



Rešid Hafizović

Ideja religije Ljubavi u poeziji Hafiza Širazija

UDK 821.222.1.09 Shirazi

Sažetak

U sveukupnoj povijesti muslimanskog mišljenja klasična perzijska poezija bila je ta koja je već od ranijih vremena položila temelje onoj duhovnoj pojavi u mislećoj tradiciji islama danas znanom kao "religija ljubavi". Motrena u svjetlu duhovnih činjenica uzetih iz sveobuhvatnog sadržaja primarnih vrela islama: Kur'ana i hadīsa, "religija ljubavi" jednostavno se nadaje kao istinska vjera u pogledu Božijem od predvječnosti do postvječnosti, posebice u kazivanjima o činu Božijeg stvaranja svijeta i krunskog Božijeg stvorenja u njemu – čovjeka.

U dvanaestom i trinaestom stoljeću javljaju se glasonoše "religije ljubavi" u muslimanskome mišljenju, kao što su Nizāmi iz Ganja (umro 598/1202), 'Attār iz Nishapura (umro 1221 ili 1229), Muhyiddīn ibn 'Arabī (umro 1240), 'Umar ibn Fārid (umro 1235), koji su na temeljima "religije ljubav" podizali duhovni hram, a njegovoj gradnji će u tom razdoblju ponajviše doprinijeti Jalāl al-Dīn Rūmī (umro 1273), Sā'dī (umro oko 1283) i Hāfiz Širazi (1389).

Hāfiz iz Shirāza ubraja se među najveće i, vjerovatno, posljednje promicatelje ovog duhovnog fenomena unutar perzijske književnosti. U svojoj teoriji o religiji Ljubavi on, između ostalog, naučava da i ljudska bića i duhovi crpe svoju snagu uzdržavanja iz Ljubavi koja, kao Atribut Božiji, iz praiskona potiče Imena Božija da nepretrgnuto prelaze iz stanja zamišljenih odnosa (*nusub dhihniya*) u stanje egzistencijalnog ozbiljenja (*in actu*).

Ključne riječi: religija Ljubavi, Hafiz Širazi, sufijska poezija, perzijska poezija

U sveukupnoj povijesti muslimanskog mišljenja klasična perzijska poezija bila je ta koja je već od ranijih vremena položila temelje onoj duhovnoj pojavi u mislećoj tradiciji islama danas znanoj kao “religija ljubavi” (*dīn al-‘ishq, madhab al-‘ishq*). Motrena u svjetlu duhovnih činjenica uzetih iz sveobuhvatnog sadržaja primarnih vrela islama: Kur’ana i hadisa, “religija ljubavi” jednostavno se nadaje kao istinska vjera u pogledu Božijem od predvječnosti do postvječnosti, posebice u kazivanjima o činu Božijeg stvaranja svijeta i krunskog Božijeg stvorenja u njemu – čovjeka. Bez nje kao takve gotovo da uopće nije moguće podizati ono što se naziva kulturnim identitetom jedne društvene zajednice. Kako god je Ljubav prevladavala u Božijem tvoračkom razvijanju “stranica” Prirode kao “prve objave” Božije, skupa s božanskim atributima Znanja i Milosti, ona je većma dominirala i u Božijem oblikovanju Njegova krunskog stvorenja, čovjeka, koga je Bog oblikovao u dvije egzistencijalne inačice (*Sād*, 75), dotaknuvši ga sa “svoje Dvije Ruke”, smjestivši njegovo srce “među dva prsta Milostivoga”¹, to jest između božanske Ljubavi i Znanja, i učinivši ga jednom od krajnjih svrha vlastitog stvaranja, baš onih svrha u čijim ljudskim cjeloživotnim plodovima trebaju biti sukusirani najbolji učinci božanske Ljubavi i Znanja. Duboko svjestan te činjenice, na pitanje koji religijski *credo* slijedi, Abū Mansūr al-Hallāj je kazao: “Slijedim religiju moga Gospodara (*ana ‘alā madhabī rabbī*).” Riječ je o “religiji ljubavi” koju slijede *oni koje Allāh voli i koji Allāha vole* (*al-Mā’ida*, 54). Oni su *uzvanci Milostivoga* (*Maryam*, 85), koji ih zove *kur’anskoj trpezi* Ljubavi i Znanja razastrtoj u samim srcima sveudiljnog Postojanja. U toj činjenici počiva i temeljni razlog usljed kojeg je Sanā’ī iz Ghazne (umro 525/1131) ljubav istodobno učinio samim poučkom i

pojedinačne mističke teologije i osobnog religijskog *creda*.

*Zašto se raspituješ o mome credu i
tradiciji vjere?
Jasno je. Eros je moj credo. Ljubav je moj
kanon.*²

Božanska Ljubav, poput mujezina koji na molitvu zove, sve razbuđuje iz sna nepostojanja i tlo vlastita Bitka pod noge meće svakom stvorenju kako bi se uspravilo i u tom, jedino Gospoda dostojnom stavu, proslavljalo transcendentnu slavu (*adoratio amoris*) Onoga koji je i Izvorište i Utok Ljubavi.

Znajući da samo u Erosu počivaju sve transcendentne visine i uzvišenosti koje vode vječnosti i besmrtnosti, i koje otimaju Postojanje od smrtnog zagrljaja prolaznosti, i Rūmī (umro 1273) je pjevao na sličan način:

*U Erosu su transcendentne visine koje dižu
i razbuđuju nas muzikom besmrtnosti.
Poštedjeti se traganja za tim visinama
Ljubavi,
znači nikada ne zaigrati, nikada se ne
veseliti.*³

Među glasonoše “religije ljubavi” u muslimanskome mišljenju valjalo bi ubrojiti i Nizāmija iz Ganja (umro 598/1202). Bio je među prvim piscima inicijacijskog romana o Ljubavi unutar perzijske književnosti. U svojoj epskoj poemi *Khusraw i Shirin* razvio je ideju o Ljubavi koja je u sveukupnom postojanju sama *Anima Mundi*. Jasno je to Nizāmī mogao razabrati iz onog pravorijeka koji je došao po otkrovenju (*kashf*): *Bijah skrivena Riznica...*, jer je jasno da je sveudiljno Postojanje svakog trena i nikada dva puta ponovljeno suštinski dizajnirano Božijim Znanjem, Ljubavi i Milosti.⁴

Na tragu ovog glasonoše “religije ljubavi” u duhovnom univerzumu perzijske književnosti dosljedno i stameno je nadolazio i Attār iz Nishapura (umro 618/1221 ili 627/1229). Izgaranje i bol

¹ Muslim, *Qadar* 17; Tirmidhi, *Qadar* 7; Ibn Mājja, *Muqaddima* 13; Ahmad, *Musnad II* 168, 173; IV 182, 251, 302, 315.

² Sanā’ī, *Dīrwān*, uredio Muḍarris Radavi, p. 913.

³ Rūmī, *Kulliyat-i Shams*, uredio Furuzanfar, IV, p. 225, gazel 1992, stih 21067.

⁴ Kulliyāt-i Ḥakīm Nizāmī Ganjavī, p. 95 (12:2-4); p. 96 (12:23-25).



zbog Ljubavi jedino preobražavaju čovjekovu ilovačnu utvrdu u raskošnu dugu ademovskog mikrokozmosa, dugu kojom se duša diže iz kaljuže propadljivosti i odlazi najneposrednijoj Prisutnosti Božijoj. Ljubav izgrće iz ademovskog ilovačnog hrama sve što nije dostojno Gospoda, i taj isti hram čini mjestom *ušatorenja* zanavijek Ljubljenoga, a “metla” koja nesmiljeno izgrće sve nedostojno iz tog hrama sama je patnja i izgaranje (*dard*) koje Ljubav Božija izaziva u svakom srcu koje se predalo grnčarenju “dvaju prsta Milostivoga”. Među “dva prsta Milostivoga” može biti samo vjerničko srce koje, ispunjeno nektarom Božije Ljubavi, diže svoga posjednika ponad melekutskih bića od svjetlosti.

*Daruj mi mrvicu patnje,
o, Ti, koji ozdravljaš svaku bol,
jer bez patnje Tvoje ostaviši,
moja duša će umrijeti.
Hereticima nek' jeres dopadne,
a pravovjernima – neka im vjera zapadne;
Ali 'Attarovu srcu
samo mrvica patnje od Tebe nek' ostane.⁵*

Andalužanin Muhyiddin ibn 'Arabī (umro 638/1240) među prvima je opisao vaseljensko značenje “religije ljubavi”. Makar se može prilagoditi svakom tradicijskom pravorijeku i na bilo kojoj obratnici svete povijesti otvoriti svakom apostolu Ljubavi, “religija ljubavi” (*din al-hubb*), koja grli svaki aspekt Makrokozmosa kao *kur'anske knjige* “kozmičkim jezikom” ispisane na “stranicama” Prirode kao prve objave, svekoliko mnoštvo oblika Postojanja prevladava i vraća njegovu jedinstvenom nebeskom prototipu kroz predano vjerničko srce sastavljeno od dva luka: Ljubavi i Znanja ili Milosti i Vjere. Iako vjerničko srce može *postati primateljom svakog oblika*,⁶ pogled Božiji, koji zuri u svako srce živo, a ne u oblike i likove stvari i pojava,⁷ poništava mnoštvo oblika u svjetlosnoj niši srca i pretvara ga u mjesto susreta s čovjekom i u neotuđivi čador Jedinoga. Vjerničko srce Bog je stvorio za

sebe i čuva ga da ne oslijepi usljed čežnje za stvarima prolaznog svijeta.⁸

Egipćanin 'Umar ibn Fārid (umro 633/1235), poznat još i kao “Hāfiz Zapada”, u svojoj *Qasida khamriya* posvetio je najbolju duhovnu energiju razviđanju suštih tajanstava Ljubavi. Ništa ne otvara čovjekov duh prema bezdanim dubinama Ljubavi kao *vino nebeskoga trsa*, vino koje Ibn Fārid uzima kao metaforu za sami eliksir Ljubavi koji omamljuje čovjekovu dušu kako bi što postojanije podnijela sretanje sa bespremačnom Ljepotom Ljubljenoga.

*Pun mjesec njegov pehar,
a vino sunce mladačkom zagrljeno;
kada se to dvoje spoje,
mnoge se zvijezde roje.
U ovom svijetu nema života
za onog ko ovdje trijezno živi;
ko pijan u njemu ne umire,
mudrost pored njega promiče.
Neka nad sobom tuguje
onaj što život protrati,
nikada kapljicu il' mjericu
tog vina neka ne dobije.⁹*

Na temeljima “religije ljubavi”, koje su u dvanaestom i trinaestom stoljeću položili naprijed spomenuti sufijski pjesnici, sve do petnaestog stoljeća će se podizati njen duhovni hram, a njegovoj gradnji će u tom razdoblju ponajviše doprinositi Jalāl al-Dīn Rūmī, Sa'dī (umro oko 691) i Hāfiz. Mada religija Ljubavi (*madhab al-ishq*) u svojoj esenciji nosi pečat transcendentnosti i metapovijesne univerzalnosti, usljed svoje preklapljenosti s transcendentnom i sveobuhvatnom naravi aktualizirajućih Imena Božijih koja, među ostalim odlikama, zrače neiscrpnom silom božanske Ljubavi, Znanja, Milosti, Dobrote, Plemenitosti, Nježnosti..., ona na *kozmolškoj i svetopovijesnoj* razini ne nadilazi islam kao transcendentnu i metapovijesnu paradigmu one *religio perennis*, kao religije duha smirene u srcu legalitarne religije slova, u kojoj svoj sveto/povijesni legitimitet pokušavaju pronaći mnoge naknadno i ljudski

⁵ 'Attār, *Mantiq al-tayr*, edicija Gawharin, p. 14, stihovi 251-252.

⁶ Ibn 'Arabī, *Tarjumān al-ashwāq*, London, 1911, XI, 13.

⁷ “Bog ne motri vaše likove i vaša djela, već motri vaša srca.” (Muslim, *Birr* 32)

⁸ “Ljubav prema stvarima čini vas slijepim i gluhi.” (Abū Dāwūd, *Adab* 116; Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, V:194)

⁹ Homerin, *'Umar ibn Fārid: Sufi Verse, Saintly Life*, pp. 47, 51.

kanonizirane forme legalitarne religije, religije izvanjski otkrivena slova. Neki tumači “religije ljubavi” zamisao o tome da ona nadilazi svaku formu otkrivenne religije, uključujući i islam, pripisuju nekim njenim protagonistima, osobito Rūmiju.¹⁰ No, ni Rūmī niti Hāfiz, čak niko među odgovornim promicateljima “religije ljubavi” u sufijskoj književnosti takvo što ne bi tvrdio zbog dviju krunskih činjenica islama: prvo, zbog pečatnog Poslanika (a.s.), kao prvostvorenog od svakog stvorenja, koga je Bog poslao univerzumima i civilizacijama kao puninu svoje sveobuhvatne Milosti (*al-Anbiyā*, 107), i puninu svoje Ljubavi koju je uvjetovao ljubavlju i poslušnošću svekolikog stvorenja prema Njegovom pečatnom Poslaniku (*Āl Imrān*, 31; *al-Nisā*, 80). Drugo, oni takvo što ne bi tvrdili zbog Kur’ana, čija je metapovijesna slava sijala na pečatnom Poslaniku (a.s.), kao prvostvorenom od sveg stvorenja, *dok je duh Ademov još lelujaio između vode i ilovače*.¹¹ K tome još, pečatni Poslanik islama (a.s.) donio je sveobuhvatnu *kur’ansku objavu* koja nije bila samo punina *božanskoga logosa*, nego i konačni i najsavršeniji oblik Božijeg svetopovijesnog samoizražaja i samoiskoraka prema duhovno najzad dozreloj ljudskoj civilizaciji.

Prema tome, ako su apostoli “religije ljubavi” u sufijskoj književnosti, posebice Rūmī, prigovarali nečemu, onda su to mogli samo formalističkoj, kanonskoj religiji, koja se isključivo i samo drži izvanjskog slova Teksta i ne pokazuje nikakvo zanimanje za duh i neiscrpna semantička polja tog Teksta kao božanskog *Diskursa*. S puninom sveobuhvatnog *kur’anskog logosa* islam, na zasvođu svete povijesti, nije samo uveo ljudski rod u punoljetstvo, nego je donio i čistu duhovnu, intelektualnu formu vjere (*islām aqli*), čiji su glavni i zasvodni kamen Božija Ljubav, Znanje i Milost, kojima Bog svakog trenu dizajnira svoje stvaranje, a ne konformističku i imitatorsku formu vjere (*islām*

naqli, taqlīdī) koja lišava slovo Teksta unutarnjih univerzuma duha, a čovjeka kao krunsko stvorenje s razine deset raskošnih spoznajnih kapaciteta svodi na puku izvanjsku, animalnu, *ademoysku* ljubsturu i masku. To je, zapravo, ono čemu prigovaraju protagonisti “religije ljubavi” u sufijskoj književnosti.

Pored svih naprijed navedenih promicatelja “religije ljubavi”, Hāfiz iz Širāza ubraja se među najveće i, vjerovatno, posljednje promicatelje ovog duhovnog fenomena unutar perzijske književnosti. U svojoj teoriji o religiji Ljubavi on, između ostalog, naučava da i ljudska bića i duhovi crpe svoju snagu uzdržavanja iz Ljubavi¹² koja, kao Atribut Božiji, iz praiskona potiče Imena Božija da nepretrgnuto prelaze iz stanja zamišljenih odnosa (*nusub dhibniya*) u stanje egzistencijalnog ozbiljenja (*in actu*). Stoga su svi tragovi Božiji u cjelokupnom porijeklu stvaranja ukrašeni temeljnim odlikama Njegovih Imena, poput imena *al-Waddūd, al-Hakīm, al-Rahmān, al-Latif...*, jer tragovi Božiji u makrokozmosu izražavaju Božije *interpretiranje* vlastite nadosobne Biti, čiju nesagledivu cjelinu i apsolutnost tek u blijedim kozmičkim odrazima sklapaju aktualizirajuća Imena Božija kao pojedinačni aspekti te iste Biti. Koliko god ti pojedinačni aspekti božanske Biti na stanovit način izražavali “Lice Božije” (*al-Baqara*, 115), oni su ipak tek egzistencijalna koprena koja skriva Bit Božiju kao takvu, na čije nedosezivo tajanstvo upozorava sami Bog: *Allāh vas upozorava na Sebe...* (*Āl Imrān*, 28). Toga je Hāfiz iz Širāza potpuno svjestan, čak i dok svjetove u čovjeku, kozmosu, mikrokozmosu i makrokozmosu često uspoređuje s raskriljenom “makrokozmičkom knjigom” Kur’ana na čijim se “stranicama” univerzumi, “civilizacije” i svekolika Božija stvorenja pojavljuju kao “kur’anska poglavlja”, “*ajeti*” i “*barfovi*”.¹³ On, pritom, samo još traži od čitatelja da u svim rečenim tragovima Božijim

¹⁰ Leonard Lewisohn, *Hāfiz and the Religion of Love in Classical Persian Poetry*, London, 2010, pp. 81-82; usp. Jalāl al-Dīn Rūmī, *Kulliyāt-i Shams*, uredio Furuzanfar, V, p. 58, ghazal 2207, stih 23405; *Ibid.*, IV, pp. 150-151; 1869, stihovi 19706-8, 197013-14.

¹¹ “Bijah poslanik već tada dok je Adem još lelujaio između vode i ilovače, između duha i tijela.” (Muslim, *Īmān* 291; Tirmidhī, *Tafsīr* 53, 7; *Manāqib* 1; Ahmad, *Musnad*, IV 66, V 59, 397)

¹² *Drwān-i Hāfiz*, ghazal 443:1 u prijevodu Roberta Blya i Leonarda Lewisohna u djelu pod naslovom: *The Angels Knocking on the Tavern Door*, 53, New York, 2009.

¹³ *Drwān-i Hāfiz*, ghazal 10:8.



prvenstveno treba primjećivati temeljna određenja, tvorački rukopis, ontološko dostojanstvo (*al-abkam*) Božijih Lijepih Imena koja svako stvorenje, kao mjesto vlastitog pojavljivanja (*mazābir tajalliya*), ukrašavaju božanskom Ljubavi, Milosti, Ljepotom, Dobrotom, Plemenitošću, Profinjenošću, Nježnošću, Blagošću... Stoga on i veli da onaj koji ne kuša "vino ljubavi", to jest onaj ko u Božijem stvaranju ne vidi suštinska određenja Njegovih Lijepih Imena, taj je "heretik i izdajnik *creda* Ljubavi" (*kafar-i 'ishq*). Razlog tako ozbiljne optužbe Hāfiz pronalazi u činjenici da je čovjek, kao krunsko Božije stvorenje, di-onik prvostvorenog "muhammedanskog naslijeđa" kojeg Kur'an naziva iskonskom, primordijalnom čovjekovom prirodom/vjeron (*fitrat Allāh*) koju je Bog u praiskonu, kao prvostvorenu prirodu/vjeru, pokazao univerzumima i civilizacijama pod vidom metapovijesne *ahmedovske* i svetopovijesne *muhamedanske* prirode/vjere, koja će kao takva ostati nepromijenjena sve do kraja ovog kozmičkog dana (*al-Rūm*, 30). Takva prvostvorena priroda/vjera, kao duhovno-moralni i egzistencijalni sediment kojim Bog *in potentia* dizajnira ljudsku civilizaciju i svakog pojedinca u njoj, sukus je temeljnih odlika atributa božanske Ljepote, Ljubavi, Milosti, Znanja, Istinitosti i Dobrote (*makārim al-akblāq*) kojima se treba zaodjenuti temeljna narav svakog pojedinog čovjeka kao potencijalnog "halife Božijeg na Zemlji"¹⁴. Načelni predujam takvoj vrsti narastanja pojedinačne ljudske prirode dao je pečatni Poslanik islama (a.s.) u svom čuvenom zazivu: *Bože, moje stvaranje si učinio lijepim. Učini lijepom i moju ćud!*¹⁵

Ljepota ćudi podiže se na univerzalnim odlikama Lijepih Božijih Imena, a ne na njihovim pojedinačnim aspektima, jer ovi potonji ne mogu uvesti narastajuću ljudsku ćud u stanje *ihšana*, stanje koje je sukus i realizirana punina Božije Ljepote, Dobrote, Ljubavi, Milosti, Znanja, Plemenitosti, Pravde..., a stanje *ihšana* u

islamskoj vjerujućoj i mislećoj tradiciji jeste stanje egzistencijalne preklapljenosti načina mišljenja (*modus intelligendi*) i načina bivanja (*modus essendi*). Bez ovako dosegnutog stanja *ihšana*, ljudska ćud lišena je istinskog "Lica Božijega" koje je samo i isključivo *na strani onih koji su ušli u stanje ihšana* (*al-Ankabūt*, 69). Ondje gdje izmiče cjelina "Lica Božijeg", ondje je prevlast "idola", kraljevstvo pričina, lažni osjećaj postojanja, tjeskoba nesavršenstva koja zatamnjuje sliku makrokozmosa kao istinskog hrama ili *svekozmičke mejhane* sazidane na sveobuhvatnoj cjelovitosti Lijepih Božijih Imena, u kojoj vjerni Ljubavi (*fedeli d'Amore*) svojom dušom, duhovnim srcem, stvaralačkom imaginacijom i *intellectusom contemplativusom* "ispijaju" sami "talog" vina Ljubavi, to jest spoznajno kušaju same jezgre stvari i pojava, jezgre ili suštine na kojima se odsijava svjetlost "Lica Božijeg" koja ondje dopire po radiusima aktualizirajućih ili teofanizirajućih Imena Božijih. Ta svjetlost ih sjeća na "vino saveza" (*sharāb-i alast*), na preegzistentnu prisegu koju su dali Gospodaru svjetova, a to je ujedno i sjećanje na "Lice Božije", sjećanje koje je čin najuzvišenije poslušnosti u islamu kao "religiji ljubavi" (*al-Ankabūt*, 45).¹⁶ To ispijanje ih ne uvodi u pijanstvo, jer spoznaja, kao "vino" nebeskog trsa, ne opija, nego trijezni (*Muhammad*, 15), uvodi u stanje udivljenja i samousredotočenja iz čijeg vidnog polja izmiče sve osim "Lica Božijeg" koje jedino jest.

*Blagoslovljen li je čovjek koji, poput Hāfiza, kuša u srcu svome vino starije od Adema.*¹⁷

A vino starije od Adema jest *logos* Božijeg Sveznanja i Ljubavi, *kur'anski logos*, čiji *revelatio* hrani svaki sveto/povijesni čas, a čiji *interpretatio* nasićuje svaku pojedinu dušu u makrokozmosu. Izložen stalnom *ijtihadu* (*aggiornamentu*), interpretativnom "ispijanju" semantičkog taloga tog "vina" trsa nebeskog, taj *logos* svaku vremensku distinkciju prevodi u *trenutak sadašnjosti*, a svakog Ademova potomka na

¹⁴ "Bog je izvorište Ljepote, i On voli Ljepotu", kazivao je pečatni Poslanik islama (a.s.), Muslim, *Īmān* 147; Ibn Mājja, *Du'ā* 10.

¹⁵ Ahmad, *Musnad*, I, 403.

¹⁶ *Dīwān-i Hāfiz, għazal* 11:2; usp. Leonard Lewisohn, *Beyond Faith and Infidelity*, pogl. 8.

¹⁷ *Dīwān-i Hāfiz, għazal* 144:5. Usp. kur'anski ajet: *I pouči On Adema imenima svih stvari...* (*al-Baqara*, 31)

Zemlji, koji ga osluškuje, pretače u *dijete tog trenutka (ibn al-waqt)*.¹⁸ Dosegnuvši u duhu/srcu zenitni sjaj *kur'anskog logosa*, svako *dijete sadašnjeg trena* navlastito proživljenom vjerom sva proljeća, ljeta i jeseni života provedenog unutar kozmičkog vremena, obzornog i tmastog, uvodi u zenitnu sadašnjost tog *logosa* i prima predokus uskrsnuća na život vječni ovdje i sada, ne iščekujući ga više u nadolazećoj budućnosti *berzahskog* života. Spoznaja koja nas uvodi u samo srce *kur'anskog logosa* već unutar ovdašnjeg, kozmičkog vremena u naše organe duhovne, neposredne i transcendentne spoznaje unosi *osmijeh* neprolazna, besmrtna života. Ona nas već, kao takva, polagano otvara za proces uskrsavanja na više stupnjeve znanja ovdje i sada. Upravo je to htio kazati i Rūmī u svome djelu *Fīhi mā fīhi*¹⁹, jer istinski *fedeli d'Amore* baš tako doživljavaju brojivo, kvantitativno kozmičko vrijeme (*zamān kathif*) i prevode ga u vlastitom spoznajnom činu u nebrojivo, kvalitativno vrijeme (*zamān latif*) svijeta vlastite duše. Isto to i na isti način razumio je Hāfiz, prigovarajući asketskoj ispraznosti neprestance pomjerajućeg obećanja blaženog časa.

*Kada je Raj moja gotovina u ruci sadašnjosti,
zašto bih je pretvarao u veresiju
kraljevstva puritanske sutrašnjosti?*²⁰

Vrlo slično Rūmiju i Hāfizu pjevao je jedan drugi veliki poklonik “religije ljubavi” – Sā’dī u sljedećim stihovima:

*Vječna mladost sa svojom blistavom
srećom i blaženstvom
pripada onome ko je tik do Tebe; on
nikada nije imao svoj dan;
on ne poznaje starosnu dob: na najvišem
nebu njegov je stan.*²¹

Svjetlo spoznaje uzeto s “kur’anske trpeze” božanskoga *logosa* tvrdu ilovaču Adema svete povijesti prevodi u nebesku domaju “Muhammeda našeg bića”, čije univerzalno građanstvo (*ummiy*)

zemaljskih i nebeskih gradova Bog nudi *in potentia* svakoj razbuđenoj duši. A razbuđena je svaka ona duša kojoj je peharnik kod “kur’anske trpeze” – pečatni Poslanik islama (a.s.) podario spoznaje koje su prikladne za tu dušu, darujući svakoj od njih punovažnu i duhovno punoljetnu, zenitnu spoznaju. S takvom spoznajom svaka razbuđena duša, kao kraljica mikrokozmosa, mora raditi dalje, mora je *interiorizirati* ili kroz nju provesti sve organe duhovne, neposredne i transcendentne spoznaje, jer vrlinom tako proživljene spoznaje ne preobražava se samo naša duša, duhovno srce, stvaralačka imaginacija i kontemplativni um u nama, nego se i svi svetopovijesni događaji, kazivanja, likovi i simboličke povijesti pretaču u neposredno i živo iskustvo, živi *metapovijesni događaj* duše unutar onog neposrednog i neprolaznog *Sada*. Štaviše, svi oni postaju neodvojivi dio “povijesti te duše”, žive činjenice srca, stvarni događaji stvaralačke imaginacije, čisto svjetlo mudrosti kontemplativnog uma, kao “interpretativnog vjerovjesnika” u nama, svjetlo koje sija poput zenitnog sunca u svijetu najzad probuđene duše, nad “nebeskom zemljom” stvaralačke imaginacije (*al-khiyāl*) kojom zenitno znanje teče poput rijeka “mlijeka”, “meda” i “vina” iz kojih zahvaćaju duše “vjernih Ljubavi”, zaodjenute u profinjenu “halju” suptilnog tijela (*jism mithālī*), “halju” satkanu od Spoznaje i Vjere, od Milosti i Ljubavi, od svjetlosne duge Meleka Objave i Spoznaje. Eto, to je ono samo *état d’âme* (stanje duše) koje svaka duša živa haje (*Qāf*, 16) i o kojem Rūmī mudro zbori:

*Stotine tisuća tajanstava ti kazuješ u
prisustvu oblika
na način na koji prijatelj kazuje u
prisutnosti Prijatelja.*²²

Jezik religije Ljubavi u sufijskoj književnosti, općenito, i u Hāfizovu pjevanju, napose, osebujan je koliko i sam duhovni fenomen kojeg izriče i opisuje. Korijen

¹⁸ Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī, La Quete de l'Absolu*, prevela Eva de Vitray Meyerovich, Éditions du Rocher, Paris, 1990, I:133; Ibid., III:1433; usp. *Kitāb fīhi mā fīhi (The Discourses of Rumi)*, preveo R. Nicholson, 116).

¹⁹ Jalāl al-Dīn Rūmī, *Kitāb fīhi mā fīhi*, 116. stranica Nicholsonova prijevoda.

²⁰ *Dīwān-i Hāfiz*, izdanje Anjāwī-Shirāzi, p. 205.

²¹ *Kulliyāt-i Sā'dī*, p. 443.

²² Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī*, IV, 3262.



tom jeziku neporecivo počiva u sadržinskom humusu kur'anskih *ajeta* i poslaničkih pravorijeka. Polazeći od doslovnog izričaja (*lafzi*) i većma se usmjeravajući prema unutarnjem značenju i istini Teksta (*ma'navi*), jezik "religije ljubavi" kod Hāfiza koristi sve tri metodološka postupka neophodna za hermeneutičko dospijevanje u samu jezgru Teksta. Hāfizov jezik religije Ljubavi istovremeno je literalistički (*tafsiri*), simbolički (*ta'birī*) i vizionarski (*ta'wīlī*). No, ono što daje nepotrošivu supstancu sadržinskom sedimentu Hāfizova jezika jest narav dva *liturgijska jezika* religijske svijesti islama: arapski i perzijski, koji su, nasićeni puninskim i sveobuhvatnim logosom Kur'ana,²³ stoljećima oblikovali vjerujuću i misleću tradiciju muslimana.

Kao i mnogi muslimanski mislioci, književnici i pjesnici prije i poslije njega, i Hāfiz je svoje početno obrazovanje započeo s onim što je bio manir srednjovjekovnih islamskih društava, a to je memoriranje kur'anskog sadržaja prije bilo kakvog pripuštanja formalnom obrazovanju u određenim poljima razuđene muslimanske učenosti, jer se doslovne i fundamentalne istine vjere moraju spoznati prije svih drugih. Ovakav poredak stvari posebice je bio neizbježan kada je riječ o susretu s Hāfizovom poezijom koja je i sama, poput Rūmijeve *Mesnevi*e, nakrcana kur'anskim *ajetima* i pravorijecima pečatnog Poslanika islama (a.s.), doduše *interioriziranim* kroz Hāfizov i Rūmijev kontemplativni duh i interpretativno ulaštenim sjajilom njihova ingenioznog *poiesisa*. Ulazak u duhovne univerzume Hāfizove poezije istodobno podrazumijeva i ulaženje u duhovne univerzume kur'anskoga Teksta, jer Hāfiz u svome pjevanju nije bio samo nadahnut tim Tekstom, nego je kur'anski sadržaj smirio u vlastitom srcu, kao *hāfiz al-Qur'ān*, u istom onom hidrovskom vrelu iz kojeg se dizalo i Hāfizove kapacitete neposredne spoznaje obuzimalo nadahnuće iz

svjetova Nevidljivoga i Tajanstvenoga.²⁴ Iz brojnih njegovih stihova vidljivo je da je Hāfiz godinama bdio zadnju trećinu noći, sve do zore, recitirajući Kur'an i ulazeći u kontemplativne sadržaje onih disciplina koje su mu priskrblyivale znanja iz ezoterijske hermeneutike Kur'ana, iščitavajući prozna i poetska djela najjegovanijih sufijskih autora.

Mada nije zvanično pripadao nijednom sufijskom redu, svaki stih Hāfizovog *Dirwāna* nosi poneki simbolizam sufijske književnosti i polivalentno značenje jednog eminentno simboličkog jezika, nudeći svakom čitatelju ono značenje koje odgovara njegovu unutarnjem duhovnom raspoloženju, i za kojim sam njegov duhovni profil kao takav traga. Semantička slojevitost i simbolička bremenitost njegovih stihova u sebi sususira i nosi cijele ekspozee raznovrsnih disciplina od kojih je sastavljen sveukupni sadržinski organon muslimanske misleće tradicije. Evo samo jednog dvostiha iz njegova *Dirwāna* iz kojega se to gotovo na zoran način vidi:

*Sinoć vidjeh anđele kako na vrata
mejhane kucaju,²⁵
mijese Ademoovu ilovaču i u pehar je
pretvaraju.*

Ovakvo i slično inspirirano pjevanje navelo je jednog od najranijih Hāfizovih tumača Jalāl al-Dīna al-Davānija da Hāfiza oslovi "jezikom trenutka" (*lisān al-waqt*), ali onog "trenutka" u kojem se kozmičko tmasto vrijeme (*zamān kathīf*) izgubi u suptilnom, vertikalnom vremenu duše (*zamān latīf*), a kozmički horizontalni prostor (*makān kathīf*) ustukne i iščezne pred vertikalnom "prisutnošću" (*hadra*) svijeta višega reda. Usljed takve inspiracije, pjesnikova duša u prevlasti je vizionarskog (*ta'wīlī*) stanja svijesti u kojem stvaralačka imaginacije razvija metafizički znak i *imaginalni* simbol (*mathal mithālī*) u konkretan svjetlosni lik uokviren u "halju" imaginalnog, suptilnog

²³ Louis Massignon, *Essai sur les origines lexique technique de la mystique musulmane*, pp. 34-36; Paul Nywia, *Exegèse coranique*, p. 22.

²⁴ Waley, "Contemplative Disciplines in Early Persian Sufism", pp. 497-548.

²⁵ Ovaj stih iz Hāfizova *Dirwāna* poslužio je i kao naslov knjizi *The Angeles Knocking on the Tavern Door*, New York, 2009, u kojoj su Robert Bly i Leonard Lewisohn preveli trideset Hāfizovih poema, a jedna od njih na str. 39 nosi upravo ovakav naslov.

tijela, tijela uskrснуća (*jism mithālī, latīfī*). U tom bljesku “događene neprolaznosti” (*mashād*) nije nimalo čudno da je pjesnikova stvaralačka imaginacija, kao organ nadosjetilne spoznaje, “opazila” anđele koji kucaju na vrata *makrokozmičke mejhane* i čine sve ono što već bijahu činili.

Koliko god se pojedinačne slike gornjeg dvostihla pojavljuju kao nešto doslovno i u svakidašnje značenje zatvoreno, ovdje ipak treba primijetiti da je Hāfizovo redanje slika u gornjem dvostihu *egzegetsko*, a put do egzegetskog značenja svaki tragalac mora pronaći saobrazno vlastitoj unutarnjoj potrebi i moći razumijevanja. Hāfiz bi kazao da iz tog značenja svaki tragalac mora “piti” svoje “vino”/spoznaju, čiji će se ukus, slatkoća ili gorčina mijenjati i primjeravati svakom novom duhovnom stanju u koje uplovi tragalac na svome ustrajnom interpretativnom mi’radžu.

Prema tome, zato što je Hāfizovo pjevanje *egzegetski*, a ne *literalistički* stilizirano, ono mora biti egzegetski i tumačeno. Budući da je *egzegeza* (*exegesis*) pojam koji istodobno podrazumijeva dvostruko kretanje, *izlazak-ulazak* (*egzodus-eisodus*), to jest *izlazak* iz jednog jezičkog univerzuma i *ulazak* u drugi, izlazak iz svijeta doslovnih značenja i ulazak u svjetove alegorija, metafora, simbola i metafizičkih znakova, onda to znači da je egzegeza *šetnja između svjetova i značenja*, prolaženje čitateljeva duha kroz cijelu hijerarhiju Hāfizova jezičkog bitka, od jezika svakidašnjih ljudi, preko svetoga jezika, do metajezika; od svijeta ljudskog (*al-mulk*), preko svijeta simboličkog ili imaginalnog (*al-malakūt*), do svjetova moćnih inteligencija (*al-jabarūt*) i najneposrednijih vizionarskih iskušavanja i hijerofanijskih proplamsaja iskonske Ljepote, Ljubavi, Milosti, Dobrote, Nježnosti, Plemenitosti... što ih roji tajanstvo “Lica Božijega” skriveno iza sedamdeset tisuća zastora od svjetla²⁶ i osjenčenih svjetlosnih nijansi (*al-lāhūt*). Samo takvim

čitanjem Hāfizove poezije čitateljeva duša moći će osluhnuti šapat Hāfizove duše i s njom skupa hodočastiti zvjezdanim stazama koje vode od zamalo ništavnog embrija *makrokozmičke mejhane* i tek zamiješene ademovske ilovače rukama anđela koji “kucaju na vrata te mejhane”, do čistoga uma, prvostvorenog uma, prvotkrivenog uma, slavom sveobuhvatnog, *kur’anskog poslanstva* ovjenčanog uma, do uma “Muhammeda našeg bića” kao dragocjenog pehara u koji su anđeoske ruke izvajale ademovsku ilovaču i postavile ga na neiscrpnu “kur’ansku trpezu”²⁷ koju je Allāh razastro u jezgrama i srcima svekolikog Postojanja.

Stoga, pristupimo li egzegetskom čitanju gornjeg Hāfizovog dvostihla i razbijemo li ga na pojedinačne slike koje on ondje reda jednu za drugom, navlastito sudjelujući u tom činu vizionarskom sviješću svoje duše, gotovo samo u jednom pogledu vidjet ćemo gradaciju Božijeg Bitka u njegovu uvijek novom i nikada dva puta ponovljenom samootkrivanju.²⁸ Niz pojedinačnih slika gornjeg dvostihla započinje sa noću koju Hāfiz ondje spominje, a ona nije drugo doli “Skrivena Riznica”, nedosezljivo tajanstvo “Lica Božijeg” koje kvrcna nepresušnom rijekom teofanija aktualizirajućih Božijih Imena; anđeli koji kucaju na vrata *makrokozmičke mejhane* simboliziraju samu ontogenezu kraljevstava svjetlosnih civilizacija (*al-jabarūt* i *al-malakūt*); *makrokozmička mejhana* je makrokozmički okvir zacrtan aktualizirajućim Imenima Božijim koja su dosegula svaki topos (*mazhar*) vlastitoga pokazivanja, samo ne još krunsko Božije stvorenje – čovjeka čiju ilovaču anđeli tek mijese, kako reče Hāfiz, a čiji duh Bog, po svjedočenju samog Ibn ‘Arabija, stavlja kao laštilo na *neuglačano ogledalo* makrokozmosa; najzad završna slika, ademovska ilovača pretvorena u pehar, što čovjekova putena pojava nedvojbeno očituje, ali još više čovjekovo srce u njoj koje Bog drži za sebe, stalno u



²⁶ Muslim, *Īmān* 293, Ibn Mājjā, *Muqaddima* 13.

²⁷ “Kur’an je, zacijelo, Gozba Allāhova na Zemlji. Sa te Gozbe neka svak uzme spoznaju za sebe”, uobičavao je kazivati pečatni Poslanik islama (a.s.), Dārimī, Sunan, *Fadā’il al-qur’ān* 1, II, 422.

²⁸ Abū Talīb al-Makki, *Qūt al-qulūb*, I, 266.9.



njega unosi novo duhovno raspoloženje (*al-Anfāl*, 24), neprestance *grnčari* nad njim sa “svoja Dva Prsta”²⁹ i u njemu jasno razviđa svu puninu ili ispraznost čovjekovih zemaljskih godina.³⁰

Svaki punovažan egzegetski čin nad Hāfizovom divanskom poezijom mora biti usredotočen na višestruko iščitavanje pojedinačnih riječi i šifriranih simbola iza kojih stoje duhovni univerzumi i zbilje svjetova koji su u prevlasti onih *res cogitans* (*al-mujarradāt*) čija prisutnost naviješta krajnju blizinu izvora Bitka. To će biti najbolji odgovor čitatelja Hāfizovih stihova na jednu moćnu hermeneutiku koju je on i sam ugradio u svaku pojedinu riječ i u cjeloviti sadržinski organon svoga pjevanja. I sama vođena *načelom egzegetskog*, Hāfizova hermeneutika, čvrsto naslonjena na raskošnu tradiciju perzijske, a pogrdjedge, i arapske poezije, kao i na nepotrošiv sediment kur’anskih stavaka i poslaničkih pravorijeka, u isti mah čitatelju otkriva određena značenja hijerarhijski gradiranog samootkrivajućeg božanskog Bitka u slici “jasnog dana”, a zatim istim tim značenjima skriva neka druga pred čitateljevim pozornim duhom, nudeći tek sliku “tmurnog dana”, čijim bi eventualnim “svanućem” ta skrivena značenja mogla navijestiti barem blijede tragove istinske božanske Ljepote, koja u svome teofaniziranju istodobno razmahuje *prozirnim* i *zatamnjenim* velovima slojevitoga Postojanja. Valjda je to razlog zbog kojeg oni koji teže duhovnom značenju Teksta božansku Ljepotu oslovljavaju “zastorom dvaju svjetova”. A Ljepota kao jedna od glavnih *dramatis personae* Hāfizove poezije, i sama je razlog sveg udivljenja koje izaziva ljubav i spoznaju svakog pozornog čitatelja, ljubav u kojoj sagara čitateljevo srce i spoznaju u kojoj se kali čitateljev duh. I sami Bog, koji je izvoriste Ljepote, kako reče pečatni Poslanik islama (a.s.),³¹ dok otkriva svoju Ljepotu svjetovima, čini to silinom vlastite Ljubavi, Milosti i Mudrosti, i stalo mu je

da u poretku svog svekolikog stvorenja vidi primateljke te Ljepote i njegovane tragove koje njegova Ljepota ostavlja na one koji umiju gledati. Zato je na kraju svete povijesti poslao svog pečatnog Glasonošu (a.s.) kao znak svoje sveopće Milosti, kao puninu vlastite Mudrosti, ali i kao puninu Ljepote i Plemenitosti kojima je na paradigmatičan način ukrašio čud pečatnog Poslanika islama (a.s.). Ovo je bio sasvim dostatan razlog Ruzbehān Baqli Shirāziju da razvije prefinjenu sufijisku hermeneutiku o čovjeku kao teofaniji božanske Ljepote i o pečatnom Poslaniku islama (a.s.) kao “glasonoši božanske Ljepote i Ljubavi”³². Istovjetno razmišljanje gotovo na zoran način vidljivo je i u Hāfizovoj poeziji.

Dok se pozorni čitatelj Hāfizovih stihova usredsređuje da raspozna koja značenja su “lice” božanske Ljepote, a koja su njen zastor i veo koji je skriva od nedostojna pogleda, iz božanske perspektive gledano, svi naprijed rečeni simbolizmi sasvim su obrnuti i svi sa sobom nose pojedinačne aspekte “Lica” sušte božanske Ljepote, Ljubavi, Milosti i Znanja. Za božanski Bitak, naime, ne postoji “dan” ni “noć”, praskozorje niti suton. Njegov “dan” je koliko naših tisuću godina (*al-Hajj*, 47), on je uvijek u zenitnoj tački, u jednom apsolutnom, kvalitativnom, nebrojivom i nepretrgnutom “sada”, za razliku od našeg “dana” ili “noći” koji su u prevlasti kozmičkog vremena koje je i brojivo, i horizontalno, i tmasto, uvjetovano neprestanom mijenom i protjecanjem. Ono što čistom božanskom Bitku omogućuje da sveobuhvatnom cjelovitošću vlastite naravi prevlada analitičnost, egzistencijalnu razmrvljenost i relativnost kozmičkog prostora i vremena jest sila njegove Ljubavi koju on otkriva kroz raznovrsne oblike samoobjavljenja i nepretrgnuto prenosi na svaki djelić stvorenoga postojanja kao takvog. Hāfiz iz Shirāza, podjednako kao i njegovi tumači, kao prvi i najtrezveniji čitatelji

²⁹ “Srce vjernikovo je među dva prsta Milostivoga.” Muslim, *Qadar* 17.

³⁰ “Allāh ne gleda u vaše llike, već zuri u vaša srca.” Muslim, *Birr* 32.

³¹ “Bog je lijep i voli Ljepotu.” Muslim, *Imān* 147.

³² Daryush Shayegan, *Henry Corbin, La topographie spirituelle de l’islam iranien*, Paris, 1990, 233-235.

njegove poezije, toga su posve svjesni, pa otuda nimalo ne čudi što je on u samu sadržinsku potku svoga pjevanja utkao onaj poznati poslanički pravorijek koji je došao po neposrednom nadahnuću (*kashf*): “Bijah Skriveno Blago i žuđah da budem spoznat. Stoga stvorih stvorenja kako bih mogao biti spoznavan.”³³ Na taj način Bog je uspostavio nepretrgnuti suodnos uzajamne ljubavi i čežnje sa svojim stvorenjima koja, svako na svoj

način, čeznu za suštinskom Ljepotom nedosezljiva “Lica Božijeg”. U univerzumima tzv. nerazumne prirode stvorenja sva stvorenja svoju ljubav pokazuju prema Bogu na način iskonske čežnje za Njim, kako bi se izrazio najistaknutiji muslimanski etičar ‘Abd al-Rahmān Miskawayh, jer iz samih esencija stvari i stvorenja, koje simboliziraju sama njihova “srca”, neprestance isijava sila svekozmičke žudnje stvorenja za Bogom.³⁴

³³ Ibn ‘Arabī, *al-Futūhāt al-makkiya*, II, al-Qāhira, 1911, 399.28.

³⁴ *Kullu shay’in yataharraku bi-sharqi ilayhi* – “Sve se giba vrlinom žudnje za Njim.” Tako se izražavao ‘Abd al-Rahmān al-Miskawayh.

Abstract

The Idea of the Religion of Love in the Poetry of Hafiz Shirazi

Rešid Hafizović

In the entire history of Muslim thought, from the earliest times, it was the classical Persian poetry that laid the foundation of the spiritual phenomenon in the thinking tradition of Islam which is today known as “the religion of love”. Observed in light of the spiritual facts from the comprehensive content of the primary sources of Islam: Qur’an and hadiths, “the religion of love” is presented as the true faith in God’s sight from the pre-eternity to post-eternity, in particular in the narratives about the act of God’s creation of the world and the crucial being in it – man.

In the 12th and 13th century, the heralds of “the religion of love” appeared in the Muslim thought, such as Nizāmi from Ganj (died in 598/1202), ‘Attār from Nishapur (died in 1221 or 1229), Muhyiddīn ibn ‘Arabī (died in 1240), ‘Umar ibn Fārid (died in 1235), who have built a spiritual

temple on the foundations of “the religion of love”, while the persons who have mostly contributed to its construction were Jalāl al-Dīn Rūmī (died in 1273), Sā’dī (died around 1283) and Hāfiz Širazi (1389).

Hāfiz from Shirāz belongs among the greatest and probably the last promoters of this spiritual phenomenon in Persian literature. In his theory of “the religion of love”, he maintains that, among others, humans and spirits draw their strength of existence from Love, which, as an attribute of God, from the primordial time, initiates God’s Names to move uninterruptedly from the state of imagined relations (*nusub dhihniya*) into the state of existential manifestation (*in actu*).

Keywords: the religion of love, Hafiz Shirazi, Sufi poetry, Persian poetry

