي جاورش جعفر بن جاورش ابراهيم بن جاورش محمد بن جاورش ابراهيم بن جاورش
 ابراهيم بن جاورش صالح بن جاورش محمد بن جاورش ابراهيم بن جاورش ابراهيم بن جاورش
 لوبار بن جاورش علي بن جاورش مصطفى بن جاورش ذير لک بن جاورش ابراهيم بن جاورش
 حسين بن جاورش علي بن جاورش مصطفى بن جاورش ذير لک بن جاورش ابراهيم بن جاورش
 بوسوي جاورش علي بن جاورش مصطفى بن جاورش ذير لک بن جاورش ابراهيم بن جاورش
 مصطفى بن جاورش علي بن جاورش مصطفى بن جاورش ذير لک بن جاورش ابراهيم بن جاورش
 ابراهيم بن جاورش علي بن جاورش مصطفى بن جاورش ذير لک بن جاورش ابراهيم بن جاورش
 درویش بن جاورش علي بن جاورش مصطفى بن جاورش ذير لک بن جاورش ابراهيم بن جاورش

عبدالعزیز و قزوینی حسن مصطفی بر محمد ابراهیم تابع صالح صالح مام هیک عمر محمد
 ابن محمد اغا حاجی ستم زاده قسوم هیک حاجی عثمان زاده قنبر اغا
 مصطفی بر محمد ابراهیم یوسف بر حسن علی بک کبانی تابع حسن اغا جاورش مصطفی
 امام قزوینی حاج عثمان زاده لغنه زاده قزوینی ابرو حور و رایشا
 حسین تابع محمد ابرو بر حسن صالح بر محمد علی رمضان تابع محمد بر دور
 لغنه زاده نشین زاده درستی زاده مرغ طاروشا بیرونه عمر محمد
 حسین تابع حسن عثمان رمضان تابع ابرو هم کبانی جاورش صالح حنوبی درق
 او قزوینی حور صالح بک طحا سق زاده بر علی صالح طوسان عمر سید
 مصطفی بر محمد سید عبد الله بن قلیق ابرو بر مصطفی حسن ابرو حسن حور لولک
 بیرونه زاده عمر محمد درویش بوسبک یغیری زاده عمر نوه سید
 عبد الله بر عثمان ابرو بر محمد ابرو بر صالح ابرو مصطفی لولک جاورش علی
 اقبیک زاده خور دین زاده امام سید تابع سید زور باز زاده قزوینی تابع محمد
 بر صالح جلی ابرو بر قاجو حسن و قزوینی حسن اسمعیل بر مصطفی بر عثمان
 زاده تابع محمد بر محمد خان ابرو بر علی قزوینی خیر و دودج سرحی
 عثمان ابرو شجاع سلیم بن موقوفه زاده جاورش محمد بر صالح مصطفی و ابرو صالح بنو
 اسمعیل بر دودج زاده ابرو بر محمد قزوینی بنو بالوزاده عبد الله خلیفه جاورش زاده
 ابرو بر صالح ابرو بر حسن ذوق و انشود عثمان بر حسن ابرو بر محمد
 و غ زاده سید و وفیک مور و افغانی شوه زاده
 ابرو بر محمد علی محمد بک کبانی جاورش علی ابرو بر محمد حسن بن خلیل نام
 مور بک سوزار زاده قزوینی بنام غوزه لی غوسه زاده صلح و کیک غلیقه
 سفید مصطفی او سلامون زاده صالح بر مصطفی عمره ابرو محمد بک کبانی شوه
 مور بک عمر محمد بر محمد غلو سکوک ابن ابرو ابرو صالح احمدی
 جاورش مصطفی خطم مصطفی حسین بر یوسف صالح بر حسن احمد تابع قزوینی
 بر محمد علی خورده با سبک قزوینی بر قزوینی دو غا زاده ابرو اغا

مور نیلند سوارزاده هرور بنام غوزه لی موسقزاده
سفیر مدنی ارسلان موزاوغلی صالح بن مصطفی عمر به ابراهیم محمد لوبکیانی
موزانیت عمر محمد میرجه غلو هکولک استیضه علی ابر صالح اندی
حاجه محمد مصطفی خطیب مصطفی حسین برکوش صالح بر حسن احمد تابو قیر
به محمد علی کوشه با شینک قلیچی غر غفره دو غالی بر زاده لعداغا
حسن بن الحاج حسن بن خلیل محمد لوبکیانی جاووشی لعداغا صالح بن ابراهیم
الوار غوندل درونه حاج حسن لوبکیانی حاج محمد کمالی زاده بابی زاده
ابراهیم بن الحاج محمد محمد به نوو عمر به الحاج محمد شعبان بن صالح محمد بن مصطفی
نیم زاده العروذ بارلانه کمالی زاده العروذ قوکل لوبی غر خلیفه
دغزل اند لوبکیانی جاووشی نبوش مصطفی لوبکیانی جاووشی محمد صالح لوبکیانی
باشیک خلل و علی نبشیتک قوکل و علی سباهیک
جاووشی ابراهیم صالح را به کنده منلا اسمعیل محمد بن صالح لعداغا
قد بویک ما بینک ابر الحاج محمد غا برک لوبکیانی سیکد ثانییت
محمد به نورش حسین ابر صالح لعداغا به حاج حسین لوبکیانی جاووشی ابراهیم
بنیه زاده دید و بینک و بیلی زاده ابر محمد لوبکیانی هندیو
ارسلان به فرزندای محمد به حاج صالح و فرزندای محمد بکوس لعداغا علی جاراغا
ابراهیم غر به که ابراهیم غر زاده بان جعفر شمشانو عمر لبوشه در دار جاره
مصطفی به لوبکیانی جاووشی حسن مصطفی بن محمد لعداغا غر و فرزندای عثمان
طوبال نور قیلد رایک العروذ قصلینو بنه یوز داغ باب مصطفی ورج اعلی
عبد الظاهر و فرزندای حسین بن حسن حسین بن احمد بن محمد بن عثمان جله
محمد بن نور و فرزندای بان حسین لوبکیانی بان عثمان بن یوز داغ جله
زاده غر ورجو منلا اسمعیل بن عبد الله سلیم بن عثمان بن ابراهیم بن احمد بن
مصطفی و علی ابراهیم اندی بوزنوی با شینک زاده ابر غفری زاده قور و خلیک
سنو الحاج صالح و لیک علی به حاج باقر زاده بکوس غر فرزند احمد به صادیق محمد صالح و صبیح
حضره به سلیم علی به حاج باقر زاده بکوس غر فرزند احمد به صادیق محمد صالح و صبیح
تابع الحاج محمد بن عمر لبوشه صعدیه و کلام غر بن عثمان لعداغا حاج باقر
محمد بن لوبکیانی بوزنوی بر اسم در عسل و نین

[illegible]

سلاطین و مصلحتی و محمد احمد و اسلام بنی جعفر و عبد الله بنی سلیمان
 بنو حصین و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر
 حسن بن محمد سلاطین و مصلحتی و محمد احمد و اسلام بنی جعفر و عبد الله بنی سلیمان
 تابع حصین و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر
 ابو محمد حسن بن عبد الله عثمان بن تیمور ذوالفقار احمد عمر بنی جعفر و مصلحتی و محمد
 جعفر بن علی لوتی زاده عیسیک قوی او علی عثمان بنی جعفر و احمد بنی جعفر
 علی و مصلحتی بنیان مصلحتی و محمد احمد و اسلام بنی جعفر و عبد الله بنی سلیمان
 صالح بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر
 حسن بن علی عبد الله و احمد و عمر بنی جعفر و مصلحتی و محمد احمد و اسلام بنی جعفر و عبد الله بنی سلیمان
 قیصر زاده بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر
 سلاطین و مصلحتی بنیان صالح بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر
 علی بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر
 حصین بن عثمان حاج صالح بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر
 راد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر
 عمر بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر
 بکر بن احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر
 او علی عمر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر
 محمد و مصلحتی و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر
 بنو عبد الله بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر
 حیدر بن علی اسمعیل بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر
 جاقلو موقه زاده بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر
 مصلحتی و صالح و عبد الله و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر
 و علی بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر
 حصین بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر
 جاور بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر
 عمر بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر
 تابع بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر و احمد بنی جعفر

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

SUMMARY

REGISTER OF ARTISANS OF TAILORS', FURRIERS',
AND HORSE-CLOTH MAKERS' GUILDS IN MOSTAR FROM 1755.

The present register (*defter*) is so far the only known list of the artisans of the above mentioned trades in Mostar. It was made on 25th of Gumādā II in 1168 A. H. (Aprill 13th, 1755). It was made on the occasion of promotion of apprentices (*bend-i peštemal*) to full craftsmen.

It is evident from the register that all three above mentioned trades were organised into a single guild and that the guild as a whole had organized the ceremony of promotion, symbolized by tying the apron. The artisans of each trade were registered separately, so that, as a result, there are three separate registers. Unfortunately the register of the furriers is not preserved. Therefore, only the register of tailors and horse-cloth-makers is presented here. In their regard the two registers are complete and give evidence of the exact number of the tradesmen concerned.

The register offers data not only on the number of tradesmen, but also on the organization of the guild of which little has been known so far.

The tailors were obviously most numerous. Their number was 1500 along with the officers of the trade. There was a *ser* (the head) at their head, which differed in some other towns, where the head of the trade was called *kethuda*. The *ser* was simultaneously the chief master of the trade as it is evident from the register itself. *Yigit baša* is mentioned as first in order and was the executive officer of the guild. Then, there are 16 *yuzbašis*, 7 prayer-readers (*kāri-i gülbang*), here called, probably by mistake, as *kāri' i gulbend*, then a supplier (*vekil-i harğ*) and his two assistants, 4 scribes, two cashiers (*kabd-i māl*), a *bülük-baši*, a standard-bearer (*alemdar*) and his assistant, *baš-čajuš*, *selam-čajuš* the chief coffee-maker with eleven assistants.

However, the chief leaders of the trade were: *ser* (the head), *yigit baši* (executive officer), *bašbülük-baši*, *vekil-i harğ*, and *baš-čajuš*. Other tradesmen were registered according to their companies (*bülük*). Membres of this trade were mostly Muslims.

As to the register of the horse-cloth makers, there was a *ser* as its head too, who was a Muslim. Besides the head, the officers of the trade were a *Čauš* (a Muslim), a *yuz-baši* and the *second yuz-baši*, a standardbearer (*alemdar*) and his *assistant*, *bülük-baši* and 5 *other bülük-bašis*, a *čajuš* and 5 *other čaušes*. Except for the head and one *čajuš*, all other officers of the trade were Christians. It is evident from the register that this trade was completely in the hands of the Christians, i. e. only one Moslem family was in the trade, the Ramić family.

As already mentioned, the register of the furriers is not preserved, and the only conclusion to be made, is that at that time, it belonged to the same guild with tailors and horse-cloth makers

The register includes tradesmen from almost all of the present Herzegovina, as is evident from the register, for all of those who are not from Mostar, the name of their willage is given. The first name, father's name and surname are given for most of the tradesmen. The surname is given with the Turkish patronimic suffixes *zāde* and *ogly*, and *-ić* here and there. The names have been read as known in their local form and pronunciation, mostly in the manner the mentioned families are known today. It is clear from the register that all tradesmen are of local origin. A very small number of families mentioned are not extant today or their origin is unknown.

The register is of a great value both for the study of trades and guild organization and for the study of the economic structure of the urban population in Herzegovina, especially since very few written data are available on the guilds of Mostar.

The original defter is property of Ahmed Bišćević from Mostar, whose ancestors were the members of the tailors' guild.

GARDET LOUIS *L'ISLAM:*
Religion et Communauté
Paris Desclée de Brouwer
1967. 496 str.

Ukoliko je iko danas pozvan da sa stanovišta savremenih naučnih dostignuća i ljudskih dimenzija pokuša da u obliku jedne knjige sažme sve ono što treba da znamo o islamu, onda je to svakako Louis Gardet, pisac knjige koja već više od tri godine izaziva punu pažnju.

O tome pored ostalog svedoči i poverenje koje su Gardet-u ukazali izdavači nove kembridžke Istorije islama, poverivši mu u okviru tog jedinstvenog izdanja od najosetljivijih poglavlja: *Religija i kultura* (The Cambridge History of Islam, 1970, II tom, str. 569—604).

Svojim ranijim radovima on je stekao neosporan autoritet, naročito u vezi sa uporednim izučavanjima islamskog i hrišćanskog misticismizma, islamske teologije i, posebno, svetovne strane islamske zajednice. Izvanredan poznavalac religije kao složenog fenomena, budući i sam pripadnik dominikanskog reda, Gardet je u svojim radovima ostvario kvalitetno nov pristup problematici islamskog duhovnog i telesnog bića.

Njegova *Muslimanska država — socijalni i politički život* (La Cité musulmane, vie sociale et politique, Paris, 1954) smatra se klasičnim delom na sličan način kao i *Antička država* Fustel de Coulanges-a. Dokumentovanost, poštenje jasno i precizno izražavanje obeležavaju to ostvarenje, jedinstveno u oblasti, uslovnno rečeno, sociologije islama. Mnogi su bili skloni da tvrde, a neki i danas to čine, da je *Muslimanska država* kruna Gardet-ovog stvaralaštva, tako da najnoviju studiju

Islam smatraju nešto proširenom, ali i uprošćenom verzijom prethodne. Istina je da su misli i zaključci u ova dva dela dobrim delom identični, ali se shvatanje potonjeg kao vulgarizacije ranijeg nikako ne bi moglo odbraniti. *Islam* predstavlja korak, velik korak napred u smislu sveobuhvatnosti i aktuelnosti.

Prvo izdanje ovog dela pojavilo se 1964. godine na holandskom, ali nije sadržavalo tri poslednje, vrlo značajne glave, tako da se francusko izdanje može smatrati prvim potpunim. Objavljeno je u okviru elitne »Francuske filozofske biblioteke« i izazvalo je neuobičajeno veliko zanimanje kulturne javnosti.

U *Predgovoru* (str. 7) Gardet kaže:

— Namera ovog dela je da, pre svega, iznese islamske religiozne vrednosti, kao i religioznu kulturu (duhovnu i svetovnu) islama, a sve to na način na koji se ovi elementi ispoljavaju u životu muslimana. Kao što se vidi, naznačeni cilj veoma je određen, ali i sveobuhvatan i širok u toj određenosti. Religiozna kultura, duhovna i svetovna, kao i ispoljavanje verskog bića u svakodnevnom životu vernika, nije li to uglavnom sve, politika, ideologija, pravo, umetnost, moral, pa i nauka, naročito kada je religija o kojoj je reč islam?

Sledeći osnovnu zamisao, knjiga je podeljena na *Uvodni deo* (str. 15—38), *Prvi deo — Islam i njegove osnovne religiozne vrednosti* (str. 39—148), *Drugi deo — Tokom vekova: škole i njihovo delovanje* (str. 149—270), *Treći deo Islamska zajednica i savremeni problemi* (str. 271—388) i *Zaključak — Islam i hrišćanstvo (od sukoba ka dijalogu)* (str. 389—429). Zatim sledi vrlo iscrpna, analitička bibliografija (str. 431—451), index

(citati Kur'ana, tehnički izrazi i lična imena) i na kraju *Pregled sadržaja*.

Treba naglasiti da su bibliografija i index izuzetno pažljivo i stručno sačinjeni, što omogućuje da delo bude potpunije iskorišćeno i samim tim vrednije, kako za stručnjaka, tako i za svakog drugog čitaoca.

Pri samom početku, neposredno iza *Predgovora*, kao što je običaj u studijama ove vrste, naveden je sistem transkripcije arapskih glasova i slova.

Uvodni deo sadrži dva poglavlja. Deo u kojem su izneti neophodni istorijski podaci nosi naziv *Istorijski putokazi* i valja istaći da je u njemu autor pokazao izuzetnu veštinu, jasnost i određenost. Za razliku od mnogih naučnika koji u sličnim situacijama nisu uspevali da odole čarima blistavih vekova islamske istorije, pa su se neopravdano, sa stannovišta celine i namere dela, upuštali u preopširna izlaganja, Gardet na najsazetiji moguć način, ali bez nejasnoća, propusta i vulgarizovanja, iznosi u klasičnoj sistematizaciji svu istorijsku građu neophodnu za praćenje i pravilno razumevanje poglavlja koja slede.

U idućem odeljku uvodnog izlaganja, *Tri osnovna pojma*, razmatrana je vrednost, značenje i međusobni odnos fundamentalnih pojmova: islam (*islām*), religija (*dīn*) i vera (*īmān*), na vrlo zanimljiv način. Uočivši čestu i nedopustivu terminološku nejasnost, koja opterećuje islamlološke studije u vezi sa ove tri vrednosti, Gardet ih precizno određuje, razgraničava i povezuje, koristeći se navodima iz Kur'ana i islamske tradicije. Posebno je sveže, ali i za raspravu, približavanje značenja reči »dīn« u savremenom svakodnevnom životu muslimana hrišćanskom shvatanju religije (religion) na istom stepenu, a poglavlje o pojmu »vera« (īmān) svedoči o tome da autor dostiže suvereno vlada suštinom problema verovanja uopšte.

Pošto su sva buduća razmatranja, vremenski i pojmovno, kroz uvodni deo postavljena na neophodno pripremljenu osnovu, autor prelazi na prvi, po mnogo čemu najbolji deo čitave studije. Islam i njegove osnovne religiozne vrednosti obrađeni su kroz iscrpna razmatranja svih svojih sastavnih delova.

Ta razmatranja su sadržaj poglavlja *Kur'an i tradicija*, zatim »Bog«, gde posebno dolazi do izražaja autorova sklonost ka uporednim izučavanjima tri velika monoteistička religiozna sistema, hebrejskog, hrišćanskog i islamskog, kao i jedinstvena sposobnost da takva izučavanja dovede do jasnih, nedvosmislenih i filozofski mudrih zaključaka. Suprotno mnogim predubedenjima, on tvrdi da bi značilo uopšte ne razumeti islam, ukoliko bi se verovalo da je njegova dogma usredsređena na jednom Bogu, zastrašujućem i dalekom, kojeg se treba plašiti sa zebnjom. Objektivno i znalački razvijajući sliku o Bogu, koja je u svojoj istinitosti daleka mnogim muslimanima, Gardet prodire u samu srž iskonske potrebe za verovanjem.

S obzirom da je različito shvaćanje mesta i uloge proroka imalo velikog značaja tokom života islamske zajednice i bilo često ishodište sudbonosnih sukoba, poglavlje *Proroci i Prorok* razumljivo izaziva posebno interesovanje. Relativno ograničena proročka misija, odvojena od službe brojnih glasnika i u odnosu na ovu vrednosno uzdignuta, posmatrana je prvo nezavisno od ličnosti proroka (Muhameda) i kasnijih tumačenja njegove uloge, kako bi postalo jasno šta ona, u stvari, predstavlja. Zatim je ova čvrsta predstava vešto provučena kroz splet okolnosti i sredina koje su od nje stvorile jedno od najosetljivijih pitanja istorije islama.

Slede poglavlja *Anđeli i Vaskrsenje i večni život*. Tu u više navrata srećemo izvanredna etimološka tumačenja nastanka i značenja pojedinih izraza, a naglašena je i ona, više puta isticana, veza što čvrsto spaja islamska i hrišćanska oshatološka shvatanja. Autor ukazuje koliki značaj u pogledu otkrivanja niti tih isprepletanijh odnosa ima monumentalna delo Miguel Asin Palacios-a *Muslimanska eshatologija u Božanstvenoj komediji* i na njega upućuje. Ovo je vrlo važno, jer su poslednjih decenija smele, ali i čvrsto naučno zasnovane misli velikog španskog orijentaliste postepeno pdale u zaborav pod često neprincipijelnim napadima italijanskih dantišta. Gardet, doduše, upotrebljava reč — možda — ali preporučuje ovo već klasično delo (*La eschatologia musul-*

mana en la Divina Comedia), što dovoljno govori o značaju koji mu pri-daje.

Poglavlje *Božja volja* jedno je od najvrednijih u čitavom delu. Odredivši obim i snagu ovog fenomena, Gardet se upušta u ispitivanja po-stojećih stavova u vezi sa njim.

Uobičajena shvatanja o tzv. i-slamskom fatalizmu, tvrđenja koja su često dolazila kao rezultat površ-nih i nedovoljnih znanja o suštini islamske vere, on podvrgava beskom-promisnoj osudi. To je tim značaj-nije što su se, sem iz neobavešteno-sti, ovakvi sudovi ne retko radali iz nekih drugih, zlonamernih pobuda, i kao takvi naneli, i još uvek nanose, mnogo štete svim naprednim kreta-njima među muslimanima. Optuži-vanje islama, kao jedinog, ili bar o-snovnog krivca za istorijsko zaosta-janje naroda koji su mu odani skriva u sebi proračunatu i opasnu zaveru protiv njihovog stvarnog jedinstva. Takve i slične, nenaučne i globalne ocene nekih vrlo složenih pojava ishodište su čitavog niza sukoba, od ličnih do verskih i političkih. Razma-trajući ovo pitanje, Gardet precizno odvaja osnovne postavke islamskog učenja od čitavog njihovog praktič-nog primenjivanja i promena do ko-jih je iz mnogih psiholoških, dru-štvenih i političkih razloga tokom tog primenjivanja dolazilo. Dokazu-jući zatim da islamu nikakav fatali-zam nije svojstven u smislu klasič-nog »fatuma«, kome su i bogovi bili podčinjeni, autor istovremeno ne po-riče činjenicu da se veliki broj mu-slimana u izvesnim situacijama pa-sivno odnosi prema životu, ali do-daže da za to postoji čitav niz »van-islamskih« razloga.

Naredne teme su *Stubovi islama* i *Moralne vrednosti, greh i pokaja-janje*, čija se obrada odlikuje neko-likim ilustrativnim i zanimljivim po-redenjima kur'anskog teksta sa od-lomcima *Deset zapovesti*. Tumačenja u vezi sa ramazanskim postom i »džihadom« (svetim ratom) zaslužuju posebnu pažnju.

Ukoliko se u celini sagleda sve što je u okviru prvog dela svoje stu-dije Gardet izneo o suštini i religio-znom sadržaju islama, dobija se za-ista potpuna i uverljiva celina, uz Goldziher-ovu (*Le dogme et la loi l'Islam*) verovatno najbolja sinteza do danas data u ovoj oblasti, ako

izuzmemo radove Grunbaum-a i H. A. R. Gibb-a, čiji se metodi i na-mere ipak razlikuju. Ne treba na-glašavati da kao savremeni mislilac Gardet nadmašuje Goldziher-a sve-žinom i otvorenošću ka problemima današnjice.

Drugi veliki deo svoje knjige autor posvećuje duhovnoj nadgrad-nji islamske dogme i svim onim dis-ciplinama koje su se tokom vekova razvile u krilu islamske zajednice.

Prvo poglavlje se bavi religio-znim disciplinama, »stranim disci-plinama« i njihovim političkim sa-držajem. U okviru ovog dela srede-nošću i logičkim redom kazivanja iz-dvaja se pregled najznačajnijih i-slamskih sekti, njihovog nastanka i smisla njihovog postojanja. Čitavo poglavlje može se shvatiti kao uvod u šira razmatranja koja slede.

Kur'anskim naukama i hadisu posvećene su naredne strane. Posebnu pažnju Gardet poklanja novijim, revolucionarnijim pokušajima tuma-čenja kur'anskog teksta od početka ovog veka. Samo navođenje ovih po-kušaja ima značaja, dok se u pogledu sudova Gardet oslanja pre svega na svog velikog prethodnika, takođe do-minikanca, Jomier-a.

Treće poglavlje drugog dela da-je podatke o islamskom pravu i ver-sko-pravnim školama, sažeto i vrlo informativno. Ne upuštajući se u po-jednostosti koje za razumevanje celine nisu bitne, Gardet upućuje čitaoca na dobro poznata dela Hurgronje-a, Goldziher-a i Schacht-a, čime ujed-no ukazuje na način pristupa kojem daje prednost u oblasti izučavanja pravih fenomena. Zaključujući ovo izlaganje, autor iznosi svoja razmišljanja o tri glavne struje unutar šiitske matice, a time posredno o-svetljava dublji smisao čitavog niza savremenih previranja jednog veli-kog dela islamskog sveta.

Sledeće strane pisac posvećuje teologiji, ili, kako je on naziva: — defanzivnoj apologiji islama —, stu-pajući tako u polje svoje uže speci-jalnosti.

Zapažajući da je teologija, u naj-specifičnijem značenju te reči, imala u islamu mnogo neznatniju ulogu no što je to ikada bio slučaj u hrišćan-stvu, Gardet iznosi vrlo zanimljivo mišljenje o »neosobenosti« islamske teologije i njenoj bliskoj povezanosti sa istovrsnim vizantijskim i grčkim

nasledem. U tom smislu on temeljno i duboko ispituje metodološku usmenost ove discipline, a zatim govori o prvim neformalnim školama, da bi središnje mesto svog izlaganja posvetio mutazilitima, snažnoj teološko-filosofskoj struji koja se javlja polovinom VIII-og veka. Gardet smatra da je pogrešno mutazilite smatrati »islamskim racionalistima«, kako to čine neki orijentalisti. On ih, pre svega, prihvata kao teologe, a tek onda kao nešto slobodnije mislioce, što odgovara stavovima dra Ahmeda Amina, koji mutalizite naziva »pre svega ljudima vere, a tek onda filosofima« (Duha al-Islam, Kairo, III str. 204). Kroz bliže upoznavanje sa osnovima mutazilitiskog pogleda na religiju, čoveka i svet, Gardet nastoji da dokaže ispravnost svog uverenja. Potom su obrađeni ašarizam i maturidizam, da bi, dosledan sebi, na kraju poglavlja, autor prešao na razmišljanje o stanju islamske teologije danas.

Helenistička filosofija (*falsafa*) i *tašawwuf*, ili islamski misticizam, u vidu posebnih odeljaka, predstavljaju prirodni nastavak prethodnog poglavlja.

Gardet je i ranije bio neobično zainteresovan za objašnjenje i izučavanje pitanja u vezi sa islamskom filosofijom, tom disciplinom gde su se u vidu jedinstveog humanizma isprepletali naslede i mudrost tri velike civilizacije. Njegovi radovi o Aviceni (Ibn Sīnā) najbolji su dokaz ovog interesa. Gardet-ovo dominikansko vaspitanje ovde jasno dolazi do izražaja, jer osobenost je bratstva Sv. Dominika da je uvek, za razliku, na primer, od franjevac, imalo razumevanje i sluha za antičku filosofiju.

Ne manje kvalifikovano govori Gardet i o islamskom misticizmu, temi kojoj je takođe posvetio nekoliko vrlo uspeših radova, sam ili zajedno sa G. C. Anawati-jem. Sledeći, kako sam kaže, magistralna Massignon-ova dela o Hallādžu i njegovoj strasti upravljenoj ka Svevišnjem, on ne bez osećanja, ali sa svojstvenom mu merom, iznosi pred nas najznačajnije etape kroz koje je prolazio ovaj privlačni misticizam, zacrtavši na kraju dve glavne tendencije tog razvoja, »jedinstvo u osvedočenju« i »sjedinenje u biću«.

Naredne dve glave predstavljaju u izvesnom smislu zaključak prethodnih razmatranja ovaploćen kroz kratke prikaze života, dela i ideja velikog filozofa Avicene i čuvenog reformatora verskih shvatanja, Gazalija (al-Gazzālī).

Svestan da mu obim dela ne dozvoljava da nam prikaže čitav niz najprivlačnijih likova istorije islamskog duha, Gardet bira dvojicu velikana, čija su ga dela oduvek privlačila. Ovaj izbor, kao i svaki, uostalom, predstavlja trenutak kada autor daje oduška onome što u struci kojom se bavi izgleda da predstavlja njegovu najveću ljubav. Avicena i Gazali, ta dva kratka, blistava i produbljena portreta nagoveštavaju u kojem bi se možda smeru mogla kretati dalja Gardet-ova izučavanja.

Treći, poslednji veliki deo studije odnosi se na islam kao zajednicu i na savremne probleme te zajednice, najmanje je homogen i ujednačen, ali je po mnogo čemu najzanimljiviji.

Prve dve glave određuju muslimansku zajednicu, osnovne funkcije muslimanske države, problem jedinstva islamskog sveta i tzv. »regionalizam«.

Razjasnivši na najbolji način odnos između duhovnog i svetovnog aspekta islamske osnove, Gardet jasno, nepogrešivo i uverljivo izlaže i objašnjava ustrojstvo, funkcije i institucije muslimanske države, pri čemu uglavnom iznosi proverene zaključke do kojih je došao i koje je obelodanio u već pominjanoj studiji *Muslimanska država*. Sama širina i dubina zahvata prilagođena je, naravno, prirodi jedne znatno obuhvatnije i raznovrsnije celine.

Poglavlje koje sledi Jedinstvo i religionizam, privlači posebnu pažnju, jer razmatra neka od gorućih pitanja savremenog islamskog sveta, pre svega njegovo (ne) jedinstvo. Razmotrivši složenu materiju dominantnog položaja arapske nacije u svemuslimanskoj zajednici, Gardet se trudi da pokaže kakvi su u tom pogledu stvarni odnosi snaga i uticaja, ukazujući na čitav spektar regionalnih specifičnosti, zadržavajući se posebno na berberskom, iranskom, indijskom i indonežanskom islamu. Naravno, nije se moglo očekivati da će autor u jednom srazmerno kratkom prikazu uspeti i hteti da se po-

zabavi svim slučajevima islamskog regionalizma i provincijalizma; što mu, kako i sam ističe, nije ni bilo moguće. Međutim, možda ne bi bilo loše da je nešto više rečeno o islamu na Balkanu i u Turskoj, jer osoben razvoj koji su te celine imale i čijih smo rezultata danas svedoci, pruža, van sumnje, obilje činjenica za izvođenje baš onih zaključaka do kojih Gardet stiže. Treba istaći da je naročito uspešno obrađen odeljak o berberskoj varijanti islama, što se moglo očekivati s obzirom na autorov živ i neprekidan kontakt sa severno-afričkim sredinama.

Hoće li sve jače izraženi regionalni karakter islama uticati na slabljenje islamske zajednice (*umma*)? Ovo pitanje Gardet postavlja na kraju poglavlja, ali ne pokušava, vrlo razborito, da dā određen odgovor. Zadovoljava se time da naša razmišljanja uputi onim stazama za koje drži da vode u pravom smeru. Tražiti neko izvesnije predskazanje ne bi bilo izuzetno mudro.

Naredno poglavlje posvećeno je reformizmu i društvenoj evoluciji i obaveštava nas o naporima koji se u krilu islama čine od kraja prošlog veka u cilju vraćanja na iskonske islamske vrednosti čija uopštenost i nedovoljnost omogućuje savremenija i srazmerno naprednija tumačenja u skladu sa zahtevima bitno izmenjenih društvenoekonomskih i civilizacijskih uslova. U sklopu tih kretanja proučena je evolucija u shvatanjima porodičnog života, uloge žene u društvu, značaja obrazovanja i shvatanja dejstva ekonomskih zakonitosti. Tako neosetno stupamo na teren savremenih i bliskih nam pojava i događaja.

Arapska nacija naslov je poglavlja posvećenog ispitivanju svih strana i činilaca arapskog nacionalizma. Taj nacionalizam se posmatra kao jasno izražena i otporna svest o pripadnosti užeg obima i o izvesnoj posebnosti unutar čitave islamske zajednice. U samoj prirodi te svesti leži njena snaga, ali i bitne slabosti, kao što je, uostalom, slučaj sa svakim konkretnim istorijskim idealom. Značajno mesto u okviru ovog poglavlja zauzima kratko, ali vredno zadržavanje na Naserovoj *Filosofiji revolucije* i kasnijim istupanjima velikog egipatskog državnika, gde se jasno vidi da on istorijski uzor »a-

rapske države» ne traži u etnički veoma čistom »arapskom carstvu» Omajada, već u delu Saladina, ponovnog utemeljivača islamske zajednice, koji sam nije bio Arapin. Nije li i Saladinova uloga u razbijanju krstaških pretnji i njegovo državotvorno delovanje pretpostavljeno neostvarivom i nesavitljivom nacionalističkom idealu?

Gardet u zaključku, ipak, naglašava da arabizam nije bez izvesnih mogućnosti, mada ih on vidi u bitno izmenjenom i širokogrudijem shvatanju, ukoliko spoljni uticaji ne odigraju presudnu ulogu, pre nego što se takvo shvatanje uobliči. Sadašnjica nam se dozvoljava da u tom pogledu budemo optimisti, čak ni u onoj meri u kojoj je to Gardet. Ovo se poglavlje završava osvrtnom na položaj Arapa nemuslimana u okviru arapske nacije i islamske zajednice i svedoči o piševom dubokom poznavanju savremenih međureligijskih tokova i društvenih uslova koji utiču na menjanje svesti vernika. Reč je, to je jasno, o pitanju, ili bolje, spletu pitanja koja još uvek čekaju odgovor ili bar iscrpnije ispitivanje.

Naredna glava *Duh Bandunga* prenosi pažnju u ravan još širih povezivanja, na nivou kontinenata. Afro-azijska stremljenja ka združenom delovanju nalaze pokretačku snagu u postojanju zajedničkog neprijatelja koji se ispoljava u vidu imperijalizma, ekonomskog pritiska i sračunate pomoći. Taj sukob se uopštava i u izvesnom smislu, uklapajući se u islamski koncept »svetog rata«, može se posmatrati kao razračunavanje Zapada i Istoka. Mada su sve postavke koje Gardet ovde iznosi uglavnom van ikakve sumnje, primećuje se odsustvo dublje analize odnosa među zemljama i narodima »Trećeg sveta«, dok stav neangažovanosti nije takoreći ni spomenut, mada je već čitavu deceniju prisutan i ima određeni značaj.

Zaključujući, Gardet nastoji da, služeći se poukama istorije, pronađe sliku budućih odnosa Zapada i Istoka, pri čemu je vidljiva želja da se krene putem sporazumevanja i sklada.

Poglavlje *Islam i marksizam* vrlo iscrpno analizira odnos između religije i jedne ideologije, njoj istovremeno bliske, ali i daleke. Pola-

zeći od zaključaka Rodinson-a (*»Islam et capitalisme«*) da islam, kao i hrišćanstvo, uostalom, u sebi samom ne poseduje gotove odgovore na savremena ekonomska pitanja, Gardet pokazuje na koji način marksizam služi kao osnov za pronalaženje tih odgovora u islamu, podvlađujući nepomirljivost njegove materijalističke osnove sa duhovnim pretpostavkama religije. Srednje rešenje, tzv. *»arapski socijalizma«* ili *»arapski socijalizmi«*, posmatrano je kroz rezultate najnovijih kretanja u arapskom svetu. Konačna ocena, međutim, nije data, mada je očigledna Gardet-ova sumnja u mogućnost trajnijih rešenja bez korenite izmene opšteg islamskog stava prema savremenom svetu.

Naredni deo izlaganja posvećen je jezgru sukoba i suprotnosti unutar ovog odnosa pod naslovom *Islam i tehnička revolucija*. Shvativši tehničku revoluciju kao sveobuhvatni, izjednačavajući i ujednačavajući proces, neminovan i svojstven našem vremenu, Gardet ga pokazuje kao činilac razbijanja svakog hermetizma, pa i islamskog. Nepripremljenost za promene, a istovremeno svest da do njih neumitno dolazi, izazivaju duboko cepanje unutar islamske zajednice, jer, kako autor kaže, ako se izazov marksizma i mogao prevladati, iskušenje tehničkog i društvenog napretka je neodoljivo. Gardet u skupu nijansiranih značenja i sazdržaja pojmova bliskih suštini vere traži mogućnosti daljih tumačenja i kompromisa, ali je po svemu sudeći svestan zavaravajuće prirode takvih nastojanja.

Ako se na kraju trećeg velikog poglavlja osvrnemo na sve rečeno, može se sa ubeđenjem tvrditi da je baš to deo koji čini Gardet-ov rad izuzetnim, jer je on, ne ograničavajući se na prošlost i osnovne postavke jednog religioznog sistema, duboko prodru u tumačenje njegovih savremenih nedoumica i traženja. Na taj se način smelo poduhvatio vrlo nezahvalnog i osetljivog posla od kojeg savremeni islamisti ponekad zaziru. Njegova razmišljanja i zaključivanja iz ove oblasti lišena su, što je razumljivo, preciznosti i kristalne jasnosti karakterističnih za prva dva poglavlja, ali su neprocenljivog značaja kao izraz svojevrsne svesti o potrebama ovog vremena.

Trećim se poglavljem završava ono što sam Gardet naziva: — davanje objektivne, u meri u kojoj je to moguće, slike islama, muslimanske vere, kulture i zajednice — čime je zaključku dato obeležje slobodnije meditacije i pretpostavki.

Prvo poglavlje zaključnog dela posmatra hrišćanstvo sa stanovišta islama, a drugo islam sa hrišćanskog stanovišta, dok u trećem, završnom, autor, sve više vizionar i propovednik, pokušava da nađe puteve sporazumevanja ova dva sveta.

Gotovo da nije potrebno isticati sa koliko znanja i osećanja prilazi Gardet ovim pitanjima. Jedinствене su, u pojedinostima i celini, analize odnosa islamskog i hrišćanskog sveta, dok je krajnja poruka filofski i propovednički obojena. Human u svojoj osnovi, Gardet-ov poziv na ljubav među ljudima i veru u tu ljubav naglašeno je dominikanski uobičen, jer ne treba zaboraviti da autor pripada tom, pre svega propovedničkom redu (*ordo fratrum praedicatorum*).

Studija u celini zasluđuje već iznetu visoku ocenu. Zasnovani na čvrstim naučnim činjenicama, razrađeni pošteno i svestrano, izneti razložno i ubedljivo, Gardet-ovi stavovi predstavljaju u mnogo čemu najpotpuniji izraz savremene islamologije. Ako njegovo delo i ima mana, one su van spleta osnovnih razmatranja i zaključaka.

Teško je reći u kojem će se pravcu dalje razvijati ideje i kretati rad ovog naučnika, teologa, filofska i izvanrednog profesora Filofsokog i teološkog koleđa u Tuluzi, ali je sigurno da on ni ovim delom nije rekao poslednju reč.

Otvorenost svim tokovima misli i zbivanja, zainteresovanost i angažovanost razmatranja, te retke vrline, uveravaju da će Gardet-ovi rezultati odigrati značajnu ulogu u razvoju čitavog niza raznovrsnih proučavanja.

»Nagrada arapsko - francuskog prijateljstva« dodeljena mu za studiju *Islam — religija i zajednica* pre dve godine izraz je širokog društvenog priznanja koje Gardet van svake sumnje zasluđuje.

Tanasković Darko

M(aurice) Gaudefroy - Demobynes: *MAHOMET*, ser. *L'Evolution de l'Humanité*, éditions Albin Michel, Paris, 1969, str. 698, in 12°.

Ovo delo je XXXVI tom velike i poznate Biblioteke istorijske sinteze, koja nosi zajednički naziv *L'Evolution de l'Humanité*. Delo je prvi put objavljeno 1957, kada je Gaudefroy-Demobynes imao već preko 95 godina, a predstavlja krunu njegovog dugog naučnoistraživačkog rada u oblasti istorije islama i islamskih institucija, čime se bavio i kao univerzitetski nastavnik i dugogodišnji počasni profesor na Školi orijentalnih jezika u Parizu. Ovo delo istovremeno predstavlja sintezu njegovih ogromnih znanja iz najrazličitijih domena islamske verske i naučne doktrine koju, ovom prilikom, daje kroz studiju o Muhamedu, tvorcu nove i poslednje monoteističke religije, kroz razmatranja o doktrinaranom značenju Kur'ana kao svete knjige muslimana, kao i kroz praktične recidive kur'anske doktrine. Stoga, nije ni čudno da ovo delo doživljava svoje drugo izdanje, jer, po rečima Pola Šalisa (Paul Chalusse), generalnog sekretara Međunarodnog centra za sintezu, ono predstavlja neophodan priručnik za sve koji se bave bilo kojim duhovnim — teorijskim ili praktičnim — aspektom islama, političkom, ekonomskom i društvenom istorijom bilo koje od arapskih islamskih zemalja, danas ili u prošlosti. U objašnjenju ovog stava o neophodnosti ponovljenog štampanja ovog dela za čije se prvo izdanje ne navodi da je iscrpeno, Pol Šalis (Paul Chalusse) kaže u uvodnoj belešci koja zamenjuje njegov predgovor iz prvog izdanja 1957. godine: »Ono što treba najpre preduzeti spada u oblast istorijske psihologije: to je otkrivanje muslimanske duše. A, da bi se do toga došlo, neophodno je prodrati u misteriju stvaranja islama. Odnosno, u jednog čoveka, koji je od jednog do tada gotovo nepoznatog naroda stvorio takvu silu koja je izmenila lice sveta; taj čovek — to je Muhamed«. Tako će čitalac uspeti da stekne jasnu sliku o specifičnim odlikama islama i o ogromnoj civilizaciji koja se rodila u njegovom okrilju, o tome da su nova religija i njena kultura bi-

le, tako reći, predodređene da imaju tako velike istorijske posledice.

Umesto predgovora, koji u prvom izdanju zauzima prostor VII—XXII strane, dat je uvodnik od istog autora. Ovome prethodi uvodna beleška samog pisca i kratka napomena o malim izmenama u načinu transkripcije arapskih reči i imena, uz napomenu da je strogo poštovan integralni tekst samog dela utvrđen u prvom izdanju. Za razliku od ovoga, sadašnje izdanje objedinjuje napomene na kraju knjige, str. 591—643, u dve kolumne po »*numerus curen*s«-u zaključno sa brojem 2323, dok je u prvom izdanju bio zastupljen princip strana po strana. U novom izdanju dopunjena je i bibliografija, najverovatnije zato što je sam Godefroy-Demobin u svojoj uvodnoj noti naveo da nije naveo celokupnu literaturu kojom se služio. U ovom novom izdanju bibliografija se sastoji iz dva dela: citirane (str. 647—653) koja je preuzeta iz prvog izdanja, dok je komplementarnu, datu na tri strane (656—659) izradio Maksim Rodinson (Maxime Rodinson) direktor studija na »*L'Ecole pratique des Hautes Etudes*« u Parizu. Na pripremi ovog izdanja sarađivao je i Aleksandar Popović (Alexandre Popović), stručni saradnik »*Centre National de la Recherche Scientifique*« u Parizu.

VOJISLAV SIMIĆ

Dominique Sourdel: *L'ISLAM*, 7^e éd., (»*Que sais-je?*«, № 355). Presses universitaires de France, Paris 1968 (1949), str. 128, in 12°

Ako jedna knjiga doživi sedam izdanja, pa bilo to i u toku dvadeset godina i u popularnoj biblioteci, onda u tome treba tražiti izvesna značenja.

Ime Dominique Sourdel-a nije ni nepoznato niti bez značaja u naučnoj orijentalistici: pitomac Francuskog instituta u Damasku (jedan od retkih centara te nauke na arapskom Istoku) i profesor na Fakultetu za književnost i humanističke nauke u

Bordou, autor više značajnih radova iz oblasti etnologije, istorije, književnosti i istorijske geografije, te saradnik na velikoj »Histoire des littératures« (Paris 1961) za oblast arapske — klasične i moderne književnosti.

Značaj ovog dela, ni obimnog ni s posebnim naučnim pretenzijama, svakako je u popularisanju i jednostavnom objašnjavanju zanimljivog fenomena — islama. Njegova privlačnost krije se i u činjenici da za autora reč islam, pored čisto religijskog značenja, označava i »zajednicu koju su stvorili pripadnici ove vere, kao i civilizaciju koja se iz nje rađa«. Stoga je autor smatrao da je potrebno da međusobno poveže i prožme najopštije činjenice iz istorije religije, socijalnog fenomena i pismenosti kako bi samo delo moglo da predstavlja shvatljivu i, »za prvu ruku« potpunu i samo sebi dovoljnu knjigu. O tome da li je u tome uspeo, više nego bilo kakvo teorijsko razmatranje, govori podatak da se delo pojavljuje u svom sedmom izdanju. Svakako, postoji još niz dela istog naslova (autori: H. Massé, Ed. Montet, M. Hartman, H. Lammens, J. P. Roux i dr.) koja su pisana s određenijih naučnih razloga, s obiljem podataka i potpunim naučnim aparatom. Postoji, isto tako, još veći broj dela koja se bave užim oblastima islama — sektama, doktrinama, dogmama, institucijama, kulturom, istorijom i sl — koje ovo delo samo kontekstualno dodiruje. Knjiga D. Surdela, jamačno, predstavlja pokušaj da se na jezgrovit način izloži, lakim i prijemčivim stilom, uz navođenje najneophodnije stručne arapske terminologije, samo ono — ali i sve — što čini suštinu islama, a što omogućuje da se uoče one karakteristike koje to verovanje čine posebnom religijom koja se, mada iz njih vodi poreklo, bitno razlikuje od judaizma i hrišćanstva. Ovaj način izlaganja samo približava islam nemuslimanskom poimanju i omogućuje panoramično upoznavanje s njim.

Knjiga je podeljena na 7 poglavlja koja obrađuju islam od njegovog nastanka u VII veku, pa do modernih vremena, sa stalno prisutnim političkim ekonomskim, socijalnim i kulturnim prilikama koje su, s jedne strane, bile uslovljene islamom, a s

druge strane, donekle, i same uticale na kanalisanje i strukturu razvitka islama i islamske teologije. Posebno poglavlje, šesto po redu, posvećeno je intelektualnoj i umetničkoj aktivnosti i na 12 strana, koliko ono obuhvata, u najkraćim crtama autor je izložio osnovne momente naučnog delovanja, književnog stvaranja i oblike ostalih umetničkih aktivnosti.

Vojislav SIMIĆ

Régis Blachère: *HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE ARABE des origines à la fin du XV^e siècle de J.—C.* Paris 1952—1966, en 3 volumes (=XXXIII, 186, 454, 866 str.).

Svaki novi susret s arapskom književnošću otkriva nove vrednosti i ukazuje na još mnoga područja koja ostaju vredna interesovanja i napora svih onih koji su izučavanje islamsko-arapske kulture izabrali za svoj poziv. Ovo delo Régisa Blachère je interesantno i nadasve značajno. U samom predgovoru naslućuje se ozbiljnost i nesvakidašnjost pristupa arapskoj književnosti koja je u Evropi predstavljena ne malim brojem uspelih ili manje uspelih istorija. Međutim, po rečima samog autora, glavni nedostatak tih ranih istorija arapske knježnosti jeste vulgarizacija materije, pojednostavljenje koje ne dozvoljava pravu ocenu vrednosti književnih dela. Stoga se on opredeljuje za istraživanje, analitičko i sintetičko istovremeno, tema i rodova gotovo zapostavljajući biografski deo. Arapska književnost u ovoj svojoj »istoriji...« obuhvata samo ona dela koja su pisana s isključivim umetničkim namerama. Van ove istorije arapske književnosti, obećava autor, ostaće priličan broj teoloških, pravnih, filoloških ili naučnih spisa, jer oni ne pobuđuju nikakav umetnički doživljaj.

Drugi stav koji zaslužuje punu pažnju jeste pitanje periodizacije arapske književnosti. Profesor Blachère se ne slaže sa jednostavnom primenom političkih perioda na književnu istoriju, jer smatra da nije bilo sinhronizma između istorijskih i književnih činilaca. Utvrđivanje početka i kraja svakog književnog pe-

rioda, iznosi on, treba početi od vrlo različitih zapažanja. Tako zamišljenoj periodizaciji, očigledno, bilo je potrebno dati nove okvire koji priznaju »izučavanje geografske, etničke i socijalne sredine mada u tome ne treba videti neograničeno prihvatanje Tenove teorije«. Ovakav stav zahteva sama činjenica da su »mnogi periodi arapske književnosti, a često i najvažniji, imali kolektivnu književnu aktivnost bez ikakvog individualnog stvaranja (...) i ne treba insistirati na tome da se u pojedinim stvaralocima, kao što su Abu-l-Atāhija, Ibnu-l-Rūmi ili Ibn Kutajba, otkriju posebni slučajevi, jer to vodi pogrešnoj interpretaciji. Čini se da se jedini odgovarajući način sastoji u tome da se rekonstruišu odnosi koji su postojali između pisaca, pesnika i njihove sredine, potom da se iznađu crte koje predstavljaju sličnost kako bi se stvorile grupe, 'familije duhova'« (t. 1, str. XI—XII). Na taj se način mogu doneti pogrešni zaključci, ali će pravu vrednost imati samo dela koja nude izvesnu originalnost, a sva ostala bila bi predstavljena kao emanacija jedne društvene klase čiji su život i ideali u njima našli svoj izraz.

Iz ovoga sledi da je ovo delo pisano zato da bi se sistematizovalo i adekvatno razvrstalo književno stvaralaštvo na arapskom jeziku i pri tome izbegla suprotnost neodgovarajuće periodizacije zasnovane na političkoj istoriji, kao i nekritičko korišćenje mnogobrojnih anegdotskih podataka. Tu je autor sasvim određen i izričit. On se, naime, sistematski bori protiv neplodotvorne upotrebe biografskih izvora. Anegdotsku skicu uzeo je u obzir jedino ako ima književno značenje, ukoliko objašnjava čoveka i delo. Anegdotska literatura, doista, svoju pravu funkciju našla je u objašnjavanju dela »umajadskog« perioda, pre svega romanekne literature. Govoreći o abasidskom periodu, koji samo uopšteno koncipira, Blachère smatra da od tog trenutka političke istorije arapska književnost postaje toliko obimna i raznovrsna da bi je trebalo obraditi na jedan sasvim nov način, tim pre što se svuda primećuje kontrast vezan za nadmoć autentičnog arapskog, za draž vekovnih tradicija, za potčinjavanje formama koje su vekovima vladale u domenu

arapske književnosti. Znači, ni pojava Kur'ana nije mnogo šta izmenila u oblasti književnog stvaralaštva, ne predstavlja revolucionarni momenat nego samo jednu od etapa evolucije shvatanja i ukusa. Kako se poezija jedina trudila i uspevala da prilagodi ukusu, ona je postala kraljica među duhovnim proizvodima ali i elemenat postojanosti i opiranja evoluciji, jer je i nastajala kao rezultat kulta njegovanja poezije. Ovaj momenat je odlučujući u tumačenju razloga opadanja vrednosti arapske književnosti u kasnijem abasidskom periodu. Autor time jasno stavlja do znanja da se od početka 2. veka po hidžri svi događaji, književni takođe, koji su za pozornicu imali arapski svet, mogu objasniti jedino vanarapskim uticajima. Tada se i stvaraju one već pomenute »familije duhova« koje razdvajaju njihovi materijalni interesi, njihovo poreklo i njihovo kulturno nasleđe. (Može se pretpostaviti da će dalji rad na ovoj »Istoriji...« — ova tri toma predstavljaju samo prvu knjigu koja obuhvata književna zbivanja do sredine 8. veka n. e. — samo potvrditi da je ispravno mišljenje koje insistira na jednoj kulturi koja prelazi strogo arapske okvire i pleđira za arapsko-islamsku civilizaciju »kojoj Irak služi kao kolevka, a razvlašćenje Umajada i utemeljenje Bagdada 762. g. n. e. stavlja tačku na isključivu hegemoniju 'arapskog'. Tako su za duge vekove otvorene ogromne perspektive za jednu civilizaciju koja će umeti da dà odgovarajuće mesto Iranu, helenizmu, Vizantiji, i da pozdravi obogaćenje mediteranskog sveta ne zaboravljajući nikada da se rodila u dva skromna grada zapadne Arabije.« (t. 3, str. 810). Ovo u mnogome obara stereotipno mišljenje o strogom hermetizmu arapsko-islamske misli koje je imalo zagovornike i u nas. (Upor. A. Savić-Rebac, *Helenski vidici*).

Primenjujući jedan nov metod na izučavanje istorije arapske poezije, i književnosti uopšte, profesor Blachère izbegava klasičnu periodizaciju. Granice svojih perioda on ipak zasniva na izvesnim datumima koji mogu, ali ne moraju, da odgovaraju datumima političke istorije, jer sve događaje posmatra isključivo sa najšireg duhovnog stanovišta. Svojevrsna hronologija primenjena

je u više slojeva koji, tek objedinjeni, daju potpuni uvid u književno stvaranje određene epohe. Da bi, opet, uspostavio logiku specifičnog hronološkog izlaganja, autor je svoje delo započeo opštim pregledom prilika na području koje je dalo prve književne rezultate arapskog književnog jezika. Iako se na prvi pogled čini gotovo informativan, ovakav pristup počecima arapske književnosti pokazao se više nego razlozan, čak neophodan. U nj su ukomponovani svi oni elementi koji su kasnije imali manji ili veći uticaj na književno stvaralaštvo i bez kojih se to stvaralaštvo ne može razumeti: društveno-moralna i istorijsko-ekonomska struktura prve postojbine Arapa. Ovo tim pre što se jasno konstatuje da se pravi oblici prapoezije i prajezika mogu tek izdaleka naslućivati u ono malo spomenika nepouzdanog porekla. Na ovim nepouzdanim momentima zasnovana je i celokupna nomenklatura dela; autor je izbegao da sve što je stvoreno pre pojave islama nazove predislamskim, a ono posle toga islamskim. Njegova sumnja u autentičnost arapskog književnog stvaralaštva ranih perioda je ogromna, ali ne i definitivna. Veoma čestim pozivanjem na Tāhā Husajna i njegove stavove iznete u »Fī al-Šī'r al-Gāhili« i »Fī al-Adab al-Gāhili« želi da ukaže na to da autor nije ni prvi ni jedini koji izražava određene sumnje. Problem je jasno postavljen u pitanju prirode nastajanja pesničkog kazivanja, u fenomenu usmenih kazivača i prenosilaca (ar. *rāwīya*) koji su mogli da imaju, a najverovatnije su i imali zasluge u popularisanju pesničke umetnosti. Izloživši svoje razloge za neprihvatanje odozadmačene periodizacije i odbivši, s razloga na koje smo upravo ukazali, ustaljenu nomenklaturu, Blachère uspostavlja svoj naziv za poeziju rane epohe, pa čak i za poeziju do pada umajadske dinastije. Svojim terminom »arhaična« (fr. *archaïque*) on ukazuje na izvesno »pređašnje« stanje koje je suprotno manje davnom vremenu. Time je on, u stvari, potegao i drugo bitno pitanje u vezi s tom stranom poezijom: pitanje njene autentičnosti. Ne negirajući nikako mogućnost da ta epoha i da takva pesnička dela koja joj se pripisuju, Blachère je spreman

da potvrdi da je pesničko delo koje je vrednošću bilo određeno da traje bilo izloženo i proizvoljnostima prenosilaca. On za to nalazi gotovo dovoljnu potvrdu u činjenici da danas postoji čak i po nekoliko recenzija starih pesničkih zbirki, kao i u tome što su mnoga dela nastala kao inspiracija trenutka i zato nestajala zajedno sa svojim tvorcima. U prilog svoje teorije o staroj poeziji autor se poziva na vreme prvih kritičkih zapisivanja i tumačenja starih pesničkih štiva koja se podudaraju s pojavom prvih filoloških škola u Iraku. Zahvaljujući njima, poezija je najpre bila kodifikovana i izučavana sa stanovišta jezika i leksike, a interes za njene tvorce i prilike u kojima je nastala budi se tek kasnije. Ovakvo posezanje unatrag za činjenicama koje nisu bile pismeno utvrđene pruža mogućnost, smatra autor, da se stvori jedna nova disciplina koja će doprineti daljem zanimanju za poeziju i njena izvorišta, ali istovremeno zamagliti i mistifikovati vreme njenog stvaranja i ličnost njenih tvoraca. To su dela istorijsko-biografskog karaktera koja se odlikuju time da autor, ne ostajući indiferentan prema književnoj ili filološkoj vrednosti pesničkih štiva, naročitu pažnju obraća na verodostojne priče da bi razjasnio aluzije sadržane u tim stihovima. S druge strane, u arapskoj književnosti, i samoj nauci o književnosti, vidno mesto zauzima logografska literatura koja je išla za tim da prikupi samo anegdotske momente i podatke o autorima i pesmama, ili opet samo one koji su išli u prilog ili obarali određene stavove zasnovane na ukusu dotične epohe. Zato je autor ove »istorije...« izostavio sva takva dela ili se njima koristio u sasvim beznačajnom obimu, dok je samo delo tako struktuirao da biografsko-istorijski podaci o piscima nemaju ni veliki značaj niti zauzimaju mnogo prostora.

Dograđujući svoje sumnje u autentičnost stare arapske poezije predislamskog vremena na već dobro poznate sumnje Th. Nöldecke-a, Margoliouth-a, Ahlwardt-a i T. Husajna, Blachère se ispoмаže i analizom strukture pesničkih štiva s jedne, i prvog izvesnog spomenika arapskog jezika, Kur'ana, s druge strane. On smatra da je pre umetničke proze kojom je pisan Kur'an postojala iz-

vesna primitivna ritmička proza sa rimovanim odeljcima, i da se Kur'an, »čarobni spomenik arapskog jezika«, srodio s tom rimovanom i ritmovanom prozom čije korene treba tražiti čak do u najdalju prošlost estetskog izražavanja. Autor ostavlja po strani teološko značenje i zanimljivost ovog spomenika nalazeći posebno značenje i zanimljivost u nemogućnosti njegovog imitiranja, odn., u prorokovom obraćanju ljudima delom neporedive književne lepote. Jasno je da autor opravdano pripisuje ovo delo autentičnoj istorijskoj ličnosti Muhamedovoj ali, istovremeno, on u činjenici da Muhamed stvaranje Kur'ana pripisuje kosmičkoj snazi, Bogu, vidi svedočanstvo za shvatanje Arapa, i samog Muhameda, da je inspiracija božanskog porekla. Na taj način autor demistifikuje Kur'an kao božansku tvorevinu, a Muhamedu daje realnu, čovečansku dimenziju; ovo primenjeno na književnu istoriju znači da negativan kur'anski odnos prema poeziji tog vremena proističe iz Muhamedovog ličnog shvatanja, koje je, zahvaljujući Muhamedovoj vidovitosti, dobilo transcendentnu dimenziju. To, za nas bar, rađa drugo pitanje o autentičnosti stare, arhaične poezije: razlozi i potrebe stvaranja lažne pesničke tradicije uz istovremenu borbu protiv nje, moguće insistiranje na panegiriku (Ka'b b. Zuhayr — Muhamedov panegiričar) što, svakako, svedoči o nesumnjivom duhovnom despotizmu Muhamedovom, i sl. Ali, Muhamedova zamisao je daleko kompleksnija i on, prestajući da bude apostol »koji uči u pustinji« prerasta u teokratskog šefa koji svoja naređenja prima s neba i koji vlada vođen glasom Allaha. Time su, ujedno, završena opšta razmatranja autentičnosti stare poezije predislamske epohe, kao i onih momenata istorije arapske književnosti koji, svaki na svoj način, određuju stav izučavalaca.

Razvijajući svoju kompleksnu teoriju arapske književnosti, Blachère je sebi, pre svega, postavio zadatak da pronađe i grupiše »familije duhova«. Zato je morao da reši nekoliko problema; najpre, tu je pitanje autentičnosti pesničkih štiva, a potom njihova klasifikacija koja je morala da bude učinjena po nekom sistemu. Ovaj je, opet, morao da predstavlja principe uzete iz samih

tekstova. Ali pošto autor izbegava jednostavnu primenu periodizacije i klasifikacije političke istorije na istoriju književnosti, on je prinuđen da prihvati neku drugu. Jedino prihvatljiva, bar za arhaičnu epohu jeste, po njemu, klasifikacija koja vodi računa o plemenskoj pripadnosti. Suočivši nas sa svojim izborom i opredeljenjem, on nastoji da ga opravda time što ta klasifikacija nameće kritiku istorijsko-biografskih podataka i istraživanje tekstova, što vodi određivanju okvira i zona uticaja gde se smeštaju »familije pesnika« koje su zasnovane na sličnostima i različitim sklonostima da se izade iz tradicija. Otuda i osnovni utisak da je ova istorija »dobrim delom, a možda i pre svega, istraživanje o evoluciji rodova i dela.« Prekinuta je veza između plaćenih pesnika-panegiričara i njihovih osnovnih plemenskih grupa. Ovi pesnici ostaju branioci interesa svoje braće, ali prvenstveno služe svoga gospodara, jer je i njihovo postojanje uslovljeno postojanjem druge ličnosti: mecene.

Među zanimljive probleme kojima se bavi ova »Istorija...« svakako dolazi i pitanje odnosa poezije i muzike, tim više što je na tom odnosu građena teorija nastanka pesničke umetnosti Arapa u mnogim arapskim udžbenicima istorije sopstvene književnosti. U obilju raznorodnih mišljenja vredno je zapaziti da se često isticalo da arhaična epoha nije poznavala čak ni najprimitivniju umetnost muzike. Profesor Blachère, naprotiv, ističe da je muzika, od samih početaka arapske pesničke umetnosti, od ove gotovo neodvojiva. Mnoge indicije govore »da u tom momentu pesnik ne recituje svoja dela već ih psalmodule, što podrazumeva brigu za skandiranjem koje je praćeno vokalnom modulacijom. Upotreba glagola 'anšada' izgleda da potvrđuje ovu činjenicu«. Takođe, funkcija muzike u poetskom izražavanju pomerena je prema ishodištima pesničke umetnosti, pošto je veoma mnogo dugo smatrana privilegijom i tekovinom umajadskog perioda, i to onako kada su Meka i Medina, ostavši bez većeg značaja i uticaja, pružile utočište razvlašćenoj, ali bogatoj trgovačkoj i ratničkoj aristokratiji.

Još jedan momenat kome se nagoveštaji ne mogu čak ni naslutiti u ranijim istorijama arapske književnosti jeste fenomen »spontane« poezije koja bi, po našem mišljenju, trebalo da označava suprotnost izgrađenom i negovanom pesništvu, stvaralaštvu onih koji se poezijom bave kao svojim zanatom, jedinom životnom preokupacijom. Ona bi, u stvari, imenom predstavljala one proizvode koji, inspirisani beznačajnim ili velikim stvarima i događajima života, ostaju u obliku prvo:ne inspiracije ne pretrpevši nikakve dalje izmene i doterivanja. Tako ta poezija predstavlja same pesnike u njihovom iskonskom obliku, a inspiracija je rezultat samo određenog trenutka. Poezija u tom stadijumu ostaje fizički izraz u kome se umetnost nikako ne podiže do svesti već se instinktivno modeluje. To je, kako autor nagoveštava, pravo ishodište, trenutak kada poezija nesvesno odražava svakodnevni život gde se nerazlučno spajaju rad, reč i pesma. Istovremeno, tada se rađaju prvi klišeji i prve pesničke stope da bi sve to, za izvesno vreme, preraslo u jedan kodifikovan i strog arapski metrički sistem koji pesničkim temama nameće shematske okvire. Već prema tome se može zaključiti da arapska poezija veoma rano gubi spontanost, a sve više postaje zanat koji je, materijalno favorizovan, privlačio i netaalentovane stihotvorce. Što se dublje ulazi u arapsku poeziju, sve se više nailazi na manir i izveštačenost.

Nesumnjivo su tačna dalja zapažanja s kojima se srećemo u poglavlju o arapskoj proznoj književnosti i umetnosti govornništva. Izbegavajući da u neispitanim i gotovo neuhvatljivim epohama najranije arapske istorije traži začetke govornništva, profesor Blachère zastupa mišljenje da se, u izvesnom smislu, može reći da prvi momenat govornništva u arapskoj književnosti predstavljaju kur'anska objavljenja, a da se književna proza razvijala i polako konstituisala zahvaljujući razvoju elokvencije. Realnu »kulturnu hranu« književne proze autor nalazi u raznim oblicima narativne književnosti, junačkih legendi, u čudnovatim pričama, ljubavnim storijama, zagonećama, poslovicama i dr. Otuda i do-

voljno smeo stav da »od 6. veka po Hristu treba shvatiti da poezija nije jedina predstavljala ukupnu kulturu arapskog sveta. Naporedo s njom razvijala se i usmena književnost koju je favorizovao način i vrsta života.« (t. 3, str. 737). (Ovo je samo još jedan dokaz da je ova »Istorija...« pisana prema jasnoj zamisli i na određenom poimanju arapskog književnog fenomena, kao i da uvodni istorijsko-geografski pristup nije nimalo suvišan).

Ova »Istorija arapske književnosti« podeljena je u tri toma od kojih se prvi sastoji iz tri, a ostala dva iz po šest poglavlja; ono najinteresantnije dokučuje se tek iz sadržaja na kraju trećeg toma: sva tri toma predstavljaju samo prvu knjigu jednog izvanredno zamišljenog projekta. Profesor Blachère se očigledno opredeljuje za genetički pristup književnosti i ostaje dosledan svom manifestu iz predgovora dopunjujući ga i teorijski i praktično svuda u svom delu. Biografije pesnika i književnika svedene su na najrazumniju i najneophodniju meru. Za arhaičnu epohu za to postoji i praktično opravdanje: ako bi se svakom od stotinu dvadeset i pet pesnika ove epohe, koliko je u ovom delu obuhvaćeno, prišlo i sa relativno skromnog biografskog stanovišta, obim ove istorije prelazio bi svaku pretpostavljenu granicu. Jamačno, autor nastoji da se već jednom prevaziđe i, ako je moguće, opovrgne i ukine »svaštarski«-formalistički i gotovo naozbiljan pristup izučavanju arapske književnosti. Zato on izdvaja biografski deo istorije arapske književnosti od same ga obimom, ali ne i ozbiljnošću, naučnošću i akribijom. Posle svake štuce i suve, ali verodostojne biografske beleške autor navodi izvore koji se na to odnose. To je, prirodno, ogromna korist koju ovo delo sobom nosi: za izučavanje arapske književnosti, onog njenog biografskog dela, neće više biti potrebno tragati po svim mogućim izvorima. Ovakav napor gotovo da je prepolovljen trudom profesora Blachère. Ako se tome doda impozantna bibliografija korišćenih dela čiji broj dostiže 270 naslova (časopisa 52, dela 218 — sa odnosom 117 arapskih prema 101 nearapskim) jasno je o kakvoj se ozbiljnosti dela može govoriti, koliko nam ono iskustva donosi i nudi rešenih zagoneć-

ki. Pribroji li se tome i dodatak glavnim delima dat na kraju 3. toma (2 časopisa i 17/12 — arapskih — dela) stiće se uverenje o naporom i stalnom praćenju aktivnosti na izučavanju i oživljavanju dela klasične arapske književnosti u Evropi i arapskom svetu. Ova činjenica ide u prilog uverenju o originalnosti i novim stavovima koji poštuju ranije jedino kada su oni ispravni i održivi. Time je izbegnuta stereotipnost često zastupljena u istorijama arapske književnosti. Nije na odmet navesti i neke od izrazitijih i smelijih zapazanja i tvrdnji Blacherovih; To je, svakako, dato na osnovu poznavanja originalnih materijala — oni su i ostalima manje-više, stajali na raspolaganju — ali je autor uspeo da na njih primeni svoj sopstveni, i veoma izgrađen, osećaj za književnost, kao i najnovija dostignuća savremene nauke o književnosti. I pored toga što razmatranje književnog, odn. pesničkog fenomena započinje etimologijom »šāʿir«-a (pesnik), potrebno je primetiti da u arapskom jeziku ta reč označava onog ko zna po inspiraciji, a ova, opet, dolazi iz nevidljivog, transcendentnog sveta. Otuda i sličnost pesnika i drevnih vrača (ar. kâhin), mada se dozvoljava zaključak da je i arapski pesnik veoma rano počeo da se i spoljnim manifestacijama izdvaja od svoje sredine.

Novi problem kojim se autor bavi, a koji je u sklopu problema autentičnosti stare arapske poezije, jeste pitanje uloge i funkcije memorije čiji je negativni aspekt obrađen u odeljku o autentičnosti arhaične poezije, dok bi se pozitivna strana sadržavala u sledećoj konstataciji: »Memorija je morela imati suštinski ulogu; naučivši stihove starijih, pesnik-početnik stvara svoje norme, stvara svoju opremu klišeja i različitih tema; time je on, može se pretpostaviti, bogatio i svoju verbalnu riznicu, kvantum neobičnih termina koji su davali vrednost njegovom stvaralaštvu.« (t. 2, str. 336). Međutim, autor zapazava i jedan sasvim osoben aspekt memorije u kompleksu postaviti, bogatio i svoju verbalnu kojim uslovima, izdvajale pojedine individualnosti iz ove pesničke opštosti? Za njega ovo je veoma složeno pitanje tako da zahteva sasvim uske i specijalističke studije. Ipak, konstatuje se da u svetu u kome

reč ima izvanrednu važnost, uspeće na pijedestal plemenskog pesnika znači da pesnik više nego bilo ko drugi personifikuje svoju grupu i predstavlja kontradikciju beduin-skog društva gde kult ličnog, »ja«, nagon prema nezavisnosti dolazi u neprestani sukob sa činocima društvene integralnosti. Kako to istovremeno ima za posledicu uvažavanje iskrene i nadahnute, pre svega originalne pesničke reči, može se doći do zaključka da poezija svoju moć duguje samoj sebi, a da društveni rang nadahnutog ostaje podređen. Time se otvara novi problem u istoriji arapske književnosti, problem »finansiranja«, problem pojave mecenata koji je sa svoje strane odigrao značajnu ulogu u arapskoj, kao i u ostalim književnostima. Imajući u vidu poseban društveni status poezije kao duhovne discipline, pojava mecenata u arhaičnom arapskom društvu veoma je značajna jer, i pored snažnog uticaja izrazitih mecena na tokove poezije, nije sasvim preta, one predstavljaju samo početke dok za obradu ostaje još celih sedam stoleća koja su rodila značajnu arapsko-islamsku kulturu, kao i kulturu nastalu na tlu Španije koja je, upravo u ovom još neobrađenom periodu, poznavala i priznavala arapsko gospodarstvo. Ako se priznaju određene razlike koje prema našem mišljenju, postoje između arapsko-islamske s jedne, i arapsko-španske s druge strane, onda je to, ni manje ni više nego 14 vekova izuzetno plodne književne produkcije po kojoj je islamska, ili uža arapska kultura, postala ne samo poznata u Evropi već na nju izvršila nemali uticaj.

Završavajući prikaz ovog Blacherovog dela treba još jednom istaći da ono predstavlja novinu i, nadajmo se, prelomnu tačku u izučavanju istorije arapske književnosti. Pored toga, treba ukazati i na izvanredno bogat i koristan naučni aparat, kao i na imponozantan broj poetskih i proznih proba (oko 2200 jedinica) koje, pored toga što predstavljaju oslonac i korene zauzetih stavova i datih sudova, isto tako arapsku pesničku reč približavaju ne-arapskom čitaocu.

Vojislav SIMIĆ

NECATI LUGAL ARMAGANI. Türk Tarih Kurumu Yayınlarından VII seri sa. 50. Ankara 1968. str. XVI+727+28 lista fotografija.

Ovaj zbornik posvećen profesoru Necati Lugalu povodom njegove smrti (1964) predstavlja impozantan broj radova njegovih prijatelja i učenika. Osjećamo dužnost da najprije kažemo riječ-dvije o Necati Lugalu kome je posvećen jedan ovako velik i značajan zbornik.

Necati Lugal je rođen u Istanbulu 1878 godine. Učio je i diplomirao pred šejhulislamom Musa Kâzim Efendijom te od 1907. počinje držati predavanja u Bajazid džamiji. Od 1917. je u Njemačkoj gdje je naime novan od strane Ministarstva za rat kao profesor i kontrolor turskih studenata koji studiraju u Njemačkoj. Svojim radom je privukao na sebe pažnju njemačkih naučnih krugova pa je poslije I svjetskog rata imenovan naučnim saradnikom Orijentalnog instituta Hamburškog univerziteta, a potom lektorom za turski i perzijski jezik gdje je ostao sve do II svjetskog rata. Po povratku u Tursku imenovan je direktorom Bajazid biblioteke, a zatim profesorom klasičnih orijentalnih jezika na Teološkom fakultetu u Ankari. Kasnije je još izvjesno vrijeme boravio u Njemačkoj, a ostatak života je proveo kao profesor klasičnih turskih teoloških tekstova na Univerzitetu u Ankari.

Tokom svog dugogodišnjeg nastavničkog rada u Turskoj i Njemačkoj imao je mnogo studenata od kojih su mnogi sada univerzitetski profesori na turskim i njemačkim univerzitetima. Mnogi od njih su dali radove za ovaj zbornik kao zahvalnost prema svom profesoru.

Prvi dio knjige I-XI i 1—68 su nekrolozi i bibliografija profesora Necati Lugal iz pera njegovih saradnika i učenika iz Turske i Njemačke. Među onima koji su pisali svoje utiske o Necati Lugal su i Faruk Sümer, Hasibe Mazioglu, Necati Akder, Walter Björkman, Emel Esin, Mahir İz, Brigitte Kleinsorge, Mühittin Ülker i drugi.

Drugi dio zbornika (87—797) zauzima impozantan broj radova iz ob-

lasti orijentalistike. Ovaj dio započinje studijom Iz Afšara na perzijskom jeziku Aṭār Muhammad bin (Aliṣāh Tabesī (89—95). Nabrojaćemo sve radove a na kraju ćemo izdvojiti nekoliko za nas najinteresantnijih:

Doğan Aksan, *Kelimelerin Ölümü Olayı ve Türk Yazı Dilindeki örneklerinde Arapça ve Farsça Unsurların Etkisi üzerinde Notlar*. (Proces odumiranja riječi i bilješke o utjecaju elemenata arapskog i perzijskog jezika u primjerima književnog turskog jezika. (97—108).

Ahmed Ateş, *Sanā'î'nin Hal Tercümesinin Meseleleri*. (Biografska pitanja Sanaija (115—150).

Hikmet Bayur, *İbadet Dili* (Molitveni jezik) (151—158).

A. Caferoğlu, *»Er-kişi« ve »Hatun-kişi« niyyetine*. (O terminima »Er-kişi« i »Hatun-kişi« koji se upotrebljava prilikom obreda sahrane (159—163).

Müjgan Cunbur, *Şeyhülislam Velîyüddin Efendi Vakıfları ve Kütüphanesi* (Vakufi i biblioteka Şejhulislama Velijudin Efendije) (165—189).

Saadet Çagatay, *Türkçe Dini Tabirleri*. (Vjerski termini na turskom jeziku.) (191—198).

İbrahim Ağâh, Çubukçu, *Kindi ve Felsefesi*. (Kindi i njegova filozofija (199—225).

Mihin Eren-Osman Ersoy, *Bir Kısım Batılı Eserlerde Kütüphanelerimizle ilgili Bilgiler Bibliyografyası*. (Bibliografija radova u jednom dijelu zapadnih djela koji se odnose na naše biblioteke (227—245).

Emel Esin, Prof. Necati Lugalın *Tedris ettiği Terceme-i Dariri ve bu Eser için yapılan Resimler*. (Djelo Terceme-i Dariri koje je predavao prof. Necati Lugal i slike izrađene uz to djelo). (247—260).

M. Tayyib Gökbilgin, *Bursa'da Kuruluş Devrinin İlim Muesseseleri, İlim Adamları ve Bursa Tarihçileri hakkında*. (O naučnim ustanovama, učenjacima i historičarima u Bursi za vrijeme osnivanja Burse.) (261—273).

Orhan Saik Gökyay, *Hanname*. (Hannama — djelo turskog pjesnika Imamija o turskim hanovima (vladarima) kombinirano u

- prozi i stihu po uzoru na Firdevsijevu Šahnamu.) (275—329).
- Abdulkadir Inan, *Sibirya'da İslamiyyetin Yayılışı*. (Širenje islama u Sibiru — o prvim islamskim pisanim dokumentima u kojima se spominje Sibir. (331—338).
- Abidin İtil, *Hoca* (Učitelj — O obrazovanju i pozivu učitelja) 339—365).
- Gotthard Jäschke, *Wissenschaftliche Koranübersetzungen in die Europäischen Hauptsprachen*. (Naučni prijevodi Kur'ana na glavne evropske jezike (361—382).
- Abdulkarir Karahan, *Figani'nin San'atı ve Şöhreti*. (Umjetnost Figanijeva i njegova slava.) (383—387).
- Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesinin ki Bağlama ve Şüphe Edatları arasındaki Yapı ve Görev Ayrılığı*. (Formalna i suštinska razlika među afirmativnim i neodređenim članom u turskom jeziku u Turskoj) (389—395).
- Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Hükümdarı Togan Şah*. (Seldžučki vladar Togan Şah) (397—401).
- Akdes Nimet Kurat, *Ebu Muhammed Ahmed bin As'am al-Käfi'nin Kitab ul-Futuh'undan »Muhtar Vakası«* (Hirci 66 Miladi 685). (»Mahtarov slučaj« po knjizi »Kitab ul-futuh« od Ebu Muhammad Ahmed bin As'am al-Kufija (h. 66. g.; n. e. 685. g.) (403—423).
- Dr. Yulug Tekin Kurat, *Sultan Mahmud II. Zamanına ait bir Belge*. (Jedan dokument koji se odnosi na vrijeme sultana Mahmuda II) (425—434).
- Bernard Lewis, *Jaffa in the 16th Century. According to the Ottoman Tahrir Registers*. (Jafa u 16. stoljeću po osmanskim Tahrir defterima.) (435—446).
- Hasibe Mazioglu, *Tazarruat*. (Tazaruat) — djelo Sinan Paše (447—462).
- M. Tayyib Okıç, *Gazi Husrev Beg ve onun Saray-Bosna' daki Camiine bir Minare daha ilave edilmesine dair bir Vesika*. (Jedan dokument o dodavanju još jedne munare Gazi Husrevbegovoj džamiji u Sarajevu.) (463—499).
- M. Tayyib Okıç, *Hadım (Atik) Ali Paşa Kimdir?*. (Ko je Hadım Atik Ali Paša?) (501—515).
- Mehmet Önder, *XV Yüzyıl Sonuna kadar En Eski Mesnevi Nüshaları*. (Najstariji primjeri Mesneviya do konca XV stoljeća) (517—525).
- O. Reşer, *Die Schwelle*. (Prag) (527—535).
- Aydin Sayili, *Gülşehri'nin »Leylek ile bülbülün Hikayesi« adli Manzumesi*. (Gülşehrijeva poema nazvana »Priča o rodi i slavuju«) (537—554).
- Rudolf Sellheim, *Das »Tor« des Herrschers*. (555—562).
- Ali Sevim, *Süriye'de Navekiyye Türkmenleri*. (Navekije Turkmeni u Siriji) (563—569).
- Barbara Freyer Stowasser, *Die Wurzel J-H-L im Koran*. (Korijen Ğ-H-L u Kur'anu) (571—575).
- Fevziye Abdullah Tansel, *Ömer Seyfeddin'in Şiirleri*. (Poezija Omera Seyfeddina) (593—647).
- Meliha (Tarikahya) Anbarcioğlu, *İtikad-nâme ve Türkçe Çevirisi*. (İtikad-nama i njen turski prijevod) (649—701).
- Sevim Tekeli, *Takiyüddin'de Güneş Parametlerinin Hesabı*. (Taqi al Dins Methods on Finding the Solar Parameters). (Proračunavanje sunčanih parametara po Takijud-dinu) (703—710).
- Cemal Tukin, *Osmanlı Devleti ve Yabancı Bilginler*. (Osmanska država i strani učenjaci) (711—733).
- Mubahat Türker, *Sokrates'e atfedilen küçük bir Risale — Petit traité en arabe attribué à Socrate*. (Jedan mali traktat koji se pripisuje Sokratu) (735—766).
- Bahriye Üçok, *Emevi İmparatorlugunda Abdülmelik Devrine Genel Bir Bakış*. (Općenit osvrt na Abdülmelikovo vrijeme u Omajadskoj carevini) (767—774).
- Zeki Velidi Togan, *Gazan-Han Halil ve Hoca Bahaeddin Nakşebend*. (Gazan-Han Halil i Hodža Behaeddin Nakşebend) (775—784).
- Tahsin Yazıcı, *Kalenderlere dair Yeni bir Eser: Menakib-i Camal al-Din i Savi*. (Jedno novo djelo o kalendarijama: Manakib-i Gamal al-din-i Savi) (785—797).
- Napomenuli smo da ćemo posebno istaći za nas najinteresantnije članke:
- Dogan Aksar — O procesu odumiranja riječi i utjecaju arapskih i perzijskih elemenata u primjerima književnog turskog jezika. Ovdje se ističe kako se turski vokabular poprimajući arapske i perzijske riječi i konstrukcije brzo mijenjao u vre-

menu od XIII-XV stoljeća. Na ovaj način bile su potisnute mnoge izvorne turske riječi u starijim književnim djelima, ponajviše Kutadgubili-gu, koje se kasnije rijetko ili nikako ne spominju dok se na njihovom mjestu pojavljuju arapske i perzijske riječi.

Müjgan Cunbur — (Vakufi i biblioteka šejhulisama Velijuddin Efendije).

Velijuddin Efendi je bio šejhulislam u XVIII st. za vrijeme vladavine Abdulhamida I i u to vrijeme je ostavio brojne zadužbine od kojih je svakako najvažnija biblioteka, inače jedna od najbogatijih u Carigradu. Sagrađena je u dvorištu Bajezid džamije u vrijeme kad je nastao jedan pokret oživljavanja biblioteka podignutih uz džamije. Kako Bajezid džamija nije do tada imala biblioteke, Velijuddin Efendi je odlučio da je podigne tu u sklopu Bajezidovih zadužbina jer je i sam bio profesor na Bajezidovoj medresi. Osobita važnost ove knjižnice je u tome što je dobar dio njenih knjiga prepisao svojeručno sam Velijuddin Efendi koji je poznat kao odličan kaligraf.

Mihin Eren-Osman Ersoy, (Bibliografija radova u zapadnim djelima koji se odnose na turske biblioteke).

Vrijednost ovog rada je u tome što nas informira o dragocjenim podacima za poznavanje carigradskih biblioteka, štamparija i knjižarstva uopće donesenih u knjigama koje se više odavna ne mogu nigdje na-baviti jer su stare ponekad i po tri i po stoljeća. U ovoj bibliografiji imamo podatke u kojim bibliotekama se mogu naći te knjige.

Orhan Saik Gökay (Hanname). Po uzoru na perzijsku Šuhnamu, turski pjesnik Imami napisao je djelo o turskim vladarima i završio ga 1662/63. Djelo sadrži preko 800 strana, a na svakoj je obično po sedamnaest redaka proznog teksta i jedna strofa od osam stihova.

M. Tayyib Okić (Jedan dokument o dodavanju još jedne munare Gazi Husrevbegovoj džamiji u Sarajevu). Ovaj rad, značajan za poznavanje naše kulturne historije, ima kao motiv jedan dokument (predstavku velikog vezira glavnom sul-tanovom sekretaru) kojim se traži podizanje još jedne munare uz Gazi

Husrevbegovu džamiju u Sarajevu. Dokument je datiran 7. marta 1876, pa, iako je veliki vezir dobio povoljan odgovor, ovaj projekt nije mogao biti izvršen zbog raznih neprilika u kojima se nalazila tada Turska carevina.

M. T. Okić, je podijelio studiju u dva dijela. U prvom govori o Gazi Husrevbegu i njegovim zadužbinama: mektebu, medresi, musafirhani, imaretu, sahatkuli, muvekkithani, hamamu, biblioteci, turbetu, šadrvanu, bezistanu, tašlihanu, imarethani i džamiji. Govoreći o značaju koji je imao Gazi Husrevbeg za izgradnju i razvoj Sarajeva autor studije upućuje prigovor onima koji ga tendenciozno zanemaruju. Kao primjer navodi kako se u Narodnoj enciklopediji Srba, Hrvata i Slovenaca uopće i ne spominje Gazi Husrevbeg, a u Enciklopediji Jugoslavije (Zagreb 1960. IV, 306) posvećuje mu se toliko malo prostora koliko daleko manje značajnim ličnostima. Autor usput spominje zlonamjerno pisanje, naše štampe o Gazi Husrevbegu navodeći primjer »Vijesnika u srijedu« od 31. maja 1961. godine kada je u članku »VUS optužuje prošlost na limenim tablicama« rečeno da Gazi Husrevbeg nije bio ličnost takvog značaja da bi se jedna uličica u Sarajevu mogla prozvati njegovim imenom.

U drugom dijelu je dat tekst predstavke velikog vezira, njegova transliteracija turskom latinicom i objašnjenja.

Ovaj dokument posebno privlači pažnju jer je još jedan doprinos pro-učavanju prilika u našim krajevima pod konac turske vladavine.

M. Tayyib Okić (Ko je bio Hadim (Atik) Ali Paša? Porijeklo Hadim Atik Ali Paše, velikog vezira Osman-skog carstva u dva navrata 1501—1503 i 1506—1511 je povod pisanju ove veoma značajne rasprave).

Profesor Okić utvrđuje da je Ali Paša rođen u Drozgometvi selu kod Sarajeva, da je sin Radišinov a unuk Vućine. To potvrđuje sidžil sarajevskog kadije od 964 (1557) koji je po-hranjen u Gazi Husrevbegovoj biblioteci u Sarajevu i Mufasal defter No 24 (894/1489) u Arhivu predsjedništva vlade u Istanbulu.

Ovaj zbornik i po svom obimu i broju saradnika kao i po kvalitetu većine priloga može biti vrlo značajan i interesantan za naše orijen-

taliste posebno osmaniste. Najveći broj radova je iz turkologije, ali je nekoliko njih iz arabistike, iranistike, islamistike i arheologije.

Ova impozantna spomenica sa 60 radova tako eminentnih imena u orijentalistici potvrđuje i opravdava značaj Necati Lugala u turskoj nauci.

Fehim Nametak

Gérard Lecomte: *GRAMMAIRE DE L' ARABE*, »Que sais-je?«, № 1275, Paris, Presses universitaires de France, 1968, str. 128 (+ 8), in 12^o

Ova gramatika, po rečima samog pisca, nema direktnu pedagošku namenu i iz nje se neće moći »naučiti« arapski jezik, jer su u njoj izložene samo opšte karakteristike strukture arapskog jezika. Njena osnovna namena, opet prema sastavljaču, jeste da pobudi interes onih čitalaca koji »ne uzmiču pred totalnom ligvističkom depejizacijom«.

Za poznavaoce arapskih jezičkih i kulturnih prilika prve zanimljivosti ove nevelike knjige nalaze se već u uvodnim napomenama. Tu autor konstatuje da se o arapskom, kao pisanom i književnom jeziku, može govoriti tek sa pojavom prvih pouzdanih pisanih spomenika, koji po mišljenju pisca, nikako ne mogu da budu stariji od pojave islama. Time se i za prvo pouzdano delo arapskog jezika smatra Kur'ān, sveta knjiga muslimana. Gledano s istorijskog stanovišta, može se tvrditi da je kuru'anski jezik postao ne samo molitveni već i književni jezik klasične epohe u svim vidovima književnog stvaranja. To je, isto tako, i jezik moderne književnosti, štampe, radija i univerziteta. Budući da je, prema ovome, arapski jezik zadržao gotovo neizmenjenu strukturu — normativnu i sintaksičku, u svojoj klasičnoj i modernoj fazi, autor smatra da je jedini prikladan i ispravan naziv »književni jezik«, jer se time ne pravi razlika između »klasičnog« i »modernog«. U okviru opšteg i zajedničkog jezika **G. Lecomte** izdvaja dijalekte za koje smatra da imaju svoje posebne odlike po kojima se među-

sobno razlikuju, mada se, ipak, mogu svrstati u dve osnovne dijalekatske grupe: zapadne i istočne dijalekte. Njihova granica podudara se, grubo uzevši, sa zapadnim granicama Egipta i Sudana.

Gramatika je podeljena na četiri poglavlja sa ukupno 13 glava i 90 paragrafa. Prvo poglavlje obrađuje sonetski sistem: konsonante, vokale, pojavu asimilacije, slogove i tonski akcenat. U drugom su najpre date opšte karakteristike arapskog pisma, zatim pregled alfabeta, pomoćni ortografski znaci i pravila za pisanje glasa »hamza«. Treće poglavlje posvećeno je morfologiji. U vezi sa ovim autor napominje da je pojam »korena« u arapskom jeziku značajniji nego u drugim jezicima, jer je celokupna leksika zasnovana na tom principu; pored toga, prisustvo »korena« vidljivo je, čak i karakteristično za arapski govorni i pisani jezik. Glagolska morfologija data je u drugoj glavi, odmah posle preliminarnih napomena, upravo zato što su glagolski oblici najbliži korenskom obliku reči. To se u sedam paragrafa daje konjugacija pravilnih glagola osnovne i izvedenih formi. Uz teorijska razmatranja data je i tabela sa paradigrama u arapskoj grafiji, veoma pregledno. U 19-om paragrafu tabelarno su izloženi četvororadikalni glagoli, dok su nepravilni glagoli — mada i za njih postoje određena pravila — dati u posebnoj, trećoj glavi ovog poglavlja. Morfologija imena, koja je obrađena u četvrtoj glavi drugog poglavlja, obuhvata: rod imena, primitivna imena — ona, čini se, predstavljaju fundamentalni glosar konkretnog jezika. Potom slede glagolske imenice osnovne glagolske vrste, kolektivna imena, imena sa istovremenim imenskim i pridevskim značenjem, izvedena imena, vlastite imenice, nepravilna množina i broj imena. Petim poglavljem obuhvaćene su lične, a šestim pokazne i odnosne zamenice. Odeljak o česticama, u VII glavi obuhvata veznike, negacije, upitne čestice, predglagolske čestice (mogu biti vremenske i načinske) i predloge. Time je završen morfološki deo gramatike.

Sintaksa, koja se u ovoj gramatici sastoji iz: sintaksa imenā (posvećena joj je cela I glava), imenske rečenice, sintakse nezavisne glagolske rečenice i zavisne (spojene) glagolske

rečenice. Imenska sintaksa bavi se padežima i njihovom upotrebom, rodom i vidom imenâ, sintaksom slaganja prideva sa imenicom, upotrebom elativa i sintaksom brojeva. Imenskom rečenicom obuhvaćeni su, pored normalne imenske rečenice, i slučajevi padežne promene subjekta i predikata, dok treće poglavlje, u okviru nezavisne glagolske rečenice, obrađuje pored rečeničkih delova, slaganje glagola sa subjektom, vrednost glagolskih aspekata, sintaksu pasivnog glagolskog stanja, sintaksu egzistencijalnih glagola. Poslednje poglavlje posvećeno je zavisnoj glagolskoj rečenici koja je, bez sumnje, najzanimljiviji i najvažniji deo arapske sintakse uopšte. Prvo su obrađene zavisne rečenice koje slede neposredno iza glagola glavne, bez upotrebe veznika, i autor ih naziva zavisne po spajanju (pr. *azunnu-hu harağa* = mislim da je izašao) iako je, bar prema upotrebljenom primeru, očigledno da je reč o sasvim određenoj vrsti zavisne rečenice koja ima svoj posebni naziv. Do izvesne zabune dolazi i prilikom objašnjenja sintakse modelnih glagola, ali je to, čini se, posledica skućenog prostora posvećenog ovoj oblasti sintakse gde je gotovo nemoguće biti istovremeno koncizan i jasan. Zatim slede namerne, pogodbene, i vremenske i druge rečenice.

Jasno je da knjiga, čak i sa preliminarnim izvinjenjem autora, ostavlja utisak nedorečenosti. Bez sumnje, ona je i pisana i namenjena onima koji već poseduju elementarno znanje arapskog jezika, bar normativne gramatike. S tog razloga slobodni smo da ukažemo na utisak da su zavisne rečenice — imenske i glagolske — isuviše sumarno obrađene, odn., da su premalo izdiferencirane. S druge strane, čini nam se da je u takvoj situaciji bilo neophodno da autor pribegne i latinskoj sintaksičkoj terminologiji da bi se izbegla terminološka zabuna. No, čini nam se ponovo, ovo je samo posledica nenamerne nepažnje i ne umanjuje vrednost ovog skromnog i popularnog dela.

Vojislav SIMIĆ

G. H. Bousquet: *L' ÉTHIQUE SEXUELLE DE L' ISLAM*, 2^e éd., G. P. Maisonneuve et Larose, Paris 1966. str. 220, in 12^o

Ovo delo se prvi put pojavilo 1953 godine u biblioteci »L' Islam d' Hier et d' Aujourd'hui« pod nadzorom R. Brungschvig-a, kao XIV tom pod naslovom »La morale de l' Islam et son étique sexuelle«. Kada se osetila potreba za drugim izdanjem, autoru je ponudeno — iako je, prema sopstvenim rečima i sam osetio potrebu da unekoliko interveniše u delu — da pregleda, izmeni i dopuni delo ukoliko smatra za potrebno. Intervencija nije bitnije izmenila sam tekst, čak ni u formalnom pogledu. Redosled, pa i sadržina paragrafa ostali su isti kao u prvom izdanju.

Jedine dopune nalaze se pri kraju knjige. Na strani 196 autor daje nekoliko dodatnih napomena koje ukazuju na studije drugih islamista koji potvrđuju neke njegove stavove, a objavljene su u intervalu između dva izdanja. Među značajnijim, pomenimo M. Rodinsona, Ž. Berka i Pareta. Na sledećim stranicama data su dva apendiksa (Appendice I, 197—206, i II, 207—213) koja obrađuju: Srodstvo po mleku prema muslimanskom zakonu i: Mišljenje Leona Kaetanija — princa od Teana, o arapskom erotskom rečniku — kritička primedbe. U prvom apendiksu vredno je istaći Buskeovu tvrdnju da prema islamskom zakonu ne može da postoji »pobratimstvo« — kao u slovenskih naroda — jer islamski zakoni ne dozvoljavaju da se pije ljudska krv, ali je zato to nadomešteno jednim drugim vidom srodstva — srodstvo po mleku, koje je, verovatno, dobilo status legalnog zahvaljujući specifičnim uslovima konstituisanja muslimanske društvene zajednice, kao i učestalosti pojave dojenja tuđe dece u najranijoj fazi muslimanske istorije. Ali, ovo je istovremeno momenat gde se, i to ozbiljno — navodi Buske — razilaze autoriteti versko pravnih škola. Druzi apendiks, opet, posvećen je — pošto je autor Kaetanijevom konstatacijom da je arapski erotski rečnik, još u vreme samog Muhameda, bio

izvanredno bogat opscenim terminima koji su odgovarali gotovo potpunom predanosti strastima i čulnim uživanjima — razmatranju etorske terminologije u »Dictionnaire Arabe - Français« Biberštajn - Kazimirskog. U zaključku ovoga autor ističe da je, u najmanju ruku, Kaetanijeva teza nedovoljno zasnovana.

Samo delo sastavljeno je iz 10 poglavlja kojima prethodi Uvod o islamskom moralu i njegovim opštim karakteristikama. Poglavlja obrađuju: I — preliminarna razmatranja; II — hrišćanska i muslimanska etika pred zadovoljavanjem seksualnog nagona; III — zločin i greh preljuba (»Zināa«), kao i drugi prekršaji i seksualni grehovi, IV — smetnje za stupanje u brak; V — ritualna nečistoća, obrezivanje, nagost; IV — legalni konkubinat (opšta razmatranja o ropstvu); VII — o braku uopšte; VIII — o velikoj inferiornosti uslova koje muslimanski zakoni postavljaju ženi, naročito sa seksualnog stanovišta; IX — intimni život supružnika, i X — zaključak. Od ovih deset poglavlja prva dva spadaju u uvodni deo; Prvi deo, intuliran »Seksualni tabui zakona«, obuhvata od III — V poglavlja, dok poglavlja VI — X čine Drugi deo koji obrađuje dopuštena zadovoljenja seksualnog nagona.

Trinaestogodišnji razmak između dva izdanja pomogao je autoru, navodi on sâm u predgovoru ovog drugog izdanja, da dođe do novih saznanja, ali ova niukoliko nisu izmenila njegova ranija shvatanja i stavove. Otuda i autorova smelost u uverenju da je, za njega bar, ovo delo dobilo svoj konačni oblik i doživelo definitivnu verziju. Ono, po uverenju autora, i može i treba da posluži kao putokaz kompetentnijima u izučavanju posebnih aspekata statusa muslimanske porodice u pojedinim zemljama. Imajući to u vidu učinili bismo samo jednu manju primedbu: tim pre što ovo delo — pregledano i dopunjeno — ima upravo malopre navedenu namenu, čini se da je na kraju njegovom valjalo dati uputnu (korišćenu) bibliografiju, pa čak i izvore koji pomažu izučavanje ove oblasti a nisu s njom u vezi. To bi, verujemo, samo doprinelo većoj praktičnoj vrednosti dela, a samo delo, prvo ove vrste, bilo bi potpunije.

Vojislav SIMIĆ

BLIŽNIJ I SREDNIJ VOSTOK, izd. Nauka, Moskva 1968, str. 189

Ova knjiga-zbornik posvećena je 70-godišnjici života prof. Ilje Pavlovića Petruševskog, poznatog istoričara Bliskog i Srednjeg istoka i Azije. Otuda su i svi prilozi u knjizi iz oblasti istorije i kulture. Između petnaestak radova za nas su bili interesantni »Prvi period štamparstva u Turskoj« od A. Žetljikova i »Karakteristike ideologije mladoturskog pokreta« od J. Petrosjana. Ovaj poslednji naročito stoga jer je pokret mladoturaka imao širokog odjeka među Arapima koji su u njemu videli nadu i mogućnost da se oslobode uticaja, pa čak i vlasti i gospodstva osmanske imperije. Zato su mladoturci bili za generaciju s početka ovoga veka luča-vođilja i podsetimo se s kakvim su ih oduševljenjem podražavali pesnici Halil Mutran, Džamil Sidki at-Tahavi i Maruf ar-Rusafi. Uticaj mladoturaka protekao se čak i do zemalja Magribe. U Tunisu se tako osniva partija mladotunizana. Bez obzira koliko su Arapi poraz politike mladoturaka primili kao sopstveni, jer su videli da ništa nema od njihova obećanja. Ipak neosporna je zasluga ovog pokreta u buđenju arapskog nacionalizma koji će produžiti borbu za oslobođenje od Turaka. Arabistima i onima koji se zanimaju za filozofiju skrenuli bismo pažnju na prilog S. Bacieva »Šifā' as-sā'il«, traktat Ibn Halduna o sufizmu (str. 40—47). Mada autor zaključuje da je ovaj traktat ustvari nastavak onoga što je Ibn Haldun rekao o sufizmu u svojoj monumentalnoj »Mukaddimi«, ipak je zanimljivo pogledati to štivo zbog uvek aktuelnog problema učenja i vaspitavanja sufista. Zanimljivo bi bilo da je autor nešto kazao i koliko ima plotinovskog u sufizmu, tj. kod Ibn Halduna kada govori o duši i »podizanju« zavesa kaočinu spoznaje.

Pomenućemo i Mikluho-Maklajev spis »Zaboravljeni spomenik timuridske historiografije«, zatim članak O. Smirnov »Tarih Sistan« kao moguća izvor Ihja al-muluk« i prilog S. Prozorova o filijaciji šiitskih sekti.

Rade BOŽOVIĆ

LITERATURA NARODOV VOSTOKA, zbornik statej, izd. Nauka, Moskva, 1970, str. 188

Prilozi u ovom zborniku su uglavnom posvećeni književnostima azijskih naroda. Međutim, za iraniste i arabiste opet ima par zanimljivih radova. Tu pre svega mislimo na Mannanov prilog o panteizmu (*waḥdat al-wuḡūd*) kod Mirze Hane Ansarija, koji je svoje osnovne stavove izložio u značajnom delu Hajr al-bajān, napisanom na puštu, arapskom i persijskom. L. Braginskaja analizira ruske prevode Hafizovih gazela, a M. Behroz govori o književnom srednjevekovnom kanonu u epistolarnom žanru na primerima »Mahzan al-inša« Mule Husejna Vaiza Kašifi. Za bolje shvatanje indijske estetike, pa i istočne uopšte, J. Lebedova nam skreće pažnju na teorijske radove iz te oblasti poznatog književnika i naučnog radnika, Indusa Mulk Radže Ananda. Ovaj značajni moderni stvaralac razmatra probleme odnosa umetnosti prema stvarnosti i problem lepog u umetnosti, tj. lepo u etničkom odnosu i svatarnju.

No mi bismo se ovde nešto više zadržali na prezentaciji dva rada: »Roman i priča u Iraku posle Drugog svetskog rata« (1945–1954) od B. Čukova i prikaz drame »Farfuri« Jusufa Idrisa od V. Kiršičenka. Čukov se u svom prilogu o novijoj iračkoj prozi ograničio na analizu nekoliko značajnijih dela i autora koji stvaraju posle Drugog svetskog rata. On posmatra »Afifu Abdul Madžida Lutfija, jednog od prvih modernista, kao i po sadržini sličnu »Tisvahin« Džafera al Halilija, zatim njegov mistični sufijski roman-traktat — »ad-Dai'u« (Nestali) i delo *Fī kura al-džinn* (Tamo gde žive džinovi). Takođe je posvećena pažnja i Abd ar-Razzaku az-Zahiru i njegovoj zbirci »Azara babil« (Vavilonske device), Abdul Kerimu Abbasu i romanu **Radžul al-asrar** (Čovek koji je znao tajne), prozi Abdul Nijaza, istorijskom romanu »Salma at-taglibijja« (Salma iz plemena Taglibita) Šabana Redžepa al-Šahaba, Halid al-Durri i romanu »Uful va šuruk« (Zalazak i izlazak), prozi Jahje Abbasa, Hasanu al-Kašiju i romanu »Abša džarima fi al-tarih« (Najgrozniiji zločin u istoriji) i poznatom romanu »al-yad wa al-arḍ, wa al-mā«

(Ruke, zemlja i voda) od rodonačelnika i već klasika iračke umetničke proze — Zu-Num Ajuba. Čukov govori i o Murtedi al-Šajhu Husejnu i njegovim pričama pod naslovom »Kisat min al-džunub (Priče s juga) i pripovesti o iračkoj birokratiji »Radžul muhtaram« (Uvaženi čovek) Hisama ad-Dina Namika. Ova analizirana dela su većinom socijalnog karaktera, kakva je uglavnom književnost toga vremena. Nekih posebnih pripovedačkih vrednosti nema.

Kirpičenkov prikaz drame »Farfuri« Jusufa Idrisa obavezuje nas da o njemu kažemo koju reč više. I to pre svega zbog značaja ove drame u daljem uznapredovanju arapskog pozorišnog izraza, ali i zbog visprene analize dela od strane Kirpičenka Jusuf Idris danas spada među najplodnije pisce i pored pisanja pripovedaka i romana piše i drame. Zajedno s Numan Ašuram spada među najzapaženije pozorišne stvaraoce. Pre ove drame, koja je objavljena 1964, Idris je napisao dve jednočinske *Džumhurija Farhat* (Republika Farhat), nastaloj prema njegovoj istoimenoj priči, i »Malik al kut« (Kralj pamuka), obe izdate 1957. i jednu dramu u tri čina publikovanu 1958. pod naslovom *al-Lahza al-harḍa* (Težak trenutak).

Farfuri, što je ustvari ime sluge iz egipatskih narodnih prikazanja, jeste drama novoga tipa, zapravo izvesna koegzistencija između modernog dramskog izraza i sadržine i forme starog egipatskog teatra — samira, bliskog poznatijem karađozu. Ovaj teatar ni do danas nije dovoljno proučen i dugo se smatralo da je on nastao pod uticajem italijanske komedije *del arte*, koju su doneli Francuzi. Neosporno od ovoga stava je da je to oblik primitivnog teatra koji nije tražio veliki glumački angažman i pozornicu, kao i da je bio blizak ondašnjem ukusu i navikama. Idris je vješto iskoristio ovu formu da bi je približio teatru apsurd. Dve glavne ličnosti, sluga Farfur i njegov (večiti) gospodar Sid razmišljaju svaki na svoj način o ustrojstvu života. Posle silnih peripetija i domišljanja u koja zapadaju ne bi li nešto promenili od postojećeg reda stvari, sve se završava alegorično — Farfur ostaje u večitom pratnji Sida da se oko njega vrti kao elektron oko jezgra. Time iz sveta apsurdna nema izlaza, sve je *cirkulus viciosus*

Na kraju, želimo da izrazimo zadovoljstvo zbog objektivnih naučnih i kritičkih prilaza koje srećemo kod kolega iz SSSR-a. Ovo zato podvlačimo što su se autori, makar koje smo ovde pomenuli, oslobodili vulgarnog sociološkog metoda u tumačenju književnosti i umetnosti uopšte. Time su prilozi, koje smo zapazili u nekoliko poslednjih knjiga, mnogo dobili, između ostalog i u svežini

Rade BOŽOVIĆ

J. BIELAWSKI, *Historia literatury arabskiej*, Wrocław — Warszawa — Kraków, Zakład Narodowy imienia Osolińskich — Wydawnictwo 1968, str. 537

Ovaj prikaz moraćemo, uz osobito zadovoljstvo, da započnemo rečima pohvale za autora prof. Jozefa Bielavskog i poljsku orijentalistiku. Knjiga, koja je neosporno tražila pozamašan angažman, uspeva da zadovolji i onog čitaoca koji o arapskoj književnosti želi uzgred nešto da sazna. Kao i onoga koji iz nje želi da nešto nauči. Posebne pohvale se mogu uputiti za VII glavu (u stvari VI jer je verovatno došlo do greške u numerisanju, u kojoj je nova arapska književnost predstavljena na punih 135 strana.

Sledeći čvrsto istoricizam u svome radu, Bielewski je na sasvim solidan način i pažljivo uveo čitaoca u svet arapske pismenosti posredstvom kratkog prikaza istorije i geografije arapske prapostojbine — Arabije. U okviru toga autor se dotakao i pitanja jezika i naravi beduina. U podeli istorije arapske književnosti on se, uglavnom, držao već prihvaćenih normi u evropskoj orijentalistici. U prvoj glavi je obrađen period džahilije, koji Bielavski još naziva i vekom viteštva. U Drugoj glavi autor govori o pojavi islama, o karakteristikama umajjadskog perioda i njegove književnosti, posebno se zadržavajući na slavnoj trijadi pesnika, a završava prikazom proze i istoriografije. Taj period je autor nazvao Prvi vek islama (620—750). Književnost za vreme Abasida obrađena je u narednoj glavi, u okviru

koje je Bielavski posvetio 10-tak stranica poetici i retorici. Šteta je samo što nešto više nije rečeno o versifikaciji koja je veoma uticala na tursku i persijsku. Autor se ograničio samo na najosnovnije informacije.

Arapska književnost u Španiji obrađena je u zasebnoj glavi na stotinak stranica. Uglavnom sve standardno. U narednoj glavi V (u knjizi je pogrešno označena kao VI), kojoj je autor dao naslov »Period decadencije«, reč je o periodu od čitava tri veka (13—16 v.). Tu je autor ukratko izneo istorijat pozorišta senki, kao prvom obliku pozorišnog života u Arapa. Međutim, očekivali smo i adekvatnu reč za još jedan oblik narodnog teatra — samir, rasprostranjen u Egiptu. Jedno poglavlje pod naslovom »Arapska narodna književnost« zaintrigira čitaoca, ali ga pomalo ostavi i razočaranog. No mora se priznati da tome nije jedini krivac, ako je uopšte krivac, prof. Bielavski, koji lepo konstatuje da to ogromno i značajno stvaralaštvo još nije naišlo na odgovarajuće interesovanje i pažnju naučnika. Arapi još nemaju svoga Vuka. Ovde bismo istakli i jedno od strane Bielavskog pomenuto delo malo obrađeno u orijentalistici — Kitāb al hikāyāt al 'ağiba wa al-anbār al-garība (Knjiga o čudnim pričama i događajima), koje neodoljivo podseća na najveće istočno narodno blago — Hiljadu i jedna noć.

Poslednja glava knjige posvećena je novoj arapskoj književnosti. Posle opštih karakteristika iznetih za arapski svet u celini, na desetak stranica, Bielavski je obradio novu književnost prema državnim regionima današnjeg arapskog sveta. Shodno ovome pristupu, on je siro-američku školu obradio u okviru poglavlja o novoj književnosti Libana i Sirije. To je već naravno pitanje subjektivnog opredeljenja i posmatranja stvari, o kome se da raspravljati. No jedno je neosporno, da ova škola, kojoj su uglavnom pripadali Libanci i Sirijci predstavlja takav književni pokret, ili tačnije preokret, koji se ne bi smeo regionalno ograničiti. Ova književna škola je toliko uticala na Arape da je za sve njih dugo bio kanon, i zato ona pripada svim Arapima od Atlantskog okeana do Perzijskog zaliva. Njen značaj je ta-

kav da se propusti ove knjige baš ovde mogu bolje zapaziti: da je za istoriju ove književnosti bilo potrebno više stranica. U tom kontekstu nije obraćana dostojna pažnja na Nu'ajmin »Girbāl« (Rešeto), temelj nove književne kritike. To je delo pokazalo svu potrebu inoviranja arapske književnosti i odlično objasnilo duh arapskog čoveka. A kako se književnost ne može odvojiti od duhovnih osobenosti nacije, onda nam i neke stvari u vezi sa ovom književnošću postaju jasnije. Zamerke bi se, takođe, mogle staviti i u pogledu tretmana *ar Rābita al qalamiyya* (Udruženje pisaca) i knjige njegovih članova »Mağmu' at ar-rābita al-qalamiyya li sana 1921«. (Zbirka ar-Rabita za 1921. godinu), koja, u stvari, predstavlja ne samo manifest ove književne grupe, prve u arapskoj modernoj književnosti, nego i manifest cele siro-američke škole. Uostalom, u ovoj grupi bili su okupljeni, izuzev Amin ar Rajhaniya, svi najbolji predstavnici siro-američke škole u Severnoj Americi.

U poglavlju u kome se govori o iračkoj književnosti, treba istaći, autor Istorije skrenuo je pažnju na jednu knjigu o kojoj do sada nije bilo dovoljno reći u evropskoj orijentalistici. Reč je o delu »Kadājā aš-ši'r al-mu'āsir« pesnikinje i pionira pokreta *aš-ši'r al-hurr* (slobodni stil). Zatim je Bielavski pomenio 3 poeme ranopremинуlog pesnika Badr Šakira as-Sayyaba, ali je zaobišao neka njegova daleko zrelija pesnička ostvarenja, kao *Unšūdat al-maṭar* (Pesma kiše) i *Šanāšil ibnat al-čalabi* (Balkoni čelebijine kćeri). Istina, te tri pomenute poeme su iz oblasti tzv. angažovane književnosti, ali nisu i najbolje što je pesnik stvorio. Izrazili bismo i izvesno neslaganje sa transkripcijom imena iračkog prozaiiste Džabre. koga Bielavski piše kao Džabran. Mislimo da je takođe trebalo pomenuti ulogu časopisa *ar-Ruwwad* u Libiji, a u okviru teksta o novoj marokanskoj književnosti ulogu pesnika Muhammada b. Ibrahima (1900—1955). Za pohvalu je što pisac Istorije u svojim izlaganjima o arapskim književnostima u Sjevernoj Africi rekao nešto i o stvaralaštvu na francuskom jeziku u tom regionu, mada je to knjigu opteretilo novim imenima o kojima se na ovoliko prostora nije moglo više reći.

Uz knjigu je priložen i lepo sređen appendix sa indeksom imena, dela i časopisa i spiskom ilustracija kojih ima oko pedeset. Sa svoje strane, to takođe doprinosi kvalitetu knjige, kao i priložena bibliografija. Na kraju, da još jednom ponovimo reči priznanja ovoj knjizi, s malom napomenom, koja je stvarno beznačajna u odnosu na kvalitet knjige i serioznost kojom je rađena, da su neke šematizovane postavke i pristupi pojedinim autorima iz moderne i nove književnosti, verovatno nastali pod uticajem pomoćne literature na ruskom jeziku, mogle izbeći u koristi celovitijeg sagledavanja stvari.

Rade BOŽOVIĆ

Izz al-Dīn 'Ismā'il: *Al-usus al-ğamāliyya fi an-naqd al-'arabī 'Ard wa tafsīr wa muqārana, Dār al-fikr al-'arabī, al-Qāhira 1968, str. 426*

Među mnogobrojnim studijama o kritici u klasičnom i modernom periodu arapske književnosti: Taha Husayna, Muhammad Mandūra, Muhammad Zağlul Salāma, Ahmad Ahmad Badawia, Šawqi Difa (i dr.) značajno mjesto zauzimaju obimna studija doktora 'Izz al-Dīn 'Ismā'ila »*Al-usus al-ğamāliyya fi al-naqd al-'arabī* (Estetske osnove u arapskoj kritici).

Premda nije novijeg datuma, prvi put je objavljena 1955, a 1968. godine doživjela ponovno izdanje, ova studija zbog mnogih svojih kvaliteta zaslužuje da se na nju posebno ukaže. Osnovni, njen kvalitet je autorova sistematičnost u tretiranju problema bitnih za teoriju estetike i kritike uopšte, posebno za teoriju estetike i kritike u arapskoj književnosti. Stoga, ona nema vrijednosti samo za specijaliste i poznavaoce arapske književnosti, u prevodu na neki od evropskih jezika bila bi interesantna i korisna i za evropskog čitaoca.

Pored uvoda, knjiga sadrži četiri djela od kojih je svaki podijeljen na poglavlja i na kraju iscrpna bibliografija izvora na arapskom i evropskim jezicima.

U uvodu (str. 1—10) autor se ukratko osvrće na period kroz koji prolazi savremena arapska književ-

nost, na rezultate do kojih je došla savremena nauka o književnosti od poznate borbe »Tradicionalista i modernista«, započete krajem XIX i početkom XX vijeka, do najnovijeg doba kada je ova borba obnovljena. Po mišljenju autorovom, period o kojem je riječ, više je period rasprave oko teorije kritike, a manje period originalnog književnog stvaranja.

Obnovitelji spomenute borbe pokrenuli su niz pitanja u vezi sa suštinom književnosti i umjetnosti uopšte i sa pojedinačnim pitanjima ovog kompleksnog problema.

Značajni su ističe dalje autor, pojedinačni pokušaji u moderno doba da se proučavanje arapske kritike veže za različite oblasti, kao što je polje psihologije, morala, teorijske i praktične estetike. Imajući u vidu rezultate ovih studija i rezultate do kojih je došla savremena književna kritika na Zapadu, autor je, kako i sam kaže u ovom uvodu, izabrao najteži put: izučavanje književne kritike povezane sa različitim estetskim osnovama na kojima počivaju različite vrste kritičkih sudova o književnosti i umjetnosti uopšte.

Prvi dio (str. 12—128) pod naslovom »Teorija o lijepom i estetske osnove u kritici« ima karakter opšteg teorijskog razmatranja osnovnih estetskih kategorija u evropskoj estetici, a podijeljen je na tri poglavlja.

U prvom poglavlju obrađen je odnos estetike i lijepog kroz istoriju, od antičkih teorija do modernih, zatim dolaze sljedeći problemi: estetika i umjetnost, lijepo u prirodi i u umjetnosti, estetski ukus i estetika i kritika.

U drugom poglavlju dat je pregled poimanja lijepog i ružnog od antike do modernog doba. U njemu su izloženi Platonovi stavovi o lijepom, teorija o lijepom u filosofiji srednjeg vijeka, u renesansi, zatim u empirijskom i racionalističkom pravcu, te pojedinačne teorije: Aristotelova, Plutarhova, Lesingova, Šilerova, Hegelova i Kročeva.

Treće poglavlje odnosi se na estetske osnove kritike uopšte. Problemi u njemu izneseni dolaze ovim redom: rezime ranijih pravaca o poimanju ljepote, vrednovanje ljepote umjetničkog djela sa kritičarevog stanovišta, u čemu se ogleda umjetnička ljepota, dvije vrste ljepote i dvije vrste sudova, subjektivnost i

objektivnost, u estetskom sudu, problem ukusa, subjektivne i objektivne osnove ukusa, utilitarne, pedagoške, moralne, društvene i estetske osnove.

Drugi dio (str. 128—250) odnosi se direktno na sam predmet studije, na estetske osnove u arapskoj kritici.

U prvom njegovom poglavlju, koje nosi naslov »Estetička teorija kod Arapa i njen odjek u književnoj kritici«, autor prije svega ukazuje na činjenicu da estetička teorija u Arapa do danas nije iskristalisana, da je nije moguće pratiti u njenom istorijskom razvitku, te da su njeni počeci, korijeni njenog konstituisanja, nejasni. Zbog toga je potrebno da se na osnovu samih umjetničkih proizvoda prati shvatanje pojma lijepog, od predislamskog doba do pojave prvih začetaka teorijske estetike i kritike.

U drugom poglavlju se govori o dvjema vrstama estetskih osnova: o subjektivnim i u vezi s tim o osnovi korisnog i poučnog, moralnog istorijskoj, društvenoj i psihološkoj osnovi, zatim o čisto estetskoj osnovi te sljedećim problemima: shvatanju zanata (vještine) u Arapa, i njegov uticaj na književnu kritiku, problem oblika i sadržine u kritičara, njihova predstava o umjetničkom stvaralačkom procesu, elementi objektivno lijepog u književnom djelu, ritam i njegovi elementi.

Sadržina trećeg i četvrtog dijela prelazi okvire problematike naznačene u samom naslovu i autorovim eksplicitnim stavom u vezi sa motivima koji su ga podstakli na pisanje ove knjige. Međutim, to jasno ukazuje na autorovu težnju da se ocjeni umjetničkih djela ne prilazi površno, subjektivno, niti da se pri tome koristi samo jedan od metoda.

Treći dio (str. 250—340) obuhvata izlaganja o dvije vrste uticaja pod kojima se umjetnost razvija. U prvu grupu spadaju opšti faktori (prirodni i vanjski), izloženi u prvom poglavlju, dok je u drugom riječ o uticaju društva na razvoj umjetnosti.

Četvrti dio (str. 344—419) je komparativnog karaktera. U prvom poglavlju su izložena savremena shvatanja o arapskoj književnosti, sa težištem na karakteru qaside kao i shvatanja o cilju koju ova književnost ima.

Drugo poglavlje sadrži izlaganja o savremenoj evropskoj teoriji književnosti, njenim principima, zatim teoriju *l'art pour l'art*-, stavove pojedinih teoretičara i, najzad, estetske osnove u arapskoj kritici i teoriji *l'art pour l'art-a* u njoj.

Veliki značaj ove knjige i koristi koju donosi čitaocu sastoji se u to-

me što ukazuje na potrebu primjene integralnog metoda u kritici, mada to autor eksplicitno nigdje ne spominje. Ovakav zaključak se sam po sebi nameće s obzirom na materijal koji je u knjizi predstavljen i način na koji je to učinjeno.

AIŠA ĐULIZAREVIĆ

SADRŽAJ — SOMMAIRE

RASPRAVE I ČLANCI

1. In Memoriam, Dr Hazim Šabanović (Avdo Sućeska)	5
2. Hazim Šabanović, <i>Bosanski divan</i> <i>The Bosnian Divan</i>	9
3. Hasan Sušić, <i>Metodološke pretpostavke historije u djelu Ibn Halduna</i> <i>Historical Conceptions of Ibn Khaldun's Mukaddima</i>	47
4. Teufik Muftić, <i>Prilog semantičkom izučavanju arabizama u srpsko-hrvatskom jeziku</i> <i>Contribution to the Semantic Study of Arabic Loanwords in Serbo-croatian</i>	59
5. Omer Mušić, <i>Hadži Mustafa Bošnjak Muhlisi</i> <i>Hāǧǧ Muṣṭafā Muhlisi Al-Bosnawi</i>	87
6. Nevena Krstić, <i>Zajednički motivi u 1001 noći i u Vukovoj zbirci narodnih pripovedaka i pesama</i> <i>The Common Motives in Arabian Nights and in the Collection of Folk Tales and Poems collected by Vuk St. Karadžić</i>	121
7. Dr Adem Handžić, <i>Jedan savremeni dokumenat o Šejh Hamzi iz Orlovića</i> <i>A Contemporary Document on Šaiḥ Hamza from Orlovići</i>	205
8. Ibrahim Mehinić, <i>Četiri neobjavljena izvora o hamzevijama iz XVI stoljeća</i>	216
9. Fehim Dž. Spaho, <i>Još nekoliko dokumenata o užičkom šejhu</i> <i>A Few More Documents on Šaiḥ of Užice</i>	267
10. Džemal Čehajić, <i>Fevzije Mostarca na turuskom jeziku</i> <i>Poems of Fawzi Mostarac in Turhisch</i>	285
11. Ahmed S. Aličić — Hifzija Hasandedić, <i>Popis terzija, čurčija i čebe-džija u Mostaru iz 1755. godine</i> <i>The Register of Artisans of Tailors', Furriers', and Horse — cloth Makers Guilds in Mostar from 1755</i>	315

PRIKAZI I OCJENE

Gardet Louis, <i>L'Islam</i> (Darko Tanasković)	373
M(aurice) Gandefroy — Demobynes: <i>Mahomet</i> (Vojislav Simić)	379
Dominique Sourdel: <i>L'Islam</i> (Vojislav Simić)	379
Régis Blachère: <i>Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.—C.</i> (Vojislav Simić)	380
Necati Lugal Armağani (Fehim Nametak)	386

Gérard Lecomte: <i>Grammaire de L'Arabe</i> (Vojislav Simić)	389
G. H. Bousquet: <i>L'éthique sexuelle de l'Islam</i> (Vojislav Simić)	390
<i>Bližnij i Srednij Vostok</i> (Rade Božović)	391
<i>Literatura Narodov Vostoka</i> (Rade Božović)	392
J. Bielawski, <i>Historia literatury arabskiej</i> (Rade Božović)	393
ʿIzz al-Din ʾIsmail: <i>Al usus al-ġamāliyya fi an-naqd al-ʿarabī</i> (Aiša Đulizaević)	394

Tiraž 1.000 primjeraka
Adresa redakcije:
Orijentalni institut, 71000 Sarajevo,
Vojvode R. Putnika 7.
Telefoni: 23-013 i 26-463