

O POSTANKU DŽUMA-NAMAZ DŽAMIJE U SELU MIRIČINI U GRAČANIČKOM KRAJU

Nihad Dostović



JEDAN OD NAJVAŽNIJIH IZVORA ZA OSMANSKU historiju uopšte i za historiju Bosne u osmansko doba predstavljaju sidžili. Sidžili su djelovodni protokoli sudskih, notarskih, i administrativnih dokumenata, napisanih pri određenom šerijatskom sudu-mehkemi. U Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu čuva se nepotpun sidžil Tuzlanskog kadije iz 1644-45. godine. U tu biblioteku sidžil je dospio kao dio velike zbirke Osman Asaf-ef. Sokolovića. To su dva velika fragmenta Tuzlanskog sidžila, sa zajedničkim inventarnim brojem A-3725/TO. Sarajevski fragmenti imaju sveukupno 69 listova. U Arhivu Tuzlanskog kantona u Tuzli čuva se manji fragment istog sidžila otkupljen od Osman Asaf-ef. Sokolovića. Taj fragment ima pet listova, a inventarni brojevi su mu 4-7. Sidžil je pisan osmanskim i arapskim jezikom, uobičajenim pismom za takvu vrstu dokumenata, u standardnom formatu 30x10 cm. Sidžil je u prilično rasutom stanju, upisi ne idu hronološki i ima dosta lakuna u tekstu. Ipak to je veoma važan sidžil. Radi se o najstarijem sačuvanom sidžilu za Tuzlu i cjelokupnu sjevero-istočnu i istočnu Bosnu, sve do Sarajeva. To je peti po starini sačuvani sidžil u Bosni. Od njega su starija samo tri sarajevska sidžila iz 16. vijeka, koji se čuvaju u Gazi Husrev-begovoj

biblioteci, te jedan mostarski iz 1632-34., koji se nalazio u Orijentalnom institutu do srpske agresorske paljevine, 1992. godine, a čiju je registru na bosanskom jeziku, 1987. godine, objavio Muhamed A. Mujić. Osim grupe djelimično sačuvanih mostarskih sidžila koja je bila kompletna do 1992. godine i jajačkog sidžila iz 1692-94. godine, Tuzlanski sidžil je jedan od rijetkih sačuvanih sidžila za Bosanski ejalet iz 17. vijeka. Za njega se u nauci znalo još ranije i u svojim su ga radovima koristili Osman Asaf ef. Sokolović, Hamdija Kreševljaković, Šaban Hodžić i Adem Handžić. Na Istambulskom univerzitetu pripremam magistarsku radnju koja će da sadrži kritičko izdanje i studiju o tom sidžilu.

Jedan od najinteresantnijih dokumenata u tom sidžilu govori o prevođenju mesdžida u selu Miričina, u nekadašnjoj nahiji Smoluća, u džuma-namaz džamiju. Kao što je poznato, to selo se danas nalazi u gračaničkom kraju i u administrativnom pogledu, od pedestih godina pripada općini Gračanica. Taj dokument je izuzetno važan jer nam otkriva potankosti procesa podizanja džamija, ali nam isto tako pokazuje kako su se džamije širile iz gradova u sela. Time se stiče indirektna, ali jasna slika o kulturnom, vjerskom i obrazovnom razvoju seoske muslimanske sredine toga doba. Nedavno sam detaljno naučno analizirao taj dokument¹.

Dokument u prevodu glasi:

Uzoru kadija i sudaca, izvoru rječitosti, gospodinu kadiji Dviju Tuzlâ—neka mu se njegova vrlina uveća!—kada stigne uzvi-

šeno vladarsko pismo neka je znano sljedeće: budući da si ti poslao pismo kako u selu po imenu Miričina koje je područno tvom kadiluku ima mnogo muslimana, ali da u pomenutom selu nema časne džamije te da su prisiljeni uvijek u zimskim danima te za obavljanje džuma-namaza kao i namaza za dva Bajrama da idu u udaljenu časnu džamiju koja se nalazi u drugom selu, te budući da oni na taj način doživljavaju svakojake teškoće te jer da oni trebaju u izrazitoj mjeri časnu džamiju, te usljed toga što si ti podnio predstavku sa molbom da se udijeli moja vladarska dozvola u predmetu prevođenja u džuma-namaz džamiju mesdžida koji je jedan od dobrotvora, nosilac časnog fermana, osoba po imenu Muharem-baša podigao od vlastitih sredstava u pomenutom selu. Kako je u vezi s tim moja vladarska dozvola blagoizvoljeno udijeljena, naređujem da kada stigne (ferman) svidite posao i ako pomenuti mesdžid ima dovoljno prostora da postane džamija te pak ako njegov džemat iskazuje potrebu za obavljanjem džuma-namaza te ako su iskreno predani klanjanju džuma-namaza, neka sada u pomenutom mesdžidu bude postavljen mamber i neka se odatle čini vaz i neka ti u skladu sa onim kako su to zapisali svi hanefijski imami—da je Allah Uzvišeni zadovoljan sa svima njima!— učiniš nju mjestom gdje se obavljaju džuma-namaz i namazi za dva Bajrama. Ovo uzmi na znanje i povinuj se časnom znaku. Zapisano u srednjoj dekadi mjeseca Rebiu-l-evvela godine hiljadu pedest i četvrte.

U Bogomštićenom gradu Budimu

Selo Miričina, kao što je rečeno, danas se nalazi u opštini Gračanica, na njenoj istočnoj strani, prema Lukavcu. Selo je smješteno na obalama rijeke Spreče i nje-

¹ Nihad Dostović, "Dva dokumenta iz Tuzlanskog sidžila 1054/1644. godine u Gazi Husrev-begovoj biblioteci", *Anali Gazi Husrev-begove Biblioteke*, XXI-II, 2012, s.59-105, posebno str. 61-84.

nih pritoka. U doba Osmanlija bilo je dio Zvorničkog sandžaka. Može se pretpostaviti da je osvojeno i pripojeno Zvorničkom sandžaku u vremenskom rasponu 1473-76. godine. Selo je bilo u sklopu nahije Smoluća. Ta se nahija prostirala s lijeve strane rijeke Gornje Tinje, prema gradu Srebreniku. Još prije 1528. godine svih 11 sela nahije Smoluća bilo je nastanjeno Vlasima. Sudski-administrativno, Miričina i Smoluća su od 60-tih odnosno 70-tih godina 15. vijeka, do 1572. godine, pripadale kadiluku Zvornik. U razdoblju 1572-74. godine nahija Smoluća je izdvojena iz kadiluka Zvornik i uklopljena u novonastali kadiluk Dvije Tuzle, odnosno Gornja i Donja Tuzla (*Memlehateyn*). U vrijeme pretvaranja seoskog mesdžida u Miričini u džamiju, 1644. godine, Miričina je već oko 70 godina bila dio Tuzlanskog kadiluka. Razumljivo je da je kadija Dvije Tuzle bio sudsko-administrativno najodgovorniji u slučaju pretvaranja pomenutog mesdžida u džamiju.

Oko 1533. godine u nahiji Smoluća, u sandžaku Zvornik, selo Miričina bilo je na timaru nekog Alija. U selu je popisano poreski opterećenih 12 muslimanskih kuća, 5 neoženjenih muslimana, 19 hrišćanskih kuća, osam neoženjenih hrišćana i osam baština. Uživatelj timara Ali pritežavao je prihod od 5000 akči godišnje.

Nahija Smoluća je sa svojih 11 sela bila još prije 1528. godine naseljena potpuno doseljeničkim vlaškim stanovništvom. Vlasi su tamo brojali 243 domaćinstva i 323 pridružena člana (*tābi*). Jedno od tih vlaških sela bilo je i Miričina. Ti Vlasi su se nalazili u prelazu sa pokretnog života u skladu sa sezonskim stočarskim kretanjima od ljetnih prema zimskim ispašama na sjedilački ratarski život. Iako je to sta-

novništvo postalo sjedilačko i ratarsko, ono je i dalje zadržalo status vlašskog stočarskog povlaštenog stanovništva. To stanovništvo je igralo važnu ulogu u osmanskim osvajanjima u Slavoniji i Ugarskoj. Iza 1528. godine tadašnji veliki vezir Ibrahim-paša (u.1536.) ukinuo je povlaštenu vlaški status. On je Vlahe sveo na običnu raju. Odluka je bila politički i vojno pogrešna. Veliki dio Vlaha nije se mogao pomiriti sa gubitkom svojih povlastica. Tada po prvi put Vlasi u većoj mjeri počinju da izdaju osmansku stranu i da prelaze u habsburšku odnosno mletačku službu. U Bosanskom sandžaku Vlasima su vraćene njihove povlastice već do 1540-42. godine. U Zvorničkom sandžaku situacija je bila drugačija. Tamo su vlaške povlastice ograničeno obnovljene i odnosile su se samo na vlaške starješine. U tome su Nedim Filipović i Adem Handžić vidjeli razlog za visoki stepen islamizacije Vlaha. Time se može tumačiti i razvoj islamizacije u nahiji Smoluća i selu Miričina tokom 16. vijeka.

Godine 1528., od ukupnih 243 domaćinstva i 323 pridružena člana, nahija Smoluća je imala 68 muslimanskih domaćinstava sa 80 muslimanskih pridruženih članova. To je iznosilo 28% ukupnog stanovništva nahije. Vlaško stanovništvo Zvorničkog sandžaka intenzivno se islamizovalo u periodu od 1525.-1605. godine, a najveći broj prelazaka na islam desio se u razdoblju od 1528. do 1548. godine.

Već 1533. godine Smoluća ima 144 muslimanska domaćinstva i 12 inokonskih punoljetnih muškaraca muslimana (*mücerred*). Za 5 godina broj muslimana porastao je na 30,6%. Prema opširnom popisu Zvorničkog sandžaka iz 1548. godine, Smoluća je imala 204 musliman-

ska domaćinstva i 97 inokosnih punoljetnih muškaraca muslimana. Postotak muslimanskog stanovništva u Smolući se popeo na 40%. Kao jedno od objašnjenja ovog fenomena, treba podsjetiti da je još Adem Handžić utvrdio da u Smolući i nekim drugim nahijama Zvorničkog sandžaka u 16. vijeku nije postojala niti jedna hrišćanska kulturna ili vjerska ustanova. Na osnovu svega toga, može se tvrditi da su selo Miričina i cjelokupna nahija Smoluća ušli u 17. vijek sa muslimanskom većinom. Ta većina mogla je biti apsolutna, a neka sela i naselja nahije Smoluća sigurno su bila isključivo muslimanska.

Ali ipak, kako nam izvori jasno pokazuju, u selima poput Miričine, uprkos većini muslimanskog stanovništva, nisu postojale razvijenije muslimanske vjerske ustanove kao što su džamije i medrese. Čak šta više u mnogim selima nisu postojale ni osnovne vjerske kulturno-obrazovne ustanove, poput mesdžida i mekteba. Do sredine 17. vijeka, stanovništvo Miričine počelo je osjećati to stanje kao težak teret, koji je trebalo rješavati. U tome je našlo podršku države i njenih centralnih i lokalnih vlasti. U selu se pojavila potreba i spremnost da se izgradi mesdžid pa da se za njega zatraži zvanično prevođenje u status džuma-namaz džamije. To je bio složen i hijerarhijski strukturiran proces. U potpunosti je vidljiv tek iz dokumenta čiji prevod je donesen na početku rada.

Dokument o kome je riječ je ferman sultana Ibrahima (1640. – 1648.), izdat krajem maja 1644. godine. Iako je dokument ferman, odnosno sultansko naređenje, on nije sastavljen na divanu u Istanbulu, nego u kancelariji Budimskog beglerbega-namjesnika. Budimski beglerbeg imao je pravo da

izdaje fermene na osnovu sultanskih vlastitih pisama (*hatt-i Hümayün*). U nauci je utvrđeno da je Budimski beglerbeg često bio viši autoritet ne samo za sandžakbegove Smederevskog i Zvorničkog sandžaka, nego i za beglerbegove Bosanskog ejaleta. Pored toga, Zvornički sandžak je bio važan izvor prihoda, iz kojih su isplaćivane plate tvrđavskih posada u osmanskoj Ugarskoj. Odatle su regrutovane spahije i članovi drugih vojnih redova na službi u Ugarskoj. Ljudi iz Zvorničkog sandžaka odlazili su u Ugarsku na specijalne službe u kuluke. Sve to je važno i za kadiluk dvije Tuzle i za nahiju Smoluća, pa i za selo Miričina.

Razumljivo je, onda da su stanovnici sela Miričina rješenje svog problema potražili na Budimskom, a ne na Bosanskom divanu i kod Bosanskog valije. Kao i cjelokupan Zvornički sandžak, i kadiluk dvije Tuzle bio je u administrativnoj odgovornosti i Budimskog i Bosanskog beglerbega. Međutim, poznato je da je Budimski beglerbeg, sve do pada Ugarske i grada Budima u ruke Habsburga, 1686. godine, imao stvarni veći značaj nego Bosanski beglerbeg. To što je na njegovom divanu riješeno pitanje pretvaranja seoskog mesdžida u Miričini u džuma-namaz džamiju, potvrđuje koliko je Osmansko carstvo smatralo važnim takve slučajeve. Čitav slučaj odslikava važnost vjerske ustanove džamije u kojoj se održavaju hutbe i klanjaju bajram-namazi. U ovom slučaju Bosanski divan i Bosanski beglerbeg nisu imali nikakvu ulogu, barem prema sačuvanim i raspoloživim izvorima.

U Osmanskom carstvu, za podizanje džamije ili pretvaranje postojećeg mesdžida u džamiju bila je potrebna izričita pismena sultanska dozvola. Razlog tome je bio u činjenici što se hutba donosila u džami-

jama u ime sultana kao vrhovnog imama muslimanske zajednice (*imām-i ümmet-i müslimîn*). Vaz je, uz pravo kovanja novca, bio glavni simbol i izraz nečijeg suvereniteta. U fermanu Tuzlanskog sidžila takva pismena sultanska dozvola nazvana je *izn-i Hümayün*, dok se u nekim izvorima iz 16. vijeka ista dozvola naziva *icāzet-i Hümayün*. Diplomatičko-kancelarijski, takva pismena dozvola sastojala se iz sultanovog vlastoručnog pisma (*hatt-i Hümayün*), na osnovu kojeg su centralni divan ili ugledni pokrajinski divani, čiji su beglerbezi imali pravo fermama, izdavali zvaničnu pismenu sultansku zapovijest (*fermān, hükm, emr*). U zvaničnom procesu traženja dozvole za uspostavu nove džuma-namaz džamije, ključnu ulogu na terenu imao je kadija onog kadiluka kome je bilo područno mjesto u kojem se buduća džamija trebala nalaziti. Kadija je morao Viskoj Porti ili važnim pokrajinskim divanima uputiti zvanično pismo (*mektüb*) i uz njega zvaničnu predstavku sultanu (*arz*). Ti su dokumenti trebali sadržavati obrazloženje zašto bi negdje trebalo podići novu džamiju ili zašto bi negdje trebalo postojeći mesdžid prevesti u džuma-namaz džamiju. Iako je iz dokumenta u Tuzlanskom sidžilu jasno da je vakif mesdžida u Miričini bio neki Muharem-baša, predstavku o pretvaranju toga mesdžida podnio je kadija Dvije Tuzle, skupa sa svojim zvaničnim pismom Budimskom divanu. Sa tim zvaničnim kadijskim dokumentima, u vezi sa javnim poslovima od opšte koristi za muslimansku zajednicu, Muharem-baša se morao uputiti na Budimski divan. Tamo mu je, na temelju podnesenih dokumenata, izdat sultanski ferman kojim mu se izričito pismeno dozvoljava da se njegov uvakufljeni mesdžid pretvori u džamiju. Podno-

šenje predstavki i dobijanje dozvola podrazumijevalo je ne samo putne troškove, nego i plaćanje i administrativnih taksi za dokumentaciju na osnovu koje se dobijala dozvola, kao i za samu dozvolu u vidu fermama. Tako je za poznatu Ali-pašinu džamiju u Sarajevu, podignutu u periodu 1559.-61. u ime tada već umrlog Ali-paše plaćeno 32 akče, a za izdavanje fermama o dozvoli dato je 38 akči. Tako je i Muharem-baša morao platiti taksu kada mu je izdat ferman na Budimskom divanu. Takođe je sigurno da je i ozvaničenje arza u sudnici kadije Dvije Tuzle podrazumijevalo i plaćanje potrebne takse. Nedostaju nam izvori da utvrdimo da li je te takse platio Muharem-baša ili muslimansko stanovništvo sela Miričine.

U dokumentu o prevođenju Muharem-bašinog mesdžida u Miričini u džuma-namaz džamiju navedeni su sljedeći razlozi:

- Muslimansko stanovništvo sela Miričine je brojno,
- Usljed nedostatka džamije u Miričini, stanovništvo Miričine je prisiljeno da klanja džuma-namaz i bajram-namaze u džamiji drugog udaljenog sela, pa čak i u zimsko doba,
- Muslimansko stanovništvo Miričine stalno doživljava velike teškoće prilikom nastojanja da redovno obavlja skupne namaze,

Sve to pokazuje da muslimansko stanovništvo Miričine ima veliku potrebu za jednom džuma-namaz džamijom u svom selu.

Slični razlozi pominju se u brojnim sačuvanim sultanskim dozvolama za podizanje novih džamija i za pretvaranje postojećih mesdžida u džamije. I osmanski dokumenti

drugih diplomatskih vrsta u vezi s tom problematikom (valijske bujuruldije, valijska pisma, kadijska pisma, zvanične predstavke, privatne predstavke, vakuf-name, itd.) navode slične ili iste razloge. U gotovo svim tim dokumentima, od kojih je većina do sad objavljenih nastala u 16. vijeku, kao osnovni argument navode se teškoća obavljanja džuma-namaza i bajramskih-namaza u udaljenoj džamiji u vrijeme zime i drugih vremenskih neprilika. U predstavkama u kojima se traži da se mesdžidi prevedu u viši status džuma-namaz džamije, uvijek je isticano da je predmetni mesdžid odgovarajući za postavljanje mimbera i obavljanje džuma-namaza u njemu.

Sultan je pozitivno odgovorio na molbe vakifa Muharem-baše, stanovništva sela Miričine i tuzlanskog kadije. Mesdžid je zvanično proglašen džamijom i ferman o tome je predat vakifu Muharem-baši. Ipak, glasio je na kadiju Dvije Tuzle, a Muharem-baša je bio samo donosilac fermana. U fermanu se kaže da kadija mora voditi računa o tome da je dozvola izdata pod uslovom da Muharem-bašin uvakufljeni mesdžid prostorno odgovara da se u njega postavi mimber. Sljedeći uslov je da mora postojati stvarna potreba miričinske zajednice da obavlja skupne namaze u vlastitom selu, te da su molioci istinski predani obavljanju džuma-namaza. Nadalje se u dokumentu insistira na dovoljnom broju članova potencijalnog džemata. Država je, dakle, vodila računa o tome da muslimansko stanovništvo mora posjedovati temeljno poznavanje vjerskog obreda kako bi namaz bio pravilno obavljen. Kadija je morao voditi računa da su ti uslovi ispoštuju. Ako je to stvarno tako, onda se dozvoljava da se, u skladu sa pogledima imama hanefijskog

mezheba, u takav mesdžid postavi mimber. Tek će tada takav mesdžid postati džamija u kojoj se obavljaju džuma-namaz i bajramski namazi.

U fermanu se jasno kaže da je vakif Muharem-baša od vlastitih sredstava podigao mesdžid za koji se traži da ga država prevede u džuma-namaz džamiju. Nadalje se kaže da će Muharem-baša vlastitim sredstvima pokriti sve troškove pretvaranja uvakufljenog mesdžida u džamiju. Iz toga bi se moglo zaključiti da je sve troškove prevođenja mesdžida u Miričini u džamiju ipak snosio Muharem-baša prije nego cjelokupna zajednica istoga sela.

Titula baša (*beşe*) nedvosmisleno ukazuje na to da je vakif mesdžida, odnosno džamije u Miričini, Muharem-baša bio član janjičarskog vojnog reda. U Tuzlanskom sidžilu 1644.-45. godine, sačuvani su brojni podaci o rasprostranjenosti janjičarskog vojnog reda među lokalnim muslimanskim stanovništvom kadiluka Dvije Tuzle. Podaci o janjičarima u Tuzlanskom sidžilu dokazuju da su janjičari Tuzlanskog kadiluka u prvoj polovini 17. vijeka već uveliko postali dio gradske i seoske muslimanske sredine. Oni su stvorili neke od najranijih čifluka u Bosanskom ejaletu, dok su drugi ostvarivali veliki dio svojih prihoda kao trgovci i zanatlije. Podaci iz najranijeg Mostarskog sidžila iz 1632.-34. godine daju gotovo istu sliku o janjičarima. I u najranijem Mostarskom sidžilu pominju se lokalni janjičari, njihovo učešće u stvaranju prvih čifluka, kao i njihov prodor u trgovinu i zanatstvo. Dubrovačka, mletačka, ankonitanska i ostala građa apeninskih arhiva potvrđuje učešće janjičara u međunarodnoj i međuregionalnoj balkanskoj trgovini već u 16. vijeku.

Već najraniji osmanski popisni defteri za Bosnu sadrže vijesti o janjičarima kao posadnicima tvrđava u Bosanskom i Hercegovačkom sandžaku, te u kasnijem Bosanskom ejaletu. Prema janjičaru Konstantinu Mihajloviću iz Ostrovice, već u doba Mehmeda II Osvajača (1444. – 1446., 1451. – 1481.), tvrđavski janjičari po pokrajinama su se ženili i uvodili svoju djecu u janjičarski red. To se nastavilo među bosanskim janjičarima i u Bosanskom i u Budimskom ejaletu. Kao što je poznato, pretežni dio muslimanskog stanovništva Budimskog ejaleta činili su Bošnjaci. Ekonomska i društvena moć janjičara u lokalnim sredinama stalno je rasla. Od onog trenutka kada su se janjičari počeli trajno nastanjivati u određenim tvrđavama, gradovima i selima, te zasnivati porodice, njihov uticaj na lokalnu sredinu postajao je sve veći. Zato što su bili plaćani u gotovini, janjičari su se mnogo lakše uključivali u stvaranje zemljišnih posjeda i privredni život. To nije bio slučaj sa muslimanima iz drugih društvenih grupa. To se posebno odnosi na spahije, čiji su godišnji prihodi samo djelimično, a ponekad nisu nikako bili u gotovini. U 18. i 19. vijeku glavni akteri političkog života bili su janjičari.

Zato se i može pretpostaviti da je vakif mesdžida u Miričini Muharem-baša pripadao eliti lokalne muslimanske zajednice. Izgradnja i uvakufljenje džamije bili su simbolička potvrda njegovog statusa i u lokalnoj zajednici i šire. Moguće je pretpostaviti da je Muharem-baša pripadao lokalnoj eliti zemljoposjednika, te da nije bio nastanjen u nekom većem naselju, nego baš u Miričini. To se može izvesti iz činjenice da je njegova zadužbina bila lokalni mesdžid koji je on s velikim nastojanjima i uz velike

žrtve uspio uzdignuti na nivo džamije. Bilo bi potpuno nerazumno pretpostaviti da bi stanovnik nekog većeg naselja uložio toliko truda baš oko ustanovljenja prve džamije u jednom selu.

Muharem-baša je bio samo jedna strana u ovoj priči. Kakav je bio interes Osmanske države da podrži pretvaranje jednog seoskog mesdžida u džuma-namaz džamiju?

Osmanska država je od najranijih vremena pridavala poseban značaj džamijama kao vjerskim, dobrotvornim i društvenim ustanovama s visokim simboličkim i socijalnim kapitalom. Za Osmansku državu podjednako su bile važne i džamije i mesdžidi. Razliku između džamije i mesdžida u Osmanskom carstvu ne treba gledati kao vrednosnu razliku; to je bila isključivo razlika po duhovnoj, društvenoj i političkoj namjeni i funkciji dvije vrste građevina.

Džuma-namaz džamije su bile simboli suverenosti vladara islamske države. Zato su one imale drugačiju duhovnu, društvenu, i političku ulogu nego što je to bila uloga mesdžida. Već u vrijeme Mehmeda II Osvajača (1444. – 1446., 1451. – 1481.) Osmanska država vodila je računa da stanovništvo u raznim krajevima redovno zajednički obavlja džuma-namaz i bajram-namaze. Takvo nastojanje države posvjedočeno je u brojnim pismenim zapovijedima Mehmeda II Osvajača. Sultan Mehmed je provodio kontrolu redovitosti obavljanja zajedničkih namaza kao dio borbe protiv heterodoksnih derviških redova (*kalender, ıstık, hurûfi, bektâşi*, itd.). Heterodokсни derviški redovi nisu bili samo vjerska opozicija, nego su bili i politička opasnost. Većina takvih derviških redova pristajala je uz učenje koje je dodjeljivalo sufijskom

vođi (*pīr*) ne samo duhovnu, nego i svjetovnu vlast (*ḳutbiyya*). Takva su bila učenja šejha Bedredina (pogubljen 1416.) i Otman-babe (u. oko 1474.). Oni su otvoreno iskazali namjere da uspostave sufijsku teokratiju umjesto Osmanske države.

Stvari će se kvalitativno promijeniti u drugoj polovini vladavine Sulejmana II Zakonodavca, odnosno iza 1545. godine. Ta godina je značila stupanje učenjaka Ebu Suuda na položaj šejh-ul-islama. U vremenu 1545.–1566. godina, Sulejman II Zakonodavac i šejh-ul-islam Ebu Suud stvorit će klasičnu verziju osmanskog islama. U toj verziji, šerijatsko i sultansko pravo dovedeni su u harmoniju koliko god je to bilo moguće. Zato će osmanska država od sredine 16. vijeka sve više pridavati značaj džamijama i mesdžidima. Ona će u njima gledati vjerske objekte, ali i ustanove visokog društvenog značaja urbanističke funkcije, obdarene simboličkim i socijalnim kapitalom najvišeg stepena, značajne ustanove socijalne kontrole i nadzora. Džamije su bile materijalizovan izraz posebnog osmanskog islamskog vjerskog identiteta. Džamije su isto tako bile jedna od glavnih značajki osmanskog urbanizma.

Osmanski politički život, a posebno osmanska spoljna politika, u vremenu 1501.–1639. godina, prošao je, u velikoj mjeri, u znaku sukoba sa šiitskom Safavidskom državom. U takav sukob uplela se i vjerska, duhovno-simbolička i simboličko-politička uloga džuma-namaza i džamije. U vrijeme prvog talasa osmansko-safavidskog sukoba (1501. – 1555.), safavidska šiitska ulema zastupala je mišljenje da je džuma-namaz, usljed odsustva šiitskog skrivenog imama, nepotreban. Osmanlije su isticale da oni slijede poglede imama

sva četiri sunitska mezheba. Ti su imami zastupali obaveznost džuma-namaza te isticali njegovu duhovno-političku i simboličku ulogu. Kada je Sulejman Zakonodavac pobjedonosno ušao u safavidsku prijestolnicu Tebriz, 3. 7. 1535. godine, on je obnovio klanjanje džuma-namaza u džamiji koju je u Tebrizu podigao nekadašnji sunitski vladar sultan Hasan iz dinastije Akkoyunlu. Time je Zakonodavac dao do znanja da su hanefijski maturidijski propisi zajedničkog klanjanja džuma-namaza na snazi gdje god osmanska noga kroči. Zato sultanov savremenik, osmanski polihistor bošnjačkog porijekla Naşūh Matrakçı u jednom od svojih djela, nastalom 1537. godine i posvećenom sultanovom pohodu protiv Safavida 1533.–1536. godine, posebnu pažnju skreće na džamije i turbeta sunitskih vjerskih autoriteta koje su Safavidi zapustili ili stavili izvan upotrebe, a koje su Osmanlije obnovili nakon što su osvojili te krajeve.

Razmimoilaženja oko džuma-namaza nisu imala samo spoljno-političku dimenziju. Od četrdesetih godina 16. vijeka, Osmanlije posebno vode računa da se džuma-namaz redovno obavlja i među mnogobrojnim muslimanskim seoskim stanovništvom u Anadoliji, Rumeliji, Bosni i drugdje. Osmanlije su bili svjesni da Safavidi imaju raširenu mrežu tajnih agenata za svoju vjersko-ideološku propagandu. Oni su znali da ta vjersko-ideološka propaganda može posebno naći plodno tlo među seoskim stanovništvom. Jer, to su bile sredine gdje nije bilo mnogo medresa i džuma-namaz džamija. Tamo su glavni autoriteti vjerskog karaktera bili derviški šejhovi–ili posve predati heterodoksiji ili su, barem, pokazivali sklonost prema takvim tumače-

njima islama. Brojni osmanski izvori (dokumenti, fetve, ilmi-hali itd.) i neosmanska građa (izvještaji putopisaca i poslanika) govore o heterodoksnom vjerskom životu muslimanskih seoskih sredina u osmanskoj državi još u 16. vijeku.

Tako je Ebu Suud na pitanje da li je kadija, ukoliko nema mesdžida u nekom muslimanskom selu—pa zato njegovi stanovnici ne obavljaju zajedničke molitve (te kada ih kadija prisili da podignu mesdžid)—dužan kazniti one koji i dalje ne obavljaju zajedničke molitve—odgovorio da postoji ranija sultanska zapovijest, begler-bezima cijelog carstva u vezi s neodgodivim i obaveznim podizanjem mesdžida po selima u kojima se nikako ne obavljaju zajedničke molitve. Za Ebu Suuda ta je zapovijest uvijek na snazi. Tako je Ebu Suud izdao nekoliko fetvi koje nalažu kažnjavanje osoba koje ne obavljaju dnevne molitve po mesdžidima. U jednoj od fetvi takve tematike Ebu Suud predlaže rješenje problema šta se ima činiti sa stanovništvom jednog sela ukoliko ono zapusti i/ili napusti obavljanje skupnih molitvi. Ebu Suud je smatrao da takvi ljudi moraju obnoviti očitovanje vjere i bračne ugovore. Nameće se zaključak da neobavljanje zajedničkih molitvi svrstava takve osobe među vjeroatpadnike (*mürtedd*, bos. *murtat*). Proglašavanje vejrootpadnicima osoba koje su zapustile vjerske dužnosti obavljanja zajedničkih molitvi pokazuje koliko su Osmanlije ozbiljno shvatali tu pojavu. Vjeroatpadništvo je u islamu moglo uzrokovati



smrtnu kaznu, bilo prilikom prvog utvrđenog stanja, bilo prvog utvrđenog ponavljanja navedenog djela.

U Tuzlanskom kraju i obližnjim kadi-lucima Zvorničkog snadžaka u drugoj polovini 16. vijeka bio je razvijen heterodokсни derviški hamzevijski red. Počeci hamzevijskog reda u Bosni sežu do prvih zavija, musafirhana i tekija, u periodu rane osmanske vlasti u tom dijelu Bosne. Riječ je o zaviji koju je neki šejh Hamza podigao u Orlovićima, zapravo na zemljištu koje danas pripada poznatoj Fati Orlović i njenoj porodici (u blizini današnjeg Bratunca). Šejh Hamza je umro između 1519. i 1533. godine. Šejh Hamza Bali koji je pogubljen u Istanbulu zbog heterodoksnih učenja najvjerojatnije je bio unuk šejha Hamze iz Orlovića.

Hamzevijski derviški red bio je intenzivno progonjen u cijelom Osmanskom carstvu, naročito od početka 60-tih, do početka 80-tih godina 16. vijeka. Dakle: od pogubljenja šejha Hamze Balija sve do

posljednjih izvorno potvrđenih progona osamdesetih godina 16. vijeka na području Gornje i Donje Tuzle. Hamzevijski tarikat, odnosno derviški red, posjedovao je paralelnu duhovnu i političku organizaciju. Ta je organizacija predstavljala duhovnu i političku opoziciju postojećem poretku u Osmanskoj državi. Zato je Osmanska država insistirala na proganjanju hamzevija. U sjevero-istočnoj Bosni hamzevije su imale pretežno upliv na seosko stanovništvo. Osmanski polihistor 'Atāī (u.1634.) piše da su još u njegovo vrijeme u Gornjoj i Donjoj Tuzli postojali tragovi hamzevijskog derviškog reda. Može se pretpostaviti da su osmanske vlasti nastojale da vjerski život muslimana u tuzlanskom kraju krene sve više u smjeru ortodoksije. Ta se ortodoksija oličavala u redovnom skupnom obavljanju namaza, a posebno džuma-namaza i prazničnih namaza. U dokumentu se kaže da su stanovnici Miričine ranije odlazili u neko drugo neimenovano selo da obavljaju skupne namaze. To potvrđuje da su do sredine 17. vijeka džuma-namaz džamije i/ili musalle-otvoreni prostori za namaz s karakterom džuma-namaz džamije–već bili rašireni u tuzlanskom kraju. Čak da hamzevije i nisu više predstavljale vjersko-politički problem u tuzlanskom kraju u vrijeme nastanka džamije u Miričini, zna se da je narodski lokalni islam u Bosni i Hercegovini toga doba bio pun sinkretističkih elemenata bogumilskog, hrišćanskog, staroslovenskog i drugog karaktera.

Selo Miričina i nahija Smoluća u kojoj se to selo nalazilo predstavljali su područja u kojima je došlo do islamizacije među Vlasima. U takvim seoskim sredinama islam je prihvaćen samo nominalno, sve dok se po njima nije raširila mreža islam-

skih ustanova od mekteba do mesdžida. Ipak, čini se da ni to nije bilo dovoljno, pa je prodor džuma-namaz džamija u seoske sredine bio neophodan. Taj je prodor istovremeno koristio i ulemi kao kolektivnom tijelu islamskih učenjaka te vjerskim ustanovama koje su oni kontrolisali. No, širenje mreža džuma-namaz džamija koristilo je i Osmanskoj državi kao političkom organizmu. Kao prvo, te su džamije služile kao najvažniji centri borbe protiv heterodoksnog islama, kao drugo, a što je potvrđeno u brojnim prvorazrednim izvorima i nedavno istaknuto u najpouzdanijoj sekundarnoj literaturi, mreža džuma-namaz džamija pružala je Osmanskoj državi najrasprostranjeniji, najefikasniji, najmanje upadan i najmanje agresivan aparat kontrole i nadzora nad vlastitim muslimanskim stanovništvom. Na primjer, preko imama džuma-namaz džamija najlakše je bilo utvrditi broj poreski opterećenih muslimanskih glava na terenu. Preko imama džuma-namaz džamija moguće je bilo kontrolisati i sankcionisati politički, društveno i moralno nepoćudne elemente (politička opozicija, alkoholičari, prostitutke i svodnici, itd).

Širenje mreža džuma-namaz džamija pomoglo je da se najjasnije, najjednostavnije povuku granice između gradskih naselja i sela. Uobičajena je tvrdnja u najpouzdanijoj sekundarnoj literaturi da su džuma-namaz džamije bile, uz postojanje muslimanskog džemata direktno vezanog uz džamiju kao takvu, i postojanje trga–jedan od tri konstitutivna elementa koji je određivao šta je grad, odnosno gradsko naselje u Osmanskoj državi. Da bi nešto postalo ili ostalo gradsko naselje, to je moralo posjedovati džuma-namaz

džamiju. To mišljenje modernih naučnika zasniiva se na slijeđenju pogleda hanefijske pravne škole. Posebno kasnijih hanefijskih pravnih sistematizacija opšteg karaktera. Najvažniji takav sistematski pregled bilo je djelo *Multaḳā al-abḥur* Ibrāhima al-Halabīja (u.1549). Taj pisac kaže da je Kur'an utvrdio obaveznost džuma-namaza, a da ga u tome slijede hadis i *iḏmā*-konsensus islamske zajednice. Onaj ko osporava obaveznost džuma-namaza je nevjernik (*kāfir*), a onaj ko uzastopce propusti tri džuma-namaza je vjerootpadnik. Isti pisac nalaže da se džuma-namaz mora obavljati u svim gradovima i gradskim naseljima u kojima su nastanjeni muslimani. Od te obaveze izuzeti su putnici, robovi, djeca, sakati i osobe s ostalim tjelesnim manama, kao i žene.

Međutim, dokument o džamiji u selu Miričina izričito kaže da se ta džamija ustanovljava u jednom selu, kao i da su stanovnici Miričine ranije uobičavali obavljati džuma-namaz i bajramske namaze u džamiji nekog drugog, udaljenog sela. Postavlja se pitanje na koji se način u Bosanskom ejaletu umnožila mreža seoskih džamija, te na koji je način i na osnovu čega to odobrala država i vjerski autoriteti?

Prva i manje vjerovatna mogućnost jeste da je država našla potrebu da Miričinu prevede u status kasabe. Taj status bi to naselje kasnije izgubilo i ponovo postalo selo. U Bosanskom ejaletu je bilo nekoliko takvih naselja. Takva su bila sela, pa kasabe, pa ponovo sela: Glasinac, Oborci kod Donjeg Vakufa, Trn kod Banjaluke, Skucani Vakuf, Knežina i dr. Međutim, to je manje vjerovatno jer se u dokumentu nigdje ne spominje novouspostavljena kasaba. Ali se u istom dokumentu izričito kaže da

se mesdžid u selu Miričina prevodi u status džuma-namaz džamije. U istom dokumentu se kaže da su stanovnici sela Miričina ranije obavljali zajedničke namaze u džamiji nekog drugog sela. Kasaba se nikako ne spominje. Zato je za širenje mreža džamija u seoskim sredinama u Tuzlanskom kraju kao podloga iskorištena u hanefijskom mezhebu omiljena metodologija opravdane pravne varke (*hīle-yi şer'iyye*). Polazište za tu pravnu varku nađeno je u razlici između hanefijskog mezheba, s jedne i ostalih sunitskih mezheba, s druge strane, u vezi sa pitanjem koliki je dopušteni broj džuma-namaz džamija u nekom gradu te gdje se završavaju granice grada. Dok ostali sunitski mezhebi smatraju da je svakom gradu dovoljna jedna džuma-namaz džamija, hanefijski mezheb smatra da broj džuma-namaz džamija u nekom gradu ne treba biti ograničen. Nadalje, dok svi ostali sunitski mezhebi smatraju da su granice nekog grada određene njegovim zidinama, hanefijski mezheb smatra da granice nekoga grada nisu zidine toga grada. Zato su mnoge seoske džamije, podignute uz puteve, karavan-saraje, itd., iako fizički izvan gradova, pravno smatrane dijelovima gradske sredine. Prema hanefijskom mezhebu, njihova izgradnja nije predstavljala ni povredu šerijata, ni povredu državnog prava, a ni povredu običajne prakse. To novo pravno tumačenje omogućilo je graditeljski uspon u cjelokupnom Osman-skom carstvu koji se može samo tako objasniti. Poznato je da je seosko muslimansko stanovništvo Osmanskog carstva doživjelo izvjestan rast u 16. vijeku. Izrazit i konstantan porast muslimanskog stanovništva u seoskim sredinama u 16. vijeku utvrđen je za tuzlanski kraj. Isto važi i za čitav

Bosanski ejalet. Ako nam je to na umu, onda je sasvim jednostavno razumjeti da su i država i stanovništvo podjednako imali veliku potrebu za bogomoljama. Jer, ukoliko se toliko narasli broj muslimana ostavi bez bogomolja u kojima se obavljaju najznačajnije islamske molitve samo zato što su nastanjeni po selima, to bi omogućavalo širenje heterodoksnih vjerskih učenja, ali bi i nanosilo štetu slici Osmanskog carstva kao islamske države. Bilo bi apsurdno da država vodi politiku koja bi uskraćivala tolikim muslimanima svaku mogućnost da redovno obavljaju najznačajnije skupne molitve. Zato u takvim akcijama Osmanske države ne treba gledati samo političku taktiku, nego ih treba sagledavati kao mjere države koja je ozbiljno shvatala svoj islamski karakter i dužnosti koje takav karakter nalaže onima kojima su islamska država i zajednica povjereni na brigu (sultan, njegovi vojno-administrativni službenici, ulema i dr.).

Na kraju, moguće je u vezi sa pretvaranjem Muharem-bašinog mesdžida u selu Miričina u džuma-namaz džamiju donijeti sljedeće zaključke:

U nauci i publicistici do sada je uvriježeno mišljenje da su samo za nemuslimanske bogomolje, prilikom gradnje ili obnove, bile potrebne sultanska i kadijska dozvola. Iz dokumenta o selu Miričini, kao i iz drugih izvora, zaključuje se da ni muslimani nisu mogli podizati svoje bogomolje bez sultanske i kadijske dozvole, te kadijskog nadzora. Zato proceduru uspostavljanja ili obnavljanja nemuslimanskih bogomolja nije moguće gledati kao diskriminacioni proces, nego kao dio ustaljene prakse u Osmanskom carstvu koja se odnosila na

vjerski život svih zajednica, uključujući i muslimane.

Dokument pokazuje da su džamije podizane i po selima, a ne samo po gradskim naseljima i mjestima na važnim putevima.

Društvena uloga janjičara u lokalnim sredinama u Bosanskom ejaletu porasla je visoko već do četrdesetih godina 17. vijeka. Isto se odnosi i na njihovu ekonomsku moć. Društveni i ekonomski uspon lokalnih janjičara u Bosanskom ejaletu omogućio je da oni postanu puni konzumenti, ali i stvaraoci visoke islamske kulture. Oni su bili ne samo vakifi, nego nerijetko, obrazovani i pobožni ljudi.

Podizanje seoskih džamija u nekim dijelovima Bosanskog ejaleta moglo bi se objasniti kao nastojanje države da još više učvrsti ortodoksiju i da islam lokalnog stanovništva uvede u ortodoksiju. Takve se akcije potpuno uklapaju u klasičnu osmansku vjersku politiku koju su formulisali Sulejman II Zakonodavac i šejh-ul-islam Ebu Suud.

Uspostavljanje džuma-namaz džamije u selu Miričina može se isto tako tumačiti kao dio politike suzbijanja uticaja heterodoksnog hamzevijskog derviškog reda, ali i heterodoksnog anitnomijskog sufizma uopšte. Ne treba zaboraviti da su veoma pouzdani osmanski pisci iz te epohe zabilježili da su ostaci hamzevijskog derviškog reda u tuzlanskom kraju skriveno djelovali još tridesetih godina 17. vijeka.

Stalan i značajan porast muslimanskog stanovništva u Bosanskom ejaletu u 16. vijeku može se uzeti i kao jedan od faktora proširenja mreže džuma-namaz džamija na seosku sredinu.

Opravdanje za odobravanje širenja mreže džuma-namaz džamija u seoskim sredinama nađeno je u primjeni pravne metodologije opravdane šerijatske kazuističke varke. To pokazuje da teorija i kazuistika šerijatskog prava i u Osmanskom carstvu i u Bosanskom ejaletu u 16. i 17. vijeku nisu bile apstraktne djelatnosti bez ikakve društvene namjene i primjene, nego su u velikoj mjeri uticale na život države i posebno muslimanske zajednice te države – što se bez ikakve razlike odražavalo i u Bosanskom ejaletu kao dijelu Osmanske države.

Dokument o pretvaranju mesdžida u selu Miričina u džuma-namaz džamiju nije jedini dokument iz najstarijeg Tuzlanskog sidžila koji baca novo svjetlo na prošlost gračaničkog kraja. U Tuzlanskom sidžilu postoji više dokumenata koji govore o političkoj, ekonomskoj, društvenoj i kulturnoj prošlosti gračaničkog kraja. O tim drugim dokumentima i o tim drugim pitanjima iz prošlosti Gračaničkog kraja biće više riječi u radovima koje tek namjeravam objaviti. Ovaj prilog je samo prvi u nizu sličnih koji će uslijediti u narednim brojevima ovoga časopisa.

