

СУФИЗАМ – ДЕРВИШКА БАШТИНА КАО СПОНА ИЗМЕЂУ ИСЛАМА И ХРИШЋАНСТВА НА БАЛКАНУ

Резиме: *Интензивна транзиција турске и исламске културе на Балкану у османском периоду никако није могла да буде свестрана и потпуна, јер је Балкан одраније имао и свој домаћи и аутохтони културни идентитет, углавном хришћански православни. Овај културолошки додир ислама и хришћанства је конкретно у случају Балкана створио нови облик суживота који нисмо имали прилику да посматрамо на другим крајевима света. Верски празници су били неки од добрих примера социјалних појава у којима су на неки начин сједињене вредности домаћих православних, оријенталних муслиманских и старих турских обичаја. Ипак, један од најважнијих друштвено-религијских покрета који је успео да повеже домаћу и придошлу културну идејну баштину био је суфизам, односно дервишка баштина, што уосталом и чини главну окосницу овога рада.*

Ханикаси, текије и друге дервишке установе иако суштински повезане с исламом, социолошки гледано, нипошто нису припадале само муслиманима, што нам потврђују многобројни подаци да су дервишким окупљањима на таквим местима редовно присуствовали и хришћани, те да су и они у њима неретко тражили уточиште. То није био случај с џамијама које су биле јасно повезане с муслиманском популацијом. Ова чињеница нам је дала право али и могућност да у овом раду детаљније истражимо улогу дервишких редова у сједињавању свих народа на нашем подручју. Манастири, текије, ханикаси и турбети превазилазе верошколске и обредословне потребе становништва, они задиру дубоко у срж духовних потреба народа и као такви готово истовремено припадају и хришћанима и муслиманима. А управо те духовне баштине с обе стране биле су и остају главна гаранција за природан успешан и продуктиван заједнички живот на овим просторима. Након уводних обашћења о суфизму и дервишким редовима на Балкану, у овом раду се настоји да се на конкретним примерима укаже на сличности између хришћанских и муслиманских духовних и мистичких традиција на Балкану.

Кључне речи: *суфизам, дервишки редови, мистицизам, Балкан, духовност, ислам, хришћанство, текија на Буни, манастир Острог*

1 Универзитет у Београду, Филолошки факултет. E-mail: amra_halilovic90@hotmail.com

SUFISM – DERVISH HERITAGE AS A LINK BETWEEN ISLAM AND CHRISTIANITY IN THE BALKANS

Summary: *An intense transition of Turkish and Islamic culture in the Balkans in the Ottoman period could not be comprehensive and complete since the Balkans had already had both its own native and autochthonous cultural identity, mainly Christian Orthodox. This cultural contact between Islam and Christianity, specifically in the case of the Balkans, created a new form of coexistence that we did not have the opportunity to see in other parts of the world. Religious holidays were good examples of social phenomena in which the values of domestic Orthodox, oriental Muslim and old Turkish customs were somehow united. Nevertheless, one of the most important socio-religious movements that managed to couple the local heritage with the new cultural and ideological one was Sufism, that is, the dervish heritage, which is the backbone of this paper.*

Although khanqahs/ribats, tekkes and other dervish institutions were fundamentally connected to Islam, sociologically speaking, they by no means belonged only to Muslims, which is confirmed by numerous data showing that Christians regularly attended dervish gatherings in such places, and that they often sought refuge in them. This was not the case with mosques that were clearly associated with the Muslim population. This fact has given us the right, as well as the opportunity, to investigate in more detail the role of dervish orders in uniting all peoples in our area in this paper. Monasteries, tekkes, khanqahs and turbets go beyond religious and ritualistic needs of the population. They penetrate deep into the core of spiritual needs of people and as such belong almost simultaneously to both Christians and Muslims. Those spiritual heritages from both sides in question have been the main guarantee for a natural, prosperous and productive common life in these areas. After the introductory remarks about Sufism and dervish orders in the Balkans, this paper tries, using concrete examples, to point out to the similarities between Christian and Muslim spiritual and mystical traditions in the Balkans.

Keywords: *Sufism, dervish orders, mysticism, the Balkans, spirituality, Islam, Christianity, Blagaj Tekke on the Buna river, Ostrog monastery*

Увод – појава оријенталног духа на Балкану

Луј Базен истиче да је апсурдно истраживати историју османске и турске културе, а претходно се не вратити уназад и не уочити основне одлике предисламске културе Турака, пре доласка у Анадолију, и већ синтетизованог исламског арапско-персијског културног идентитета.² И у томе је био апсолутно у праву. Османлије нису само баштиници исламске културе, они су били народ који је и пре него што је прихватио ислам имао сопствена културна обележја. Ислам је тек временом ушао у њихов колективни идентитет, и то не потпуно већ само делимично. Но, на исти начин можемо рећи

2 Базен, Луј, „Интелектуални и културни живот у Османском царству“, у: *Преглед историје исламске културе и цивилизације*, приредио Исмет Бушатлић, Сарајево, Факултет исламских наука, Универзитет у Сарајеву, 2004, 115–116.

да је истраживање османске и турске културне и друштвене баштине на тлу Балкана готово немогуће уколико претходно бар накратко не утврди-мо на шта се тачно односи појам Балкана. Марија Коцић у својој књизи *Оријентализација материјалне културе на Балкану* наводи неколико могућих значења речи „Балкан“ и „Османски Балкан“. Спомиње да је одредница „балкан“ у прво време означавала планински пролаз, а касније и планину уопште. Нешто касније је тај термин конкретизован па се најчешће односио на „планински масив у античка времена познат као *Hemus*, односно на данашњу Стару планину на територији Србије и Бугарске“.³ Нешто касније, територија на коју се тај термин односио се проширила. Тако је већ од 17. века Османски Балкан подразумевао већи део полуострва на коме је исламско-турска цивилизација успела да заживи заједно са својим културним вредностима, а то су, између осталих, била подручја Албаније, Грчке, Србије, Херцеговине, Босанске краљевине, краљевине Угарске и још неких мање важних територија.⁴ Наравно, када говоримо да је у том периоду на Балкану најдоминантнији био утицај ислама и исламске цивилизације, не треба да заборавимо да под тим подразумевамо искључиво османско разумевање ислама, а оно се, као што смо на почетку споменули, у неким сегментима битно разликује од других верзија исламске културе. Познато је, рецимо, да су Сафавиди и Османлије водили озбиљне ратове и сукобе на истоку данашње Турске и западу данашњег Ирана. Табриз, Казвин и многи други градови врло често су претварани у бојишта која су гажена османским и сафавидским војним чизмама.⁵ А чим је било сукоба било је и идејних размимоилажења. Сафавиди су били шиити, Османлије сунити. Притом, разликовали су се и у архитектури, књижевности, стилу живота и многим другим елементима колективног културног живота. Све то нам довољно говори да морамо бити врло опрезни када говоримо да је Балкан у последњим столећима попримио утицај исламске културе и цивилизације. Прецизније ће бити ако кажемо да је то био утицај османске културе, а та култура је неки облик синтезе у чијем стварању су готово подједнако утицали ислам и стара турска култура. Треба, такође, узети у обзир и византијску културу Источног римског царства, која је добрим делом оставила корене у целокупном идентитету турског народа, али и свих других народа који су неко време потпали под власт Османског царства.

3 Коцић, Марија, *Оријентализација материјалне културе на Балкану: османски период XI–XIX век*, Београд, HERAedu, друго прерађено и допуњено издање, 2017, 7–8.

4 Исто, 9.

5 Гафарифард, Абасколи, *Историја политичких, друштвених и културних превирања у Ирану у доба Сафавида*, Техран, Самт, 2002, 285–286; Резаи, Абдол-Азим, *Историја Ирана*, том 3 (од Газнавида до свргнућа Сафавида), четрнаесто допуњено издање, Техран, Екбал, 2002, 370–373.

Истина је да се култура с једног народа на други и из једне области у другу преноси релативно споро, те да се утврђује кроз генерације. Исто тако, очигледно је да то није случај с државама и владавинама, оне се не мењају тако споро и кроз генерације, већ одједном и катаклизмично. Истим поднебљем за само неколико година или деценија некада завладају потпуно другачије династије и власти. Културни и политички утицаји су, дакле, два потпуно различита модела утицаја, један се у суштини одвија споро али сигурно, други брзо али краткорочно. Међутим, и поред те суштинске разлике, треба рећи да државни и политички фактор може и те како да убрза процес културног и цивилизацијског утицаја. Када се у неком подручју успостави другачија владавина она може да иницира бржи пораст културног утицаја. У овом конкретном случају, када је територијом Балкана завладало Османско царство, оно је успело да припреми околности и услове за бољу транзицију њихове културе. То је само једним делом чињено с намером, остатак утицаја одвијао се сасвим спонтано. Узмимо за пример инфраструктуру и архитектуру. Нова власт, ново царство има потребу да у новоприпојеним подручјима гради здања за своје представнике или војску, али и да гради институције и установе за помоћ домаћем становништву, како би временом придобили њихову благонаклоност и боље организовали њихове животе. Када се ти објекти масовно изграде, архитектонски стил у тим градовима ће се добрим делом изменити. Катарина Зено, рецимо, који је имао прилике да 1550. године пропутује Сарајевом приметио је мноштво џамија и других верских и турских објеката.⁶ Сасвим је јасно и очигледно да су те објекте саградиле Османлије или домаћи народ под налогом Османлија. Сарајево пре него што је припојено Османском царству имало је сасвим другачији изглед, без сумње нимало турски. Исти је случај и с другим народним обичајима и традицијама. Посуђе, храна, занатство, веровања и многа друга културна и материјална обележја домаћег, углавном хришћанског православног народа, врло брзо су измењени или бар једним делом кориговани. Тај процес би се у нормалним околностима одвијао веома споро, можда и столећима, и поново не би био толико интензиван и свестран. Али када је та културна транзиција потпомогнута политичким и државничким притиском, онда је тај процес реализован знатно брже, интензивније и масовније.

Но, увек треба имати на уму да та интензивна транзиција турске и исламске културе није никако могла да буде потпуна и апсолутна. Јер Балкан је, као што рекосмо, имао и свој домаћи и аутохтони културни идентитет, углавном хришћански православни. Када се две течности измењају добијамо нову супстанцу која у себи има елементе и једне и друге, али је свакако нешто сасвим ново или бар нешто релативно ново. Тако је било и

6 Коцић, Маријана, *Оријентализација материјалне културе на Балкану*, 47.

на Балкану. Турско-исламска културна баштина је на тлу Балкана наишла на претходну традицију. Мештани су временом препознали многе сличне елементе у тим двама традицијама. А како и не би када су обе бар у својим начелима потицале од божанских религијских традиција. Тај судар две традиције, две идејне баштине некада је стварао и сукобе, тензије и варнице, а то је углавном било онда када је он био пропраћен политичким притиском, насиљем или искључивошћу у размишљањима. Али врло често је тај судар претворен у додир, а то се догађало у тренуцима када би људи или њихови представници уочили велике сличности, па би прихватили, и једни и други, да се створи неки облик заједничке баштине, овога пута на тлу њиховог Балкана. Турско-муслимански верски празници, поготову они који су корене вукли из претходних религијских баштина били су добар пример таквог поступка.

Верски празници као баштинници заједничких традиција и вредности

Тако је Балкан за релативно кратко време представљао неку врсту комбинације домаћих православних, оријенталних муслиманских и старих турских обичаја. То се понајбоље примећује у традицији која је једним делом и верска. Исламске светковине, као што с пуним правом примећује оријенталисткиња Љиљана Чолић у свом „Прилогу проучавању међусобних хришћанско-муслиманских утицаја“, у себи садрже елементе хришћанских предања и обичаја.⁷ Велику сличност у верским традицијама хришћана и муслимана на подручју Балкана, али и шире од тога, можемо да уочимо у традицији која је везана за неке догађаје пре појаве ислама, а поготову из живота пророка Аврама, односно веровесника Ибрахима. Целокупна традиција ходочашћа (*хаџи*) може бити истражена управо на овај начин, јер се она као таква веже за догађаје који су задесили Аврама и његову супругу приликом доласка у неплодну пустињу где ће се касније саградити најважнији град у исламу, Мека. Наиме, Аврамова супруга чије име се у исламској сакралној литератури спомиње као Хаџер или Хаџера, имала је све веће несугласице са његовом првом женом која дужи период није могла да затрудни. Проблеми међу њима су кулминирали када је Хаџера родила Исмаила, а Аврамова прва жена још увек није имала дете, па је Аврам одлучио да Хаџеру одведе у далеку пустињу, остави им нешто хране и врати се својим обавезама, с намером да ће их повремено посећивати. Али живот у пустињи је био веома суров. Већ на самом почетку, Хаџера и Исмаил нису могли да пронађу воду. Она је у потрази за водом неколико пута претрчала раздаљину између брда

7 Чолић, Љиљана, „Прилог проучавању међусобних хришћанско-муслиманских утицаја“, у: *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, Филолошки факултет, Универзитет у Београду, 2006, 152 (149–157).

Сафе и Мерве. У предањима се говори да је то учинила чак седам пута, због чега се данас приликом ходочашћа, ово пешачење, односно брзо ходање, између ова два брда сматра једним од главних делова обавезног муслиманског ритуала хаџа. Напокон, испод Исмаилових ногу потекао је извор, такозвани Земзем, па ће и он бити суштински повезан с овим ритуалом.

У овим догађајима примећујемо велику сличност с оним што се спомиње и у хришћанској традицији. Касније ће, додуше, и прва супруга Аврамова добити сина, који ће се према исламској традицији звати Исхак (Исак). Постоје благе разлике по овом питању у хришћанству и исламу. Врло често се имена ова два Аврамова сина мешају у разним догађајима. Један од таквих јесте и онај на основу којег ће касније настати муслимански празник Курбан-бајрам (празник жртве).

Оно што се у исламским предањима и сакралним текстовима сматра поводом за обележавање овог великог празника веома је слично догађају о којем се говори и у хришћанству. У средишту догађаја су били Аврам и његов син добијен у Аврамовој дубокој старости. Заправо, Аврам се дуго молио Богу и од њега тражио пород, па ће уколико буде потребно бити спреман да у једном тренутку то дете жртвује у божје име. До овог дела догађаја хришћанска и исламска традиција су сагласне, али се овде прави мала разлика. У хришћанској традицији, како пише и Тихомир Ђорђевић у својој књизи *Наш народни живот*, име тог Аврамовог сина било је Исак, док се у исламу тај син спомиње као Исмаил, о коме смо већ писали. Исак је, верују муслимани, заправо био други Аврамов син од кога су касније настали пророци израелског народа. У сваком случају, када му је син одрастао, Аврам је коначно добио заповед, у сну, да сина жртвује. Следећег јутра Аврам је одлучио да тако и учини. Када је на брду Арафат покушао да сину одруби главу, нож није резао. Утом се појавише анђели с црним овном и рекоше Авраму да је Бог прихватио његову искрену намеру, па га је наградио тиме што ће овог овна уместо сина да жртвује. Чолић напомиње да се ова приповест тек незнатно разликује од оне садржане у Првој књизи Мојсијевој (Глава 2).⁸

Због оваквих сличности у садржају, Курбан-бајрам током периода османске владавине на Балкану није био само празник муслимана, већ је означавао неку врсту заједничког благодана, што рецимо није био случај са рамазанским бајрамом.

Занимљив је и утицај у другом смеру. У оригиналној исламској традицији не постоје породична славља, док то јесте случај у православном хришћанству. Али на Балкану, под утицајем хришћанске традиције, муслиманске породице се одлучују да један посебан дан у години обележе као сопствени породични благодан. Тај породични празник се традиционално

8 Чолић, *исто*, 153.

називао „мевлуд“, што је заправо помало чудан избор. „Мевлуд“ дословно означава дан рођења и односи се на рођење веровесника Мухамеда. И он има јасан датум у календарској години. Но, будући да традиција породичног славља у исламу није постојала, муслимани су изабрали овај термин како би њиме означавали и своје породичне славе, чију су традицију преузели од хришћана. Утицај је, дакле, када су верски празници по среди, углавном био обостран.

Следећи важан друштвено-религијски покрет који је у доброј мери омогућио да се заједничка хришћанско-муслиманска/турска култура илуструје у још бољем светлу јесте дервишка баштина, односно суфизам. Ми ћемо у овом раду настојати да овај покрет нешто детаљније обрадимо, како бисмо на том примеру још боље учили ниво утицаја турске и османске баштине на тлу Балкана.

Суфизам – дервишка баштина

Појам „тасавуф“ се односи на исламски мистицизам, а „суфије“ су представници мистичког и аскетског живота у исламу. Постоје различита тумачења ових појмова. У једном од најпознатијих тумачења истиче се да појмови „тасавуф“ и „суфија“ потичу од арапске речи „суф“, што значи „вунена одора“.⁹ Наиме, прве генерације муслиманских мистика носиле су грубу вунену одору (суф) због чега су их називали суфијама. Ова традиција је остала витална и у каснијим генерацијама суфија. Постоје и друга тумачења овог појма. Абул Касим Кушејри, славни нишапурски мистик из 10. и 11. века, сматра да овај назив није арапског порекла.¹⁰ С друге стране, неки историчари овај назив повезују с породицом Суфан која је пре појаве ислама била одговорна за организовање годишњег ходочашћа у Меки, примећујући одређене сличности у ритуалима између ове групе и каснијих муслиманских мистика.¹¹ У сваком случају суфије су биле група побожних и религиозних муслимана који су од око 728. године у неким градовима широм исламске цивилизације формирали посебна братства.¹² Ова братства су испочетка представљала неки облик окупљања и дружења, али су временом прерасла у друштва с посебним ритуалима и социјалним обележјима, препознатљива по аскетском животу њихових чланова. „Суфизам је“, пише Дарко Танасковић у својој приређеној књизи *Суфизам*, „комплексна духовна и друштвена

9 Дехода, Али, „Тасавуф“, у: *Логантате*, Техран, Моасесеје Логатнамеје Дехода, 1998, 892.

10 Кушејри, Абул Касим, *ар-Рисала ал-Кушајрија*, Техран, Хермес, 2012, 13.

11 Фагфури, Мохамед, „Мабаније ерфан ва тасавоф“, у часопису: *Форуге андише*, бр. 7, 1994, 35.

12 Велајати, Али Акбар, *Историја културе и цивилизације ислама и Ирана*, превео с персијског Муамер Халиловић, Београд, Центар за религијске науке „Ком“, 765.

појава која је, као и сам ислам, вековима присутна на огромним географским просторима, а која је, при том, доживела знатно динамичнији унутрашњи и регионално специфичнији спољашњи развој од исламске матице¹³. Постоје различите приче о томе шта је све утицало на настанак суфизма. Ми овде не желимо да говоримо о томе, али ћемо истаћи, а то нам је у овом раду и те како битно, да је суфијска и дервишка традиција у исламу, а поготову након утемељења Османског царства попримила велики утицај од других културних и религијских баштина.

Суфијски и дервишки редови (тарикати) су се у исламском свету појавили почетком 10. века. То су била братства која су добила називе по њиховим оснивачима. Суфијски тарикат је, према томе, школа која се концентрише око мисли и идејних и практичних смерница неког учењака који има посебан метод у усмеравању својих ученика и њиховом позиву на духовни живот. Припадници ових редова су најпре били мајстори, занатлије, радници, политичари, песници, научници, калиграфи, војници и представници свих других слојева муслиманске заједнице. Тек касније ће суфизам прерасти у посебну и самосталну друштвену институцију.¹⁴

Истраживања о присуству ислама на тлу Србије, Босне и Херцеговине и других овдашњих подручја, као и о развоју његове културе на ширим просторима Балкана показала су да је од самог почетка османске власти и њеног интензивног ширења оријенталне културе једна од значајнијих улога припадала дервишима и њиховим редовима. Има мишљења да су дервиши у Босну дошли пре турске војске, али не нужно с поруком ислама као посебног верозакона, већ углавном с идејом духовног, моралног и аскетског живота. Ислам је код њих био само изговор да би ширили моралност и своју мистичку праксу. Константност њиховог деловања и утицај суфијског учења и понашања дервиша били су условљени низом друштвено-историјских околности и ортодоксним профилом самих редова. Тај потенцијал суфијског и дервишког утицаја препознали су и османски султани. Примера ради, у једном опису похода Сулејмана Величанственог на Београд стоји: „Са војском ишли су многи дервиши и други фанатици са задатком да Турке подстичу на храброст и пожртвовање.“¹⁵ Овај извештај нам довољно говори о томе да је сваки друштвени потенцијал могао бити злоупотребљен и искоришћен у посебне политичке и војне сврхе. Но, ми ћемо се у овом раду више концентрисати на позитивне и духовне стране дервишке баштине која је гарантовала очување заједничких исламских и хришћанских вредности.

13 Танасковић, Дарко, „Привлачне загонетке суфизма“, у: Танасковић, Дарко; Шоп, Иван, *Суфизам*, Београд, Хришћанска мисао, 2011, 15.

14 Тафтазани, Абул-Вафа, „Тасавуф, морал, чистота и дјело“, у: *Исламска мисао*, број 7, 1985, 20–23.

15 Чолић, Љиљана, „Исламски мистицизам на нашем тлу“, у: *Баштина*, св. 6, Приштина, 1995, 137.

На суфизам као веома битан социолошки аспект приликом истраживања културног живота на подручју Балкана указује и Љиљана Чолић. Она спомиње да је распрострањавање исламске вере на простору Балкана пратило и ширење исламског мистицизма. Без строго утврђене доктрине ислама као државне религије, дервишки редови су били пријемчиви у нововерничкој средини и захваљујући томе имали су значајан удео у исламизацији ових области, тим већи што су били отворени за утицаје како паганске тако и хришћанске обичаје и култове домаћег живља. Причајући народу разне невероватне догађаје, дервиши су утицали на формирање легенди и сујеверја и побуђивали веровања у чудотворну моћ појединих исламских мистика због чега су њихова имена живела и много година након њихове смрти. Тако су текије и турбета у њима постајала места ходочашћа припадника свих вера и националности.¹⁶ Кадри Халими пише, а Чолић преноси у свом „Прилогу“, да се хришћани, рецимо, крсте када улазе у халветијску текију у Призрену.¹⁷ Тај чин довољно говори о томе да хришћански верници ову текију, као и многе друге у нашем региону, доживљавају као саставни део целокупне духовне традиције на овим просторима, која не припада само муслиманима, већ подједнако и пуноправно и њима.

Разлог овакве појаве је релативно јасан. Дервишки редови су се углавном фокусирали на духовне аспекте човековог живота, мање на верске прописе и такозвани *шерџат*. То, наравно, не значи да они себе нису сматрали муслиманима, напротив. Многи међу њима су уједно били и дервиши и предводници верског живота у селима или градовима где су живели. Али оно што их је чинило специфичним у односу на друге, јесте посебна пажња коју су придавали програмима духовног усавршавања. Покушаћемо ово да објаснимо нешто детаљније.

Дервиши и суфије, односно представници мистичког разумевања ислама, верују да постоје три ступња човековог духовног напретка: *шерџат*, *тарикат* и *хакикат*.¹⁸ Шеријат представља верске обреде и обавезе у вери. Тарикат је пут духовног усавршавања и доспевања до апсолутне реалности, а хакикат је спознаја Бога и Његове једноће.¹⁹ Значајни представници исламског мистицизма увек су инсистирали на томе да су ова три ступња међусобно повезана, да се из првог улази у други а из другог у трећи. Њихова вредност је поређана одозго надолу, што значи да је *хакикат* битнији од

16 Чолић, Љиљана, „Прилог проучавању хришћанско-муслиманских утицаја“, у: *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, Филолошки факултет Универзитета у Београду, 2006, 156.

17 Халими, Кадри, „Дервишки редови и њихова култна места на Косову и Метохији“, *Гласник Музеја Косова и Метохије* 2, Приштина, 1957, 157.

18 Некада се као четврти ступањ спомиње и *марифат*.

19 Опширније о *хакикату*, видети у: Цило, Хасан, „Онтолошки и гносеолошки погледи суфија у свјетлу метафизичке и теозофске традиције“, *Ком: часопис за религијске науке*, 2014, год. 3 (1): 67–68.

тариката, а *тарикат* од *шеријата*. Али практично се путује одоздо нагоре, дакле од *шеријата* преко *тариката* до *хакиката*. Из свега овога можемо закључити да је шеријат пут који води у тарикат, али да је на нивоу испод њега. Он остаје изразито битан и важан и ономе ко је тек кренуо на пут суфијског и духовног усавршавања, и ономе ко се већ годинама налази на том путу. Јер без шеријата пут до тариката ће бити немогућ и јалов. На то су указивали и великани суфијске мисли попут Мухјидина Ибн Арабија.²⁰

Но, то што су овакав став према шеријату изражавали највећи представници суфијске мисли нипошто не значи да су га се сви каснији дервиши придржавали. Поготову су ту догму занемарили дервиши на просторима Балкана. Велики број дервиша, како због удаљености од центра ислама, тако и због тога што су живели у мултирелигијским и мултикултурним срединама, временом су шеријат, односно верске обреде и обавезе, добрано занемарили, па су се посветили готово искључиво тарикату и духовним ритуалима. Притом, оно што је такође значајно када се социолошки посматра културни развој ислама на територији Балкана, јесте чињеница да су ту традицију на ове просторе умногоме доносиле Османлије, које нису биле познате по својој побожности и привржености исламском шеријату, већ углавном по неким државничким способностима, а најалост гдекада и по насиљу у систему владавине. Стога, мистицизам и суфизам су се код њих већ знатно удаљили од својих исламских оригиналних начела, па су од њих углавном преостали одређени духовни обреди, а само у ограниченим нијансама шеријатски принципи. Па зато, већ од самог почетка успостављања духовне, мистичке и суфијске традиције код нас, инсистирало се на томе да је нужно у потпуности следити духовног учитеља који је успешно превазишао многе ступњеве самоусавршавања и који, због тога, познаје спиритуалне карактеристике тих ступњева. Својим упутама и појашњењима о методама духовног путовања он ће предводити почетнике на овој стази и надзирати њихов постепени напредак. Наравно, духовни учитељ нужно усклађује све фазе овог гностичко-васпитног програма и процеса с посебним карактеристикама унутрашње моћи сваког ученика понаособ.

Како је време пролазило, мистичке васпитне норме су појашњаване и прихватане у различитим оквирима и, услед тога, појавили су се разни мистички, односно суфијски редови. Сваки ред је имао свог учитеља и своје посебне васпитне методе и ритуале, норме и обреде, који су се називали *мустахсанат*, што значи лепо и препоручени обичаји.²¹ Суфијски редови су чак постепено добили и друштвени значај и гдекад прерасли у утицајну друштвену класу. Они су бирали и градили посебна места за реализацију својих програма и

20 Ибн Араби, Мухјидин, *Фусус ал-хикам*, Техран, Хекмат, 1983, Том први, 321.

21 Видети: Изудин Махмуд ибн Али Кашани, *Мисбах ал-хидаја ва мифтах ал-кифаја*, приредно Целалудин Хомаи, Техран, Хома, 1988, 152–157.

ритуала – то су били ханикаси, текије, турбети итд. – облачили су посебну одору, то јест *хирку*, и установили посебне моделе допунског обредословља у облику *зукра*. Ови нови ритуали и обреди некада су имали упориште у исламској догматској традицији, али некада и нису. Врло често они су потицали из традиција претходних баштина, па тако и из хришћанства, што је у суфизму створило значајан потенцијал да приближи, а гдекада и сједини, припаднике различитих религијских традиција, а поготову ислама и хришћанства. Суфије више нису биле само представници ислама, мада то нико није експлицитно порицао. Они су били много више и шире од тога. Њихове текије, ханикаси и турбети постали су светионици духовног јединства нашега народа, како хришћанског тако и муслиманског.

Суфијска пракса на Балкану

Током периода Османског царства тарикати и текије потпадали су под надзор муфтије и кадије дотичног подручја. Вероватно прва регистрована установа тариката у Босни била је Мевлевијска завија на Бентбаши из 1462. године.²² Но, неки верују да су се поједине текије појавиле на тлу нашег региона чак и пре пада српских и босанских покрајина под турску власт. У сваком случају, од тада до данас саграђен је велики број текија и ханикаха. Евлија Челеби истиче да је он посетио више од четрдесет таквих текија²³, мада такав податак не можемо потврдити употребом друге сличне документације и упоређивањем. Текије су углавном припадале мевлевијском, кадиријском, накшибендијском, руфаијском (рифайјском) и халветијском тарикату. Данас су на подручјима Босне најзначајнији накшибендијски и кадиријски тарикати, док су на Косову и Метохији осим ових утицајни и неки други редови. Џемал Чехајић у својој књизи *Дервишки редови у југословенским земљама са посебним освртом на Босну и Херцеговину* пише да „дервишки редови већ од самог почетка османске власти у нашим крајевима (14. век) узимају активног учешћа у процесу формирања насеља и ширења ислама и исламско-оријенталне културе. Њихов утицај се ширио из суфијских центара (текија), који су постојали у већини градских насеља и у многим селима у Босни и Херцеговини, Србији, Македонији и на Косову. У споменутих областима били су раширени редови: мевлевије, накшибендије, халветије, кадирије, рифаије, бекташије, хамзевије и други, који су давали одређени тон не само религиозној него и друштвеној културној атмосфери споменутих области.“²⁴

22 Сикирић, Шакир, „Сарајевске текије“, *Народне старине*, 1. свеска, Загреб, 1927, 77.

23 Челеби, Евлија, *Путопис*, превод, увод и коментар од Хазима Шабановића, Сарајево, 1967, 110.

24 Чехајић, Џемал, *Дервишки редови у југословенским земљама са посебним освртом на Босну и Херцеговину*, Сарајево, Оријентални институт у Сарајеву, 1986, 5.

Било је много текија у разним градовима које су временом или уништене или оштећене или им је промењена намена, али је ипак опстао значајан број и до данас. Чехајић у својој књизи наводи неколико десетина таквих текија на подручју Југославије, а поготову Босне, које су припадале накшибендијским, халветијским, кадиријским, рифаијским, бекташијским и хамзевијским тарикатским редовима. Примера ради, накшибендије су имале своје текије у Сарајеву, Фојници, Високом, Травнику, Фочи, Коњицу, Мостару, Србији, па чак и у Београду.²⁵ А слична је ситуација и с другим тарикатским редовима.

Било је и много ханикаха, а то су најчешће текије поред којих су саграђене и мусафирхане и имарети, односно просторије за преноћиште путника и пролазника, што је указивало на социјални аспект улоге текије и ханикаха, и укупног учења ислама које су дервиши изворно у животу практиковали. Таквих текија и ханикаха са мусафирханама било је много и припадале су различитим тарикатима. Крајем 19. века мевлевијских је било три, бекташијских три, кадиријских четири, халветијских десет, накшибендијских четрнаест, а многих других по једну или две. Само у Сарајеву је, примера ради, било око једанаест оваквих текија и ханикаха, а најпознатији су свакако Гази Хусрев-бегов ханиках и Скендер-пашин ханиках.²⁶

Поред наведених текија и ханикаха као главних институција где се одвијала и чувала суфијска мисао и дервишка пракса на подручјима Балкана, а поготову Босне, постојале су и друге установе у којима су се окупљали дервиши редова који нису имали своју текију. То су или били мањи редови без текије, или већи редови али у мањим, руралним, срединама, где није било неопходно, а ни могуће, саградити засебну текију за потребе малобројних мештана тог места. Дервиши су се у том случају обично састајали у кућама својих шејхова или у кућама појединих дервиша и љубитеља тариката који би имали повољан простор за такво дружење. Неки редови су инсистирали да своја окупљања реализују на оваквим „неутралним“ местима, истичући да би изградња текије захтевала посебно улагање, а нова улагања ни у ком случају нису била у сагласју с њиховим основним начелима заштите сиромашних људи. Осим тога, тако су и припадници других редова могли неометано да присуствују њиховим дружењима. Па тако, ако би се некада и скупио такав новчани прилог, они би то утрошили за помоћ угроженим породицама. Настојали су, додуше, да оспособе по једног или два члана из сваке сиромашне породице да почне да зарађује. Нису били склони обичним милостињама, све док не би осетили преку потребу за тако нешто код појединаца.

25 Видети: *исто*, 50–66.

26 Јузбашевић, Џевад, *Прилози историји Сарајева*, Сарајево, Институт за историју, 1997, 134.

Оно што је нама овде битно јесте чињеница да су текије и ханикаси и друга слична места, истовремено док су пуноправно представљали културну баштину ислама и муслимана, уједно припадали и хришћанском народу. Они су били уточиште свим становницима места где би биле саграђене, и у таквом приступу значајно су се разликовале од џамија или неких других муслиманских институција, које су у том тренутку можда више означавале турску баштину него сам ислам. О томе да је исламска шеријатска баштина у том периоду, пише историчарка Олга Зиројевић, више повезана с турским исламаом а мање са другим облицима разумевања ислама довољно говори и чињеница да је хришћански народ оне који су прелазили у ислам називао потурима или потурцима, док су они сами себе неретко сматрали Турцима. А сам прелазак на ислам је у сваком случају називан турчењем.²⁷ Услед тога, џамије су више биле турске него ли исламске, док то није био случај са текијама и ханикасима. Ми ћемо у наставку овога рада покушати да покажемо до које мере су били слични, како у изградњи, тако и у функцији и идејној позадини деловања, текија Благај на врелу Буне код Мостара и манастир Острог.

Повезаност хришћанске и муслиманске мистичке традиције на примерима текије на буни и у манастиру Острог

На повезаност између хришћанске и муслиманске мистичке баштине на тлу Балкана може да нам, као врло добар пример, укаже и велика архитектонска сличност, рецимо, текије на врелу Буне, недалеко од Мостара и манастира Острог. Оба објекта саграђена су на усамљеним местима, где би духовни полазници могли да се осаме у природи, далеко од људи и друштвеног живота. „Манастир Острог код Никшића, изнад долине реке Зете у Црној Гори, садржи две цркве: пећинску цркву Св. Крста, подигнута 1665. а осликану од стране зографа Радула 1667. трудом игумана Исаије од Оногоста, за време херцеговачког митрополита Василија Јовановића, познатијег као Василије Острошки; и црква Ваведења Пресвете Богородице саграђена 1774. на месту старе цркве Св. Ђорђа (подигнута 1723) коју су Турци спалили“.²⁸ Наиме, када је Свети Василије Острошки дошао до ове цркве с намером да обиђе места погодна за испоснички живот и потражи своје ново митрополитско седиште, изабрао је ове тешко приступачне испоснице за изградњу будућег манастира. И управо ту се чувају његове мошти као велика светиња. Свети Василије је заправо рођен у селу Мркоњићи, у Поповом пољу у Херцеговини, одакле је отишао у требињски манастир Успенија Пресвете Богородице, где се замонашио и започео нови духовњачки живот. Као еписког зехумско-херцеговачки и скендеријски живео је у манастиру

27 Зиројевић, Олга, *Србија под турском влашћу 1459–1804*, 2007, Београд, 77.

28 *Мала енциклопедија Просвета*, Београд, Просвета, 1986, четврто издање, том 2, 900.

Тврдошу, служећи православној вери и чувајући своје вернике од свирепости турских владара и освајача. Када су Турци разорили Тврдош, Василије се преселио у манастир Острог, тражећи помоћ од Рима, а ту се упокојио 1671. године.²⁹

На сличан начин саграђена је и текија на врелу Буне, код Мостара. Према наводима Евлије Челебије, текију је утемељио Зијаудин Ахмед ибн Муштафа, који је рођен у Мостару али се школовао у Истанбулу. Био је ученик шејха Муслихудино Ужичанина и његових синова Хасана и Исе, и умро је крајем 17. века, највероватније 1697. године. Дакле, оба објекта су саграђена у 17. веку, а њихови градитељи су умрли такође пред крај тог века. Уз текију се налази и једно турбе са два сандука. Један мезар/гроб припада шејху Ачик-баши, који је умро 1860. године, а други се приписује чувеном шејху Сарију Салтуку. То је заправо један од његових осам познатих мезара расејаних по целом Османском царству. У разговору који сам 2017. године лично имала са шејхом ове текије приметила сам да постоји снажно уверење овдашњих дервиша да је Салтуково тело управо овде сахрањено. Чак је спомињао и многа духовна откровења и визије својих шејхова везана за ту тему, у којима их је Салтук наводно посећивао и духовно почашћавао. Без потребе да улазим у могућност било какве провере веродостојности таквих преноса, социолошки гледано, то уверење оставља снажне последице у дервишкој пракси тамошњег народа. Није битно да ли је то заиста турбе чувенога Сарија Салтука, они свакако верују да јесте и тако га и доживљавају. А када постоји такво распрострањено уверење, они ће се према њему односити као да то заиста јесте његово турбе, што ће на њих оставити велики утицај.

Тренутно се у тој текији два дана у седмици обавља зикр, односно посебна духовна молитва у трајању од нешто више од један сат, након чега дервиши слушају предавања свога шејха, а затим уз неизбежну кафу и дуван сатима разговарају. Занимљива је и ова традиција испијања кафе и упоредног конзумирања дувана. Кафа је са собом на територију Балкана донела читав низ културних елемената из Османског царства. „Османски хроничари наводе“, пише Александар Фотић у свом осврту на појаву кафе и дувана на Балкану, „да је права појава за кафом у Истанбулу започела педесетих година 16. века, упоредо са отварањем прве *кахвехане* (кућа кафе). Организација царског сараја Сулејмана Величанственог постала је богатија за нову службу – царског кахвечије. За неколико деценија напитака је постао толико популаран, у свим друштвеним слојевима, и у приватном простору и на јавном месту, а трговина уносна и разграната, да је зрно кафе стигло и у мања места Балкана и далеких провинција Анадолије.“³⁰ Поуздани османски

²⁹ Видети: *исто*, том 1, 371.

³⁰ Фотић, Александар, „(Не)спорно уживање: Појава кафе и дувана“, у: *Приватни живот у српским земљама*, СЛЮ, 2005, 263.

хроничар Ибрахим Печеви посетио је још давне 1592. године једну богато уређену кафану у Сарајеву, што показује да је та традиција врло брзо пренесена и на територију Балкана.³¹ Амбијент првих кафана у Сарајеву, Мостару и другим градовима на нашим просторима био је такав да је изазивао бес појединих представника шеријатског живота попут кадије Хасана Кафија Прушћака, али се истовремено и те како допадао суфијским шејховима и дервишима. Дуван и кафа су за њих били савршена комбинација за бег од свакодневног живота и увод у духовне молитве и зикр. Тако да традиција испијања кафе и конзумирања дувана у текијама, ханикасима и на турбетима није била само узгредна. Она је уједно означавала и начин пркоса дервиша појединим круговима из канонске и шеријатске власти. Такође, треба додати и чињеницу да традиција испијања кафе и дувана није припадала само имућној класи оновременог народа. Напротив, она је, као што то истиче и Марија Коцић у својој *Оријентализацији материјалне културе на Балкану*, више постала обележје свакодневног живота обичне масе³², а то је био додатан разлог да се дервиши поистовете управо с том а не с неком другом традицијом.

У сваком случају, сличност између ова два места, текије Благај на Буни и манастира Острог заиста је велика и вишеслојна. Због тога, оба места врло често посећују и хришћани и муслимани.³³ У поменутом разговору са шејхом текије на Буни сазнала сам да хришћани с целокупне територије Балкана редовно долазе до ње и у њој се моле за своје здравље и здравље чланова породице. Исти је случај и са манастиром Острог. Муслимани с великим уверењем одлазе до манастира и очекују исцељење или духовно уздизање. Једноставно, манастири, текије, ханикаси и турбети превазилазе верошколске и обредословне потребе становништва, они задиру дубоко у срж духовних потреба нашега народа и као такви готово истовремено припадају и хришћанима и муслиманима. Вероватно можемо рећи да су управо

31 Исто, 264.

32 Коцић, Марија, *Оријентализација материјалне културе на Балкану*, Београд, HERAcad, 2017, 23.

33 На то да су „мешовита ходочасничка места јача од конфесионалне припадности“, те да их посећују припадници различитих религијских традиција, указује и Драгана М. Радисављевић-Ћипаризовић у својој докторској дисертацији: *Религија и ходочаснички туризам: студија случаја три светилишта у Србији (Калемегданска Св. Петка, Богородица Ђунишка, и Мајка Божја Текијска)* (Београд, Филозофски факултет, Универзитет у Београду, 2013, 364). О мешовитим ходочашћима пише и социолог Милан Вукомановић, те подсећа да су „на Балкану, али и у данашњој Турској, муслимани и хришћани различитог етно-религијског порекла посећивали и посећују светилишта својих суседа; они деле култове неких светаца и често занемарују приговоре клерика због прелажења верских граница“. Видети: Вукомановић, Милан, „Интерритуалност као практични оквир међурелигијског искуства и дијалога“, *Српска политичка мисао*, посебно издање, 2022, 60.

те духовне баштине с обе стране главна гаранција за успешан и продуктиван заједнички живот на овим просторима. Али не онај заједнички живот који треба додатно организовати и који ће подразумевати неки облик толеранције. Јер толеранција се појављује само онда када постоје одређене разлике, непремостиве по својој природи, па је онда потребно зарад мирног практичног живота да се оне занемаре. А сличности у духовном животу хришћана и муслимана на простору Балкана, а поготову у Србији, Црној Гори и Босни и Херцеговини, многоструко су веће од њихових разлика. Мистичка баштина, како у суфизму тако и код хришћанских монаха веома је слична, па је зато то јединство истинско, суштинско и начелно. Ту више обредословље и шеријат не могу бити велика препрека, јер они као да су превазиђени. Све што је остало јесу само духовност и духовне потребе. У текијама и манастирима готово да се не може ни приметити да ли су посетиоци муслимани или хришћани. И једни и други су ту дошли да би били спасени или да би добили исцељење.

Ова мистичка повезаност између хришћанске и муслиманске духовности остаће једна од ретких светлих тачака у каснијем периоду, па је отуда и веома значајна. Током друге половине 18. века, однос између званичних припадника владајуће муслиманске заједнице и хришћана нажалост није био тако добронамеран. Фотић у поглављу „Између закона и његове примене“ преноси црквени проглас прочитан окупљеном народу вероватно после недељне литургије у сарајевској цркви у којем се, између осталог, наглашава да хришћани могу да очувају своју веру, али да немају права да је јавно проповедају и друге људе позивају на њу. „Свако другачије понашање“, закључује он, „могло је да се тумачи као вређање муслиманске вере и части, за шта је следила тешка казна“³⁴. У таквим немилим околностима где се званични канонски ислам, на велику жалост, потпуно поистовећивао с политичком и државничком војном мисијом Турака, био је потребан трачак наде да је суживот уз потпуно поштовање обостраних вредности заиста могућ. Ту наду су понудили управо дервишки кругови с једне и хришћанско монаштво с друге стране. Те две стране су успеваале да се врло често издигну понад шеријатских и канонских основа, те да деле истоветне људске и духовне вредности. Хришћани су били добродошли у текијама и ханикасима, као што ће касније и муслимани бити добродошли у манастирима, у тренуцима када то није био случај са званичном политичком структуром.

Све ово добија још већи значај када се узме у обзир растући друштвени утицај и финансијска самосталност суфзима на нашим просторима. Та друштвена позиција потекла је, као и многи други муслимански друштвени покрети, са истока. Иранско-турска династија Сафавида утемељена је

34 Фотић, Александар, „Између закона и његове примене“, у: *Приватни живот у српским земљама*, СЛЮ, 2005, 28.

безрезервном војном подршком дервиша из тарикатског реда шејха Сафијудина Ардабилија и његовог сина Садрудина. Касније ће ти дервиши чинити озбиљан део турских кезелбаша.³⁵ Та околност се временом прелила и на Османско царство, које је имало и те како великог додира са Сафавидима. С тим што је код њих, као припадника сунитског ислама, могла још дубље да уђе у колективни идентитет. Суфизам је, код Османлија, једноставно постао незаобилазан сегмент друштвеног живота. А као такав пренесен је и на територију Балкана. Текије и ханикаси су тако добијали све веће поседе и имања. Из добротворних прилога, којих је било све више и чешће, храна се давала бесплатно, организоване су прославе Бајрама и других муслиманских, па гдекада и хришћанских благодана. Тако је народ у текијама и ханикасима видео неку врсту снажне утехе од насиља које су спроводили поједини турски владари, везири и емири.

Због тога, текије и ханикаси су гдекада били и места где су се организовали састанци тајних политички настројених групација који своје идеје нису могли јавно да износе. Блискост дервишких братстава са хришћанима била је између осталог резултат основног дервишког начела личног сиромаштва, тако да су и политичка струјања која су неретко постојала у историји дервишких редова врло често садржавала тежње за социјалном правдом што их је природно чинило привлачним за сиромашне народне масе. То се, подсећа нас Љиљана Чолић, јасно примећује и на примеру Џелала паше који је 1820. године постављен на дужност валија Босне, те који је због тога уживао велико поштовање и код хришћана.³⁶ А добар пример проналазимо и у шејху Каимији који је стао на страну целокупне сарајевске сиротиње када се она побунила против турских бегова. Довољно је јасно да је у тој сиротињи било и муслимана и хришћана, које је Каимија подједнако и пуноправно сматрао припадницима сопственога народа.³⁷

Закључак

У овом раду смо писали о томе колико је суфизам могао да представља јединствену нит заједничког живота муслимана и хришћана. Али не треба занемарити ни разлике међу њима. Ханс Јоахим Кислинг у својој студији „Дервишки редови и пучки ислам“ објављеној у књизи Дарка Танасковића и покојног Ивана Шоша *Суфизам*, истиче да не треба порицати да су у изградњавању своје организације у чисто структурном погледу дервишки редови

35 Видети: Халиловић, Муамер, *Моћ друштва: ислам, филозофија, цивилизација*, Београд, Центар за религијске науке „Ком“, 2015, 101–103; Емадзаде, Хосеин, *Тарихе мофасале еслам ва тарихе Иран бад аз ислам*, Техран, Ентешарате еслам, осмо издање, 1995, 948–950.

36 Чолић, Љиљана, „Прилог проучавању међусобних хришћанско-муслиманских утицаја“, 152.

37 Чехајић, Џемал, *Дервишки редови у југословенским земљама*, Сарајево, 1986, 36.

понешто преузели од хришћанских монашких редова. У својој бити, међутим, сва се ова подударања у већој мери заснивају на чињеници да су и код хришћанских монашких редова и код дервишких редова истоврсни пориви одиграли пресудну улогу. Међутим, ако се по сваку цену желе успоставити паралеле између шејха или старешине дервишког реда и предстојника у хришћанском самостану, или пак, пронаћи друге заједничке црте код ових двају типова верских редова, не би се смело губити из вида да оштре разлике одвајају хришћанског монаха од муслиманског дервиша, а што је најважније: дервишки ред није укључен у неку организациону форму вишег степена, која би одговарала ономе што хришћански свет назива Црквом.³⁸

Ова опаска Ханса Кислинга, међутим, може бити прихваћена само делимично. Истина је да су многи дервишки редови и тарикати кроз историју настојали да очувају своју самосталност, те су истицали да не припадају ниједној формалној структури исламских заједница или меџлиса. Јер те заједнице су засноване на темељу шеријатских школа, док су се суфијска мисао и дервишка пракса одвијале у оквиру духовног живота, односно тариката. А ми смо разлику између шеријата и тариката већ објаснили. Но, ово стање није увек остало на снази. Узмемо ли за пример ситуацију у Босни, поготову у последњих стотину година, приметимо да су се готово сви дервишки редови структурно и формално повезали с исламским заједницама. Текије у целој Босни и Херцеговини закључком Меџлиса из јула 1931. године стављене су под надзор овога органа Исламске заједнице Босне и донесен је Правилник о квалификацијама шејхова и начину издржавања текија. Тим нормативом текијама је дата улога верско-просветне мисије, па су у том периоду имале улогу ове врсте установа.

Разлози за такву одлуку су многобројни и ми у овом раду нећемо писати о њима. Лично верујем да је таква одлука врло брзо показала своје негативне последице, јер су текије, као и све друге исламске духовне установе у бившој Југославији, затворене 1952. године, одлуком Вакуфског сабора за Босну. Њихов рад је у врло ограниченом формату покретнут тек 1969. године, и то само предањима из *Месневије*.³⁹ Дакле, иако сматрам да је било неопходно да дервишки редови бар једним делом увек остану самостални и независни од исламских заједница, ипак желим да покажем да кроз историју та самосталност није увек сачувана. Нешто слично се догађало и са хришћанским монашким редовима. Према томе, оно што је некада вероватно чинило основну разлику између суфизма и хришћанског монаштва, а то је чињеница да те две духовне традиције припадају двома различитим

38 Кислинг, Ханс Јоахим, „Дервишки редови и пучки ислам“, у: Танасковић, Дарко; Шоп, Иван, *Суфизам*, Београд, Хришћанска мисао, 2011, 147.

39 Халилагић, Сеад, *Шеби арус (Библиографија писане ријечи са шебиаруских академија)*, Сарајево, 1986, 17.

верским структурама, у одређеним периодима било је занемарено, а народ је обратио пажњу само на њихове сличности. Разлог тог природног инстинтирања на сличностима били су пориви који и монашке и дервишке редове позивају на рад, а они су духовног карактера што је најчешће понад било какве верошколске законске форме. Управо зато, народ је могао да осећа готово истоветну блискост према једнима и другима, независно од тога којој религијској заједници је припадао.

То, уосталом, и јесте разлог што верујем да је дервишка баштина једна од најуспешнијих турских баштина по питању стварања коректног заједничког живота на тлу нашега Балкана. Она још увек поседује тај потенцијал, па је неопходно сачувати њену самосталност. Јер једино у светлу те самосталности она може да гарантује своју колективну привлачност, како за муслиманске тако и за хришћанске вернике.

Литература

- Базен, Луј, „Интелектуални и културни живот у Османском царству“, у: *Преглед историје исламске културе и цивилизације*, приредио Исмет Бушатлић, Сарајево, Факултет исламских наука, Универзитет у Сарајеву, 2004.
- Велајати, Али Акбар, *Историја културе и цивилизације ислама и Ирана*, превео с персијског Муамер Халиловић, Београд, Центар за религијске науке „Ком“.
- Вукомановић, Милан, „Интерритуалност као практични оквир међурелигијског искуства и дијалога“, *Српска политичка мисао*, посебно издање, 2022, 57–66.
- Гафарифард, Абасколи, *Историја политичких, друштвених и културних превирања у Ирану у доба Сафавида*, Техран, Самт, 2002.
- Дехода, Али, „Тасавуф“, у: *Логантаме*, Техран, Моасесеје Логатнамеје Дехода, 1998.
- Емадзаде, Хосеин, *Тарихе мофасале еслам ва тарихе Иран бад аз ислам*, Техран, Ентешарате еслам, осмо издање, 1995.
- Зиројевић, Олга, *Србија под турском влашћу 1459–1804*, 2007, Београд.
- Ибн Араби, Мухјидин, *Фусус ал-хикам*, Техран, Хекмат, 1983.
- Изудин Махмуд ибн Али Кашани, *Мисбах ал-худаја ва мифтах ал-кифаја*, приредио Целалудин Хомаи, Техран, Хома, 1988.
- Јузбашаић, Цевад, *Прилози историји Сарајева*, Сарајево, Институт за историју, 1997.
- Кислинг, Ханс Јоахим, „Дервишки редови и пучки ислам“, у: Танасковић, Дарко; Шоп, Иван, *Суфизам*, Београд, Хришћанска мисао, 2011.
- Коцић, Марија, *Оријентализација материјалне културе на Балкану: османски период XV–XIX век*, Београд, HERAedu, друго прерађено и допуњено издање, 2017.
- Кушејри, Абул Касим, *ар-Рисала ал-Кушајрија*, Техран, Хермес, 2012.
- Мала енциклопедија Просвета*, Београд, Просвета, 1986, четврто издање.
- Радисављевић-Ћипаризовић, Драгана М. *Религија и ходочаснички туризам: студија случаја три светилишта у Србији (Калемегданска Св. Петка, Богородица Ђунишка, и Мајка Божја Текијска)*, Београд, Филозофски факултет, Универзитет у Београду, докторска дисертација, 2013.
- Резаи, Абдол-Азим, *Историја Ирана*, том 3 (од Газнавида до свргнућа Сафавида), четрнаесто допуњено издање, Техран, Екбал, 2002.

- Сикирић, Шакир, „Сарајевске текије“, *Народне старине*, свеска 1, Загреб, 1927.
- Танасковић, Дарко, „Привлачне загонетке суфизма“, у: Танасковић, Дарко; Шоп, Иван, *Суфизам*, Београд, Хришћанска мисао, 2011.
- Тафтазани, Абул-Вафа, „Тасавуф, морал, чистота и дјело“, у: *Исламска мисао*, број 7, 1985.
- Фагфури, Мохамад, „Мабаније ерфан ва тасавоф“, у: *Форуге андише*, бр. 7, 1994: 31–46.
- Фотић, Александар, „Између закона и његове примене“, у: *Приватни живот у српским земљама*, СЛЮ, 2005.
- Фотић, Александар, „(Не)спорно уживање: Појава кафе и дувана“, у: *Приватни живот у српским земљама*, СЛЮ, 2005.
- Халилагић, Сеад, *Шеби арус (Библиографија писане ријечи са шебиаруских академија)*, Сарајево, 1986.
- Халиловић, Муамер, *Моћ друштва: ислам, филозофија, цивилизација*, Београд, Центар за религијске науке „Ком“, 2015.
- Халими, Кадри, „Дервишки редови и њихова култна места на Косову и Метохији“, *Гласник Музеја Косова и Метохије* 2, Приштина, 1957.
- Челеби, Евлија, *Путонис*, превод, увод и коментар од Хазима Шабановића, Сарајево, 1967.
- Чехајић, Џемал, *Дервишки редови у југословенским земљама са посебним освртом на Босну и Херцеговину*, Сарајево, Оријентални институт у Сарајеву, 1986.
- Чолић, Љиљана, „Исламски мистицизам на нашем тлу“, у: *Баитина*, св. 6, Приштина, 1995.
- Чолић, Љиљана, „Прилог проучавању међусобних хришћанско-муслиманских утицаја“, у: *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, Филолошки факултет, Београд, 2006, 149–157.
- Џило, Хасан, „Онтолошки и гносеолошки погледи суфија у свјетлу метафизичке и теозофске традиције“, *Ком: часопис за религијске науке*, 2014, год. 3 (1): 41–70.