

Hoseinali Qobadi, Iman Zargaran
S perzijskog preveo: Sedad Dizdarević

Komparativa analiza religijskog iskustva kod Suhrawardija i Hafiza Širazija*

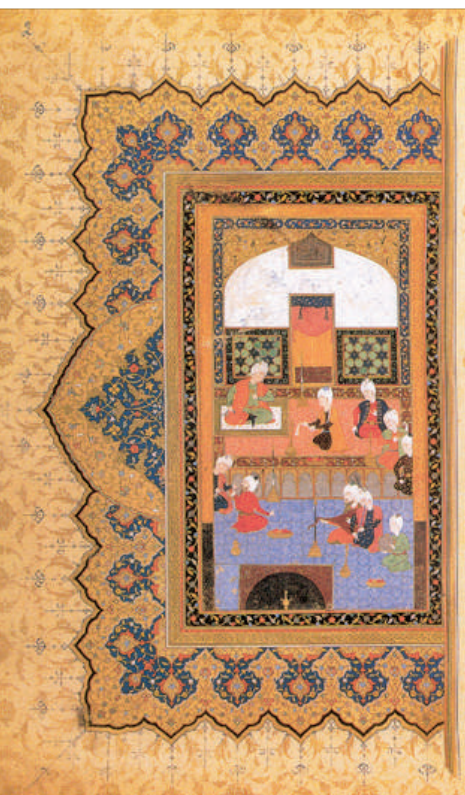
UDK 1:821.222.1]

Sažetak

Perzijska književnost, a posebno mistička, odnosno irfanska književnost, u velikoj mjeri izmiješana je sa Suhrawardijevim iluminističkim idejama. Ta povezanost i međusobni utjecaj uglavnom su plod njegovih pisanih djela preko kojih je Suhrawardi svoje filozofske ideje prezentirao u formi književnosti i jezika simbola. Suhrawardi je svoja mistična iskustva nekada izražavao vrlo eksplicitno, ponekad je to činio u formi simboličnih priča, a nekada je, opet, različita mistična iskustva nastojao teorijski klasificirati i sistematizirati. Hafiz Širazi, kao pjesnik koji svojom poezijom baštini bogatu književnu tradiciju, u formi gazela veoma često prezentira vlastita mistična iskustva koja umnogome nalikuju na mistična iskustva o kojima govori Suhrawardi. Mistik ili onaj koji proživljava određeno religijsko iskustvo je taj koji u susretu sa svetim svojom sviješću oblikuje nešto što je po svojoj biti nepredstavljivo i neopisivo. Može se reći da su Suhrawardijeva djela umnogome utjecala na oblikovanje Hafizove svijesti i specifična religijska i mistična iskustva. Ponekad se sličnosti ovih iskustava odnose na specifičan prostor u kojem se dešavaju, kao što su to svijet ideja ili Suhrawardijeva *Hurqalya*, a ponekad ove sličnosti dolaze do izražaja u pogledu kakvoće spomenutih iskustava u formi vizuelnih, auditivnih i aromatičnih fenomena. Opisi vanje ovih iskustava u formi kratkotrajnog bljeska, ponoćnog sunca, susreta sa svetim mladićem ili djevojkom i svjetlosnim starcem predstavlja neke od primjera u kojima uočavamo sličnosti između Suhrawardija i Hafiza kada govore o religijskim i mističnim iskustvima.

Ključne riječi: Suhrawardi, Hafiz Širazi, religijsko iskustvo, mistično iskustvo, svijet ideja, *Hurqalya*

* Preuzeto iz naučnog časopisa *Pažubēš-e zebān wa adabijāt-e fārsi*, 1394. solarna godina, br. 36, str. 125-155.



Uvod*

Suhrawardijeve ideje i ishodišta iz kojih one proizlaze, poput specifičnih pojmova i iluminističkih pouka, umnogome su isprepletene s mističkim učenjima i sufijskom književnošću. “On ne samo da je iluministički filozof već je i iluministički mistik. Ishodišta njegovih ideja i učenja počivaju na Kur’anu i sufizmu a i njegova filozofija predstavlja neku vrstu intelektualne i duhovne razmjene ideja i mišljenja predašnjih generacija s učenjima Kur’ana i sufija. Suhrawardijevu filozofiju samo uvjetno možemo nazvati čistom filozofijom i filozofskim učenjem, mada ga svrstavaju u red istaknutih muslimanskih filozofa i njegova učenja smatraju značajnim doprinosom svjetskoj filozofskoj misli. On je filozof mistik, a njegova misao je prepuna mističkih i gnostičkih ideja” (Maleki, 2010: 163).

S druge strane, veliki broj istaknutih pisaca i mislilaca iz domena perzijskog jezika i kulture, direktno ili indirektno, bio je pod Suhrawardijevim utjecajem (Pourjavadi, 2001: 5). Iluministička filozofija (Hikmat al-ishraq) predstavlja sintezu nekoliko intelektualnih i filozofskih sistema. Prvi cilj Suhrawardijeve filozofije jeste da uspostavi most između drevne iranske mudrosti i grčke filozofije a potom iznosi stanovište da je filozof i mudrac samo ona osoba koja uspije uspostaviti konekciju između dijalektičke racionalističke filozofije i filozofije intuitivizma te istovremeno vlada dijalektikom i intuitivnim metodama spoznaje. Zbog toga u procesu konstituiranja i uobličavanja svoga iluminističkog sistema mišljenja Suhrawardi poseže za bogatim sufijskim naslijeđem ličnosti kao što su Dhul Nun al Misri, Abu al Sahl al Tustari, Bayazid Bistami i Abu al Hasan Kharaqani. Također, Hafiz Širazi u procesu stvaranja svojih djela obilato je koristio drevno iransko kulturno i duhovno naslijeđe, kao i naslijeđe i tradiciju islama. Mistik ili onaj koji proživljava određeno religijsko iskustvo je taj koji u susretu sa svetim svojom sviješću oblikuje nešto što je po svojoj biti nepredstavljivo i neopisivo. Može se reći da su Suhrawardijeva djela umnogome utjecala na oblikovanje Hafizove

svijesti i specifična religijska i mistična iskustva. Ponekad se sličnosti ovih iskustava odnose na specifičan prostor u kojem se dešavaju, kao što su to svijet ideja ili Suhrawardijeva *Hurqalya*, a ponekad ove sličnosti dolaze do izražaja u pogledu kakvoće spomenutih iskustava u formi vizuelnih, auditivnih i aromatičnih fenomena. Opisivanje ovih iskustava u formi kratkotrajnog blijeska, ponoćnog sunca, susreta sa svetim mladićem ili djevojkom i svjetlosnim starcem predstavlja neke od primjera u kojima uočavamo sličnosti između Suhrawardija i Hafiza kada govore o religijskim i mističnim iskustvima. U ovom radu korištena je deskriptivno-analitička metoda istraživanja.

Prethodna istraživanja i nužnost ovog istraživanja

Kada je riječ o intelektualnom i filozofskom mišljenju Hafiza Širazija i Šihabuddina Suhrawardija, može se reći da je o svakom od njih ponaosob napisano veoma mnogo knjiga. Kao primjer možemo navesti djelo Hashema Razija pod naslovom *Drevna iranska mudrost i mitraizam* (Hekmat-e khosrovani wa ayin-e mehr) u kojem on piše o drevnoj iranskoj misli i njenoj refleksiji i reinterpretaciji u djelima Šihabuddina Suhrawardija i njegovoj iluminističkoj filozofiji. S druge strane, Mir Jelaluddin Kazazi u knjizi *Samostan magova* (Deyr-e mogan) na sebi svojstven način i uz upotrebu karakterističnog jezičkog izraza tragao je za utjecajima i tragovima drevne iranske mudrosti u Hafizovim gazelima. Ebrahim Dinani u svojoj knjizi *Sveska razuma i znak ljubavi* (Daftar-e aql wa ayat-e eshq) analitički upoređuje Suhrawardijevo i Hafizovo mišljenje u vezi s razumom i ljubavi. Međutim, još uvijek nije načinjen cjelovit istraživački rad u kojem bi se predstavio odnos između ove dvojice velikana i iz kojeg bi nam postalo jasno do koje mjere je Hafiz zahvalan Suhrawardiju za svoj intelektualni i umjetnički genij. U tom smislu možemo spomenuti djelo pod naslovom *Svjatlost i ljubav* (Ashraq o erfān) Nasrollaha Pourjavadija, koji u nizu članaka razmatra Suhrawardijevu

* Kod transkripcije nekih riječi, a posebno imena autora, korištena je do sada u praksi ustaljena verzija te riječi, iako ne odgovara pravilima i nije ujednačena transkripcija.

Razlog tome je što su imena nekih autora u latiničnoj verziji na Zapadu poznati upravo u toj verziji.



iluminističku filozofiju. U članku pod naslovom *Starac boje cvijeta* (Pir-e golrang) razmatra sličnosti između Hafizovog lika starca i starca kojeg Suhrawardi susreće u svijetu ideja. Houshang Fati u djelu *Hafiz svjetlosti i šejh svjetlosti* (Hafez-e eshraq wa shaykh-e eshraq) također se bavi ovom temom, ali ne dolazi s novim činjenicama niti novim idejama. Stoga, slobodno možemo reći da se ovom temom do sada nije niko bavio nadneseno i konkretno.

Religijsko iskustvo i mistično iskustvo

Izraz religijsko iskustvo prvi put ulazi u naučni vokabular posredstvom Williama Jamesa preko njegove knjige *The Varieties of Religious Experience* (Vrste religijskog iskustva). Kasnije su ovaj izraz u većoj mjeri koristili španski mistici i protestantski reformatori. Jonathan Edwards, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher i Rudolf Otto također su u svojim djelima koristili ovu sintagmu. Edgar Sheffield Brightman u knjizi *Filozofija religije* (A Philosophy of Religion) kaže: "Religijsko iskustvo ne predstavlja posebnu vrstu ili kvalitet jedinstvenog iskustva, već jedinstven metod za razumijevanje iskustva" (Muhammad Legenhausen, 2010: 7).

Kada govorimo o iskustvu u kontekstu religije, jasno je da pod tim podrazumijevamo jedno sasvim neuobičajeno ljudsko iskustvo, koje se na neki način povezuje sa svijetom transcendentnog. Ako govorimo o iskustvu Boga ili teofanije ili bilo kakvom iskustvu u kojem je riječ o Bogu ili božanstvu kao krajnjem cilju, u tom slučaju govorimo o religijskom iskustvu. (Peterson, 1997: 37).

Mostafa Malekian u predgovoru Kakaiyeve knjige *Jednoća postojanja* (Wahdat al Wujud) neka od religijskih iskustava opisuje i predstavlja na slijedeći način:

"Mistično iskustvo posjeduje slijedeće karakteristike:

- a) To je spoznaja^{*} posredstvom i tokom koje ostvarujemo znanje o stvarnom svijetu ili o specifičnoj stvarnosti.
- b) Ova vrsta spoznaje ne može se ostvariti ni na koji drugi način, pa između ostalih ni posredstvom čula i razuma.

- c) Također, ova vrsta spoznaje i saznanja neprenosiva je i neprenosiva na druge i nikako ju nije moguće smjestiti u kalup jezika ili jedan okvir koji je razumljiv ljudima. Razlog tome je činjenica da ova vrsta spoznaje i znanje do kojeg se dolazi posredstvom nije predstavljivo niti opisivo.
- d) Jedino što je moguće činiti kada je riječ o ovoj vrsti iskustva i spoznaje, koja dolazi kao rezultat ovakvog iskustva, jeste korištenje metafora, alegorija, paradoksa i drugih stilskih i umjetničkih figura, i to ne da bismo prenijeli kakvoću i kvalitet ove vrste iskustava ili specifična semantička značenja koja proizlaze iz ove vrste iskustava, već da bismo podstakli ili uzburkali potencijal ili zanos ovakvog iskustva koje se nalazi skriveno u svakom od ljudi (Kakai, 2011: šesnaest)."

Mistično iskustvo predstavlja jednu vrstu religijskih iskustava. W. T. Stace u knjizi *Misticizam i filozofija* (Mysticism and Philosophy) tvrdi da mistična stanja i ekstaze imaju nekada unutarnju a nekada, opet, izvanjsku dimenziju. Unutarnja mistična iskustva su ona iskustva u kojima mistik kidanjem veze sa čulnim svijetom nastoji prodrijeti u svoju nutrinu i u njoj pronaći istinu. Međutim, mistik koji prakticira izvanjska mistična iskustva nastoji iza vanjskog mnoštva i pluraliteta bivstvovanja pronaći istinsko jedinstvo. U biti, obje ove vrste mističnog iskustva vode ka istom cilju. Kada mistik pređe bilo koji od ova dva puta, on stiže do iste zbilje a to je egzistencija transcendentnog jedinstva (Stace, 1996., preneseno iz: Mauhammad Taqi Fa'ali, 2010: 356). John Hick smatra da religijska i mistična iskustva predstavljaju dva oblika jedinstvenog fenomena: "Koji od jednog nježnog, prolaznog ili stabilnog osjećanja prelazi u stanje Božijeg ili svetog prisustva sve do snažnog otkrovenja i iskustva sjedinjavanja sa transcendentnom i uzvišenom stvarnošću (Hick, 2003: 188)." S obzirom na to da između mističnog i religijskog iskustva postoji apsolutna povezanost i da religijsko iskustvo obuhvata i

* Noetička iskustva u filozofiji odnose se na mentalna i ko-tivna iskustva i uvide nasuprot čulnim iskustvima.

mistično iskustvo, mi smo u ovom tekstu uglavnom koristili sintagmu religijsko iskustvo.

Stranac koji se nalazi u tuđini tuđinstva, svjesno ili nesvjesno, tokom cjelokupnog života pati zbog udaljenosti i odvojenosti od svoje istinske domovine i stvarnog utočišta. Što je svijest o tome veća, veći su bol i patnja koje proizlaze iz toga. Na tom putu duhovni putnik ponekad se susreće sa stvarima koje ga mogu ojačati ili mu pružiti trunku nade. Tokom tog duhovnog putovanja putnik dolazi u susret sa svetim i na neki način ima priliku duhovnim očima promatrati duhovni svijet i svijet značenja.

Ovu vrstu iskustava u okviru islamske kulture prvi put susrećemo u Kur'anu. Pojedini kur'anski ajeti govore o direktnom ili indirektnom viđenju duhovnih i transcendentalnih stvari, što je predstavljalo dobru osnovu za kasnije rasprave o različitim temama duhovnog viđenja i upotrebu izraza kao što su otkrovenje, viđenje duhovnim očima i tome slično. To je dovelo do nekoliko temeljnih pitanja unutar islamskog civilizacijskog diskursa. Prvo pitanje koje se nametnulo bilo je pitanje mogućnosti viđenja Boga. Je li uopće moguće vidjeti Boga, pomoću kakvih pomagala i gdje je moguće ostvariti to viđenje? Hoće li biti moguće vidjeti Boga na ovome ili na drugome svijetu? Je li viđenje ostvarivo uz pomoć fizičkih očiju ili uz pomoć nekih tajnih i metafizičkih pomagala? Po tom pitanju su se podijelili muslimanski učenjaci i apologeti pozivajući se na različite kur'anske ajete i hadise¹.

Upravo su pojedini kur'anski ajeti inicirali raspravu po pitanju viđenja Boga. Naravno, i veliki broj hadisa govori o ovoj temi. Jedan od najpoznatijih hadisa na tu temu je hadis koji je

poznat kao hadis *Viđenja mjeseca u noći uštapa*². Ovi i ovakvi kur'anski ajeti i hadisi pokrenuli su ogromne rasprave i promišljanja na ovu temu u prvim dekadama pojave islama. Pojavom i razvojem sufizma i islamskog mističizma nakon devetog stoljeća pitanje viđenja Boga iz domena viđenja na drugome svijetu prenosi se u domen viđenja na ovome svijetu. Nakon tog perioda viđenje je susret s Bogom u formi otkrovljenja (kešf), duhovnog viđenja (šuhud) i viđenja očima (moayene) postaje jedna od tema koje najviše preokupiraju svijet muslimanskih mistika i sufija. Naravno, ovo viđenje ne ograničava se samo na vizualno viđenje, već se govori i o auditivnoj, srčanoj i bilo kojoj drugoj vrsti viđenja i osjećanja.

Misticizam kod Hafiza

Ovim pitanjem oduvijek su se bavili mnogobrojni istraživači i mislioci. Fluidnost, mnogobrojne oscilacije i nejasnoća Hafizovih stihova doveli su do toga da se istraživači umnogome razlikuju kada je riječ o njegovom intelektualnom nazoru, a posebno kada je riječ o njegovoj religioznosti i ideološkom usmjerenju. Klasični autori uglavnom ga smatraju svecem, šejhom, jezikom svijeta tajni (lisan al ghayb), tumačem tajni (tarjoman al asrar), mudracem i mistikom³. S druge strane, razvojem orijentalističkih nauka i materijalističkim pristupom ovim temama došlo je do egzoterijskih tumačenja Hafizovih stihova, što je našlo uporište i kod iranskih istraživača. Jan Rypka govori o različitim pristupima istraživača s Istoka i Zapada te komparira ezoterijske i mističke analize istočnih autora s analizama autora sa Zapada. On se uglavnom ne slaže s ezoterijskom

¹ Jedan od najvažnijih ajeta u kojima Bog govori o pitanju viđenja jeste ajet u kojem Musa traži od Boga da ga vidi. Razgovor između Muse i Boga tekao je na slijedeći način: "I kad Nam Musa dođe u određeno vrijeme, i kada mu Gospodar njegov progovori, on reče: 'Gospodaru moj, ukaži mi se da Te vidim!' – 'Ne možeš Me vidjeti' – reče – 'ali pogledaj u ono brdo, pa ako ono ostane na svome mjestu, vidjet ćeš Me!' I kad se Gospodar njegov onome brdu otkri, On ga sa zemljom savrni, a Musa se onesviješten strovali. Čim se osvijesti, reče: 'Hvaljen neka si! Kajem Ti se, ja sam vjernik prvi!' (*Araf*, 143). S obzirom na to da je Musa poslanik i da je bezgriješan, njegova molba ne predstavlja grijeh. Oni koji smatraju da je moguće vidjeti Boga pozivaju se na Musovu molbu u ovom ajetu, a oni koji smatraju da nije moguće vidjeti Boga pozivaju se na drugi dio ajeta u kojem Bog

negira da Ga je moguće vidjeti. Oni koji tvrde da je moguće Boga vidjeti na drugome svijetu pozivaju se na veći broj ajeta (75/22-23, 73/15 i 7/172). Najjači dokaz koji koriste za svoju tvrdnju jesu ajeti koji govore o Miradžu i uznošenju Božijeg poslanika na nebo (53/11-17). S obzirom na to da je do Miradža došlo u vrijeme dok je Poslanik bio živ, pobornici mišljenja da je moguće vidjeti Boga na ovom svijetu uglavnom se pozivaju na ove ajete. Određeni broj drugih ajeta indirektno govori o viđenju svetoga (6/75 i 50/22).

² Ebu Hurejre prenosi da je Božiji poslanik pitao svoje ashabe: "Sumnjate li u Mjesec u noći punog mjeseca ili u Sunce?" Kada su ashabi odrično odgovorili, on im je rekao: "Svoga Gospodara ćete vidjeti kao što vidite Mjesec u noći punog mjeseca!" (*Fa'ali*, 2010: 36).

³ Jami, 1991: 611-612; Hedayat, bez datuma: 286.



i mističkom analizom Hafizove poezije. Rypka smatra da Hafizova poezija spada u panegiričku poeziju i da kod njega gazel zamjenjuje kasidu. Hafiza predstavlja kao pijanicu i čovjeka koji kritizira sljedbenike duhovnog puta i tarikata, isposnike i državne službenike zadužene za moral u društvu (Rypka, 2002: 376-379). Naravno, među orijentalistima postoje i oni koji imaju nešto umjerenije stavove o Hafizu (Brown, 1987: 398).

Međutim, pored različitih pristupa Hafizovoj poeziji nemoguće je zanemariti uistinu mistične trenutke koji bljesnu u njegovim stihovima. S tim u vezi Zarrinkoob kaže:

“Hafizovo mišljenje umnogome je identično i slično sufijskom misticizmu. Ipak, njegov misticizam razlikuje se od misticizma sljedbenika tarikata, ekstatičnih izraza i kerameta. Temelj njegovog misticizma je ljubav i oslobođanje od sebe, što ga vodi prema boemstvu (rendi) i prikazuje stvarno lice njegovog duha koje konstantno oscilira između misticizma i filozofije.” (Zarrinkoob, 2006: 171).

Pournamdarian Hafizov misticizam predstavlja kao misticizam ljubavi koji je okrenut ka Bogu, a koji se nalazi naspram asketskog sufizma okrenutog prema stvorenjima (Pournamdarian, 2005: 27). U knjizi *Misticizam i bohemstvo u Hafizovoj poeziji* (Erfan o rendi dar she'r-e Hafez) Dariush Ashoori ukazuje na sponu i vezu Hafiza s dva poznata sufijska mistička teksta, kao što su Kashf al asrar i Mersad al ebad, i njihovu refleksiju i utjecaj na temeljnu strukturu Hafizovih gazela. To ukazuje na veoma snažnu vezu između mističkih učenja i Hafizovog svjetonazora.

Suhrawardi, religijsko iskustvo i njegova refleksija u Hafizovim iskustvima

William James smatra da mistička svijest predstavlja temelj religijskog iskustva te da ona predstavlja vječnu kategoriju koja je imala istaknutu poziciju kod svih utemeljitelja religijskih tradicija. Pored toga, on smatra da svi mistici posjeduju ista iskustva. (Wulff, 2014: 844). U većini tekstova, kako onih klasičnih tako i suvremenih, u kojima se govori o ovoj vrsti iskustva uvijek je riječ o svetom i

transcendentnom. Suhrawardi smatra da duhovno viđenje i otkrovenje predstavlja osnovni temelj njegove filozofije⁴. On u uvodu svoje knjige *Iluministička filozofija* (Hikmat al ishraq) intuiciju i duhovno viđenje (šuhud) stavlja kao temelj svoje filozofije, a naziv iluminativna ili iluministička filozofija odnosi se na manifestaciju racionalne svjetlosti, blještavila i emanacija (Suhrawardi, 2009: II, 9-11). Prema njegovom mišljenju, svi mogu doživjeti ovo duhovno viđenje i iskustvo svetoga. Tako Suhrawardi u svom traktatu pod naslovom *Pjesma Džibrilova krila* (Avaz-e par-e Jebrail) nastoji dokazati da sve ono što postoji u ovome svijetu predstavlja pjesmu ili poj Džibrilova krila (Ibid., III: 209 i 218-219).

Hafiz ovu misao iznosi u slijedećem stihu:

*Ako ponovo pomogne blagoslov Duha sveta
Što činio je Mesih činit će ljudi cijeloga svijeta.*

(Hafiz, 1947: 288)

Gdje se zbivaju ova iskustva, kakva je njihova specifičnost i je li moguće povezivati iskustva različitih ljudi?

Kada je riječ o Suhrawardijevim i Hafizovim religijskim iskustvima, vidljive su određene sličnosti, što ukazuje na utjecaj Suhrawardijeve filozofije i mišljenja na formiranje Hafizove svijesti i svjetonazora. U nastavku ćemo navesti neke sličnosti.

Mjesto gdje se zbiva religijsko iskustvo: Svijet ideja i imaginalni svijet

Iako Suhrawardijev filozofski nazor umnogome počiva na peripatetičkom filozofskom svjetonazoru, on je, zahvaljujući zoroastrijskom religijskom svjetonazoru i učenjima neoplatoničke filozofije, u svoju filozofiju i svoj svjetonazor unio ogromne promjene. Jedna od najvećih novina s kojom je on došao jeste uvođenje novog svijeta u peripatetičku kosmologiju u kojoj inače postoje dva svijeta, i to materijalni i nematerijalni svijet. Suhrawardi, razmišljajući o klasičnoj kosmološkoj klasifikaciji svjetova, zapaža određene praznine i nedostatke te smatra

⁴ Suhrawardi, 2009, I:195.

da jedan novi svijet, onakav kakvim ga on vidi, može popuniti tu prazninu u prostoru. Ovaj svijet kojeg Suhrawardi naziva različitim imenima, kao što su *Svijet imaginalnih formi* (Alam-e sovar-e mesali), *Hurqalya* (Alam-e hurqalya), *Osmazemlja* (Aqlim-e hashtom), *Nigdjezem-ska* (Nakojaabad), *Beyt al maqdis* (Sveta Kuća), *Transoksanjska zemlja* (Deyar-e maveraenahr), *Sinajska planina* (Kuh-e Tur-e Sina) i *Imaginalni svijet* (Alam-e khiyal), predstavlja međuprostor između materijalnog svijeta senzibilija i osjetilnog i nematerijalnog svijeta inteligibilija i razumu spoznatljivog. Ovaj svijet ima ulogu posredovanja između dva spomenuta svijeta.

“Mašta predstavlja specifično sredstvo spoznavanja i percipiranja u ovome svijetu. Imaginalni svijet (Mundus imaginalis) u ontološkom smislu stoji iznad svijeta osjetila a niže od svijeta čistog razuma. Ovaj svijet je manje materijalan od fizičkog svijeta, ali nije toliko nematerijalan koliko je to svijet čistog razuma (Corben, 2005: 259). U ovom svijetu duše postaju tjelesne a tijela duhovna, tako da su između njih mogući kontakt i komunikacija. Ova suptilna tjelesnost koju duše i umovi posjeduju unutar ovog svijeta predstavlja samo neku predstavu tjelesnosti. Najbolji primjer koji Suhrawardi navodi kada govori o ovoj temi jeste primjer ogledala. Supstanca od koje je sačinjeno fizičko ogledalo ne predstavlja istu supstancu od koje je sačinjena slika u ogledalu, već samo mjesto i prostor gdje se pojavljuje ta slika. “Materijalna supstancija ogledala sačinjena je od metala i minerala i ona nije istovremeno supstanca od koje je sačinjena slika u ogledalu. To znači da ne postoji supstanca prema kojoj je imaginarna slika akcidencija. Supstanca od koje je sačinjeno ogledalo predstavlja samo mjesto gdje se pojavljuje slika” (Shayegan, 2008: 87). Imaginalni svijet predstavlja svijet psihičkih doživljaja kao što su snovi, iskustvo svetoga i mistička viđenja.

U simboličnim pričama, posebno kod Suhrawardija, duhovna dešavanja, otkrovenja i susreti

s duhovnim starcem uglavnom se događaju u pustinji. Pustinja predstavlja simbol svijeta ideja, odnosno imaginalni svijet, i nalazi se nasuprot grada kao simbola fizičkog i materijalnog svijeta. “Pustinja u većini simboličkih priča predstavlja simbol duhovnog svijeta i viši svijet, dok grad predstavlja simbol svijeta tjelesnosti i niži svijet. Čistoća, suptilnost, mir, spokoj i razdraganost pustinje nasuprot zagađenju, prljavštini, gužvi i buci grada uzrokom su zbog kojeg se ovo dvoje stavljaju jedno naspram drugoga i zbog čega prvo simbolizira čisti i nepatvoreni svijet, dok drugo predstavlja svijet prljavštine i zemlje. Pustinja je ponekad simbol imaginalnog svijeta u kojem se zbivaju duhovne stvari. Imaginalni svijet, zbog svoje suptilnosti u odnosu na svijet tjelesnosti i materije, predstavljan je kroz simbol pustinje” (Pournamdarian, 2011:172).

Ibn Sina u priči *Živi sin budnoga* (Hayy ibn Yaqzan) govori o putniku koji se susreće s dostojanstvenim starcem na jednom mjestu izvan grada⁵. Ovaj motiv susrećemo u većini Suhrawardijevih priča. U knjizi *Pjesma Džibrilova krila* (Avaz-e par-e Jibrail) Suhrawardi, napuštajući grad i odlazeći u pustinju, više puta susreće deset staraca i prilikom susreta s desetim starcem započinje jedan zanimljiv razgovor (Suhrawardi, 2009, III: 210). U traktatu *Crveni um* (Aql-e sorkh) dolazi do susreta sa starcem crvene kose. (Ibid: 227-228) U istom traktatu u priči o *Zalu i Simorgu Zal*, umjesto da bude bačen na planinu, kako je to predstavljeno u Šahnami, biva bačen u pustinju (Ibid.: 232-233). U traktatu *Rasprava o stanju djetinjstva* (Risale fi haliet al Tufuliyye) susret s učiteljem također se zbiva na istom mjestu (Ibid.: 252). Ovdje treba imati na umu činjenicu da u nekadašnjem jeziku pustinja nije predstavljala ono što predstavlja danas za nas. Pustinja je, ustvari, bila bašča ili livada, odnosno mjesto zabave, veselja i opuštanja s mnogo vode i zelenila. To je ono što mi danas nazivamo travnjakom.

Hafiz ovaj prostor naziva različitim imenima, kao što su *Izletišta duša* (Nozhatgah), *Planina*

⁵ On kaže: To se dogodilo u mom rodnom gradu kada sam jedne prilike s prijateljem izašao izvan grada na jedno od okolnih izletišta. Dok smo tamo šetali, odnekud se pojavio dostojanstven starac lijepa izgleda koji je izgledao veoma

svježe i mladalački, iako je bio dosta star. Vidjelo se da mu je tijelo u dobrom stanju i ni jedan dio tijela mu nije bio oronuo. Ni jednog znaka starosti na njemu nije bilo osim staračke dostojanstvenosti. (Corben, 2011: 279).



Sinaj (Kuh-e Sina), *Sigurna dolina* (Wadi eymen)⁶, *Dom voljene osobe* (manzel-e mašūq)⁷ i *Lejlin dom* (Manzel-e Leyla)⁸.

*Ako vjetar miris tvoj odnese na izletišta duša
Dragulje života bacat će i um i duša.*

(Hafiz, 1983: 392)

Mjesto gdje se zbiva mistično i religijsko iskustvo ovdje se naziva izletištem duša. Um i duša u Suhrawardijevoj angeologiji predstavljaju ekvivalente *Emšaspandanima* (Amesha spenta) i *Izadanima* (Yazata) u zoroastrijskoj angeologiji. Um i duša koji se spominju u ovom stihu predstavljaju *Fravarti* (fravashi) *Emšaspandana* i *Izadana* u svijetu *Hurqalya* ili izletištu duša. U ovom svijetu, koji predstavlja pregradu između svijeta materije i svijeta inteligibilija i umskih ideja, sva bića, kako materijalna tako i nematerijalna, posjeduju imaginalnu ili berzahsku formu. Svaka materijalna egzistencija, mentalna ili bilo koja esencija, i svako savršeno biće, ili bilo koja skupina bića iz svijeta svjetlosti, posjeduje samo za sebe *Fravarti* (fravashi). To se, također, odnosi na *Abura Mazdu* (Ohrmazd), *Emšaspandane* (Amesha Spenta) i *Izadane* (yazata) (Pournamdarian, 2002: 35).

Citirani stih predstavlja jedan od stihova čije značenje nije potpuno razumljivo. Između mnogobrojnih komentatora Hafizove poezije samo je Asghar Dadbe u radu pod naslovom *Izletišta duša* (Nozhatgah-e arvah) aludirao na ovo značenje; međutim, on smatra da se sintagma izletišta duša odnosi na svijet inteligibilija (Dadbe, 1990: 28-41).

Kakvoća religijskog iskustva

Suhrawardi u djelu *Iluministička filozofija* (Hikmat al ishraq) u poglavlju pod naslovom *Fi aqsami ma jutelegga al kamilune min al mughayyibat*⁹ opisuje različite vrste religijskog iskustva:

“Ono što poslanici, dobri ljudi i ostali dobivaju iz svijeta tajni i skrivenosti ponekad

⁶ *Mrkla je noć a naprijed put za Sigurnu dolinu
Gdje je Sinajska vatra a gdje susret obećani mu?*
(Hafiz, 1948: 70).

⁷ *Nema meni mirnoga uživanja u domu drage kad trenu svaka
Zvono glasno uzvikuje: “Neka se veže i pričvrsti nosiljka svaka.”*

(Hafiz, 1948: 18)

dolazi u formi pisanih redaka koji im se objavljuju putem srčanih otkrovenja, ponekad putem slušanja ugodnog zvuka ili nekada strašnog glasa. Nekad opet posmatraju forme konkretnih stvari ili oblike lijepih osoba koje su izrazito lijepo i s kojima vode razgovore a koje im prenose neke tajne. Ponekad opet vide forme i slike poput umjetničkih skulptura u savršenom obliku koje s njima vode razgovor. Nekad neke velike tajne ulaze u njihova srca i vide stvari kao da vise ili lebde i sve ono što vide u snovima kao što su planine, mora, zemlje, glasovi i sve vrste ljudi kao stvari koje vise ili lebde same po sebi. Isti slučaj je i sa mirisima i drugim vrstama stvari.” (Suhrawardi, 2010, II: 240)

U nastavku ćemo govoriti o Hafizovim religijskim iskustvima koja odgovaraju onome što je o tome rekao Suhrawardi.

Vizualna iskustva

1. Blijesak kao kratkotrajno iskustvo

Jedna od najvažnijih karakteristika religijskog iskustva koje navodi William James jeste veoma kratka postojanost ove vrste iskustava. “Mistična iskustva su prolazna i traju najviše jedan ili dva sata. Uglavnom, kada se svijest vrati u normalno stanje, ne možemo ih se prisjetiti, ali ostavljaju veliki utjecaj na unutarnji život i ako se ponove, odmah ćemo ih prepoznati” (Wulff, 2005: 663; Peterson i drugi, 2009: 29). Naravno, on govori i o višim stepenima ovih iskustava i ono što je uzvišenije i traje duže (Ibid.: 665). U istočnjačkoj tradiciji svjetlost predstavlja manifestaciju neke vrste božanskoga. U svetim hinduističkim tekstovima, kao što su *Mahabharata* i *Purane*, Krišna i Višnu pojavljuju se u obliku zapanjujuće svjetlosne munje (Ibid.: 226). Theos Bernard (1944) u samostanu jednog jogija proveo je tri mjeseca

⁸ *Jutros je iz Lejlina doma zasjala munja
Šta učini od jedna srca Medžnuna!
Na putu ka Lejlinoj kući opasnost je stalno
Prvi uslov da budeš tamo je da si Medžnun samo.*

(Ibid.: 914)

⁹ Savršeni ljudi u odnosu na ono što spoznaju iz Svijeta nevidljivog.

u osami i tu je doživio zanimljivo religijsko iskustvo koje je opisao na slijedeći način: “U drugom mjesecu pojavila su se nekakva svjetla. U početku je izgledalo kao da gledam unutrašnjost jedne cijevi duginih boja. Međutim, to je brzo prošlo i ostale su samo pojedinačne, blještave i svijetle boje. Nakon toga se pojavila bijela boja o kojoj svi toliko pričaju. Nekada je ta boja bila zasljepljujuća, ali nikada nije dugo trajala” (Ibid.: 227).

Kao što se može vidjeti iz ovog izvještaja, ova vrsta iskustava je kratkotrajna i nepostojana, što James smatra jednom od glavnih karakteristika religijskih iskustava. U dugotrajnoj tradiciji religijskih iskustava muslimana često susrećemo ovakve stvari koje se uglavnom nazivaju stanja (hal). Duhovni putnik na prvim stupnjevima svog putovanja susreće se s kratkotrajnim iskustvima svetoga.

*Nema meni mirnoga uživanja u domu drage kad
trena svaka
Zvono glasno uzvikuje: “Neka se veže i pričvrsti
nosiljka svaka.”*
(Hafiz, 1948: 18)

Suhrawardi, također, ukazuje na različite stupnjeve susreta sa svetim i prvi stupanj naziva stupanj blještavila i svjetlosti:

“Prva svjetlost koja dolazi od Boga dušama onih koji tragaju jeste blještavilo, a to je svjetlost koja dolazi iz duhovnog svijeta i obasjava dušu duhovnog putnika i veoma je ugodna. Ona nahrupi poput iznenadne munje i brzo prolazi. ‘On vam pokazuje munju da se uplašite i ponadate’, strah od nestanka i nadu u trajnost.” (Suhrawardi, 2009, III: 319)

Hafiz ovaj motiv u svojoj poeziji slika na slijedeći način:

*Iz Lejlina doma zasja jutros munja
Šta učini od jadrnoga Medžnuna?!*
(Hafiz, 1948: 284)

Kratkotrajna svjetlost koja obasjava dušu duhovnoga putnika na prvom stupnju putovanja poredi se s munjom zbog njenog kratkotrajnog i zabljeskujućeg efekta. Ovaj motiv susrećemo kako kod Suhrawardija tako i kod Hafiza.

*Kad munja ljubomore ovako blješti iz skrovišta
Ja spaljenoga snoplja šta da radim, šta??*

(Ibid.: 690)

*Ako je munja ljubavi snoplje derviša spalila spalila
Tiranija obolog vladara prosjaka je slomila slomila.*

(Hafiz, 182)

2. Ponoćno sunce

Oduvijek je čovjek bježao od tame i mraka u svjetlost, tako da je zanos koji obuhvata čovjeka kada izlazi iz tame na svjetlost često predstavljao motiv i sliku mnogih religijskih iskustava. “Oduvijek je čovjek u svojoj nutрини osjećao neutaživu žeđ da se poveže sa svjetlom i da pobjegne od tame. Kada dođe mrak, sve zapada u nekakvu depresiju i sve što je živo čezne za svjetlošću” (Jung, 2011: 298).

U islamskom misticizmu veoma često susrećemo se s paradoksalnim simbolom ponoćnog sunca, koje u mističnim iskustvima i viđenjima igra veoma značajnu ulogu: “U velikom broju tajnih religijskih kultura susrećemo se sa simbolom ponoćnog sunca, a isto tako ovaj simbol susrećemo u Suhrawardijevim djelima u kojima se pojavljuje Hermes kao glavni junak. Kasnije su sufijski velikani Irana govorili o blještavoj noći, popodnevoj tami i tamnoj svjetlosti” (Corben, 2008: 20). Suhrawardi u knjizi *Obznane* (Al-Talvihah), govoreći o molitvi i obredu Hermesa, navodi da je Hermes u hramu svjetlosti tokom noći činio molitvu ispred sunca: “Noću je Hermes ustajao i ispred sunca činio molitvu” (Suhrawardi, 2008, I: 108).

Ovo sunce izlazi na istoku svete geografije u noći neizrecivoj i noći nadsvijesti koja se nalazi nasuprot ahrimenske noći neznanja i nesvijesti (Corben, 2008: 76). U duhovnoj tradiciji islama ovo ponoćno sunce ponekad se predstavlja kao nebeski svjedok, tako da ga Najmuddin Kubra spominje kao Sunce tajne, sunce uzvišene svijesti, sunce srca, sunce duše, nebeska bit i vaga tajnoga svijeta (Najmuddin Kubra, 2009: 2-32). Mevlana, također, u svojim gazelima često spominje ovaj fenomen¹⁰. Simbol ponoćnog sunca u

¹⁰ *Kasno je, kasno je, sunce je zašlo u bunar nekamo
Sunce duše zaljubljenih u Božijoj osami je tamo.
On je skriven u noći a bijelac među crncima sam
Noći nasrni jer ona bijela ljepotica je utonula u san.*
(Mevlana, 1997: 274)



ovim djelima povezuje se sa suštinom unutarnjeg svjetla i nebeskim svjedokom. "Ponoćno sunce predstavlja simbol unutarnje svjetlosti koje na neki zagonetan način odvaja sebe od svoje pozicije" (Corben, 2008: 75).

U Hafizovim gazelima također se susrećemo s ovim večernjim suncem. U slijedećim stihovima govori se o sijanju zraka u mrkloj noći.

*Sinoć pred zoru od briga me spasiše
I u mrkloj noći vrelo života mi dadoše.
Onesvijesti me blještava zraka moga bića
Dadoše mi vino iz vrča izlijevanja moga žića.*

(Hafiz, 1948: 327)

I u drugim stihovima Hafiz govori o ovoj svjetlosti u srcu tame¹¹.

3. Sveti mladić ili djevojka

Suhrawardi u traktatu *Hramovi svjetlosti* (Hejakil al-nur), opisujući svjetove svjetlosti, tvrdi da je jedini put za uspinjanje u ove svjetove duhovna vježba, jer fizička snaga i okupiranost ovozemaljskim poslovima predstavljaju zastor prema svjetovima svjetlosti. Nakon tjelesnih i duhovnih vježbi duhovni putnik stiže u svjetove svjetlosti i stječe sposobnost da promatra svjetlost u različitim formama, neobičnim slikama i poetičnim riječima (Suhrawardi, 2009, III: 107).

U traktatu *O vjerovanju filozofa* (Fi i'tiqadi al-hukema) Suhrawardi također govori o ovim različitim oblicima percepcije, s tom razlikom da ih malo podrobnije i detaljnije opisuje. Neobične forme i slike postaju najljepša svojstva, a poetski govor postaje ugodan i sladak. Osim toga, Suhrawardi ovdje tvrdi da je moguće doći do spoznaja bez vođenja i pomoći učitelja (Suhrawardi, 2009, II: 271).

Ovakva religijska iskustva susrećemo svuda u višemilenijskoj mističkoj tradiciji svijeta. Susret

između mistika i svetog mladića ili djevojke kao manifestacije Boga predstavlja manifestaciju istinske ljubavi ka istinskoj voljenoj osobi. Opis naušnica, mladeža i drugih dijelova tijela ove osobe govori u prilog ovih religijskih iskustava. Kada se mistik oslobodi o ovisnosti o tjelesnosti i ovosvjetskim uživanjima, onda biva spreman da se susretne sa nebeskim "ja" i u tom trenutku upoznaje se sa svojim istinskim sebstvom koje je oslobođeno bilo koje vrste tjelesnosti¹².

U tekstovima Aveste kada savršeni čovjek prođe kroz vrata smrti i kada se nađe na *Mostu suda* (Pol-e činvat), "pred njim se pojavljuje djevojka lijepa, blještava, bijelih podlaktica, snažna, lijepa lica, uspravna, uzdignutih prsa, skladna tijela, slobodna, plemićka porijekla, starosti petnaestak godina, tijela ljepšeg od bilo čega na svijetu... Onda duša onog čovjeka čiste vjere, koji je zaprepasten, obrati se onoj djevojci riječima: 'O, mlada djevojko, ko si ti? O, najljepša djevojko koju sam do sada vidio!' Ona mu tada odgovara: 'Ja sam tvoja Daena, odnosno tvoje dobre misli, dobri govor i dobra djela... Bila sam omiljena a ti si me učinio još omiljenijom, bila sam lijepa a ti si me učinio još ljepšom, bila sam željena a ti si me učinio još poželjnijom, bila sam uzvišena a ti si me učinio još uzvišenijom'" (Corben, 2005: 101). Daena je transcendentno ja, bespočetni Lik i savršena ljudska priroda o kojima Suhrawardi govori. Hafiz o tome kaže slijedeće:

*Raščupanih solufa, znojno, sa smiješkom na usnama
i ptjana*

*Poderane košulje, pjevajući stihove, s vrčem u rukama.
Narcis-oka uzburkana, na usnama joj tuga uskovitlana
Sinoć u pola noći pored jastuka mi sjede.*

Prinese glavu uhu mom i glasno započe poj

Reče mi: "O, ašiče stari moj, da li si pospan i sav svoj?"

(Hafiz, 1948: 60)

Što je ljubav jača, ljepota nebeskog mladića ili djevojke svakoga trenutka postaje sve veća. Ova mistična iskustva predstavljaju formu duhovnog viđenja o kojoj je Božiji Poslanik govorio u svojim predajama. Prenosi se da je Poslanik rekao: "Vidio sam moga Gospodara u najljepšem obliku." Druga forma ovog duhovnog viđenja jeste susret sa samim sobom ili svojim nebeskim i transcendentnim ja ili, pak, sa svojom dušom iz berzahskog svijeta. Najbolji primjer ovog mističnog iskustva možemo vidjeti kod velikih muslimanskih mistika kao što su Ayn al Qudat, Najmuddin Kubra, Ruzbehan Baqali i drugi (Pournamdarian, 2007: 303).

¹¹ *Crnilo tvoga tamnoga solufa stvara svuda tamu
Bjelina tvoga lica poput mjeseca budi zoru samu.
(Mevlana, 1997, II: 1108)*

*Zato što bagoslov vrču sreće dolazi od svjetla tvoga
Nestalo je slika tame izgubljenosti i ludila moga.
(Ibid: 628)*

¹² Jedno od čestih mističkih iskustava onih duhovnih putnika koji svoj put temelje na ljubavi i koji smatraju da se jedino ljubavlju može stići do voljene osobe jeste viđenje Božijih prizora ili manifestacija na lijepom licu voljene osobe ili nebeskih mladića, odnosno djevojaka. Ovi duhovni susreti povećavaju i pojačavaju ljubav roba prema Gospodaru.

Ovdje Hafiz opisuje susret s lijepom djevojkom, što može aludirati na susret s nebeskim dvojnikom ili spiritualnim "ja" (Pournamdarian, 2005: 380–382).

U slijedećem gazelu Hafiz dječaka prodavača vina i lijepe dječake stavlja jedne nasuprot drugih kako bi ukazao na razliku između ovozemaljske i nebeske ljepote:

*Na vrata krčme pomalo pospan sinoć ti odem
Mokre hirke, skuta i sedžade uprljane vinom dođem.
Jadikujući dječak prodavač vina mi priđe
Reče: Ustaj, pospani putniče!
Operi se i onda u krčmu uđi sam
Da ne ukaljaš ovaj ruševni samostan.
Dokle ćeš zbog dječaka slatkih usana ti
Dragulj duše natopljen rubinom žrtvovati...
Očisti se, operi i izađi iz prirode ljudskog bunara
Jer zadovoljstvo ne pruža voda blatom zamućena.*

(Hafiz, 1948: 844)

Riječ koja je ovdje upotrijebljena ukazuje na vrijeme kada se ovaj događaj zbivao i uglavnom označava večer ili kasno u noć. Kao što smo ranije ukazali, mistična iskustva uglavnom se opisuju paradoksalnim izrazima kao što su ponoćno sunce i crna svjetlost. U ovom gazelu pjesnik, stavljajući materijalne i duhovne vrijednosti jedne naspram drugih, u znatnoj mjeri osvjetljava mističku i zagonetnu atmosferu u kojoj se njegovo religijsko iskustvo zbiva. Oslobođanjem od ljudske prirode i njenih okova čovjek, umjesto susreta sa zemaljskom voljenom osobom, ide u susret nebeskom i metafizičkom voljenom te, umjesto da pije vino od grožđa (*voda blatom zamućena*), koje je predstavlja čisto materijalno, ima čast da pije nebesko vino iz ruku nebeskog krčmara. Na taj način duhovni putnik budi se iz snova nemara materijalnog svijeta i biva počašćen duhovnim viđenjem. U prethodnom gazelu nebeski voljeni kritizira pospanost kao stanje koje se nalazi između budnosti i spavanja.

*Prinese glavu uhu mom i glasno započe poj
Reče mi: "O, ašiče stari moj, da li si pospan i sav svoj?"*

(Ibid.: 60)

4. Svjetlosni starac

Jedna od sličnosti između Suhrawardija i Hafiza jeste nejasno i zamagljeno prikazivanje starca i duhovnog vodiča koji ih vodi i pomaže

im da steknu božansku spoznaju. Suhrawardi je posjetio veliki broj gradova kako bi našao duhovnog vodiča u kojem bi vidio božansku svjetlost, nakon čega s osjećajem beznađa u knjizi *Razgovor* (Mutarehat) kaže ovako:

"Uistinu, približio sam se tridesetim godinama i većinu života proveo sam putujući i gotovo cijeli život sam tragao za znanjem i druženjem s osobama koje imaju znanje. Nisam našao nikoga ko nešto zna iz časnih nauka i ko se potvrdio kao veliki znalac u tom domenu" (Suhrawardi, 2009, I: 27).

Osim toga, on sam tvrdi da bez duhovnog vodiča nije moguće daleko stići. U knjizi *Al Mushari wal Mutaribat* (Savjetovanje i razgovori) kaže da, nakon što stručnjak iz domena peripatetičke i dijalektičke filozofije pročita i usvoji ovu knjigu i knjigu *Obznane* (Al Telwihat), koje treba pročitati prije njegove knjige *Illuministička filozofija* (Hikmat al Ishraq), potrebno je da se posveti duhovnim vježbama u skladu s preporukama *Staratelja iluminacije* (Qayyim al ishraq) koje će mu pomoći da se upozna s temeljima iluminacionizma (Ibid.: 194). Suhrawardi ovu osobu u svojoj knjizi *Illuministička filozofija* (Hikmat al Ishraq) naziva *Staratelj knjige* (Qayyim al Kitab) (Ibid, II: 258).

Obaveze koje ima navedena osoba ne razlikuju se mnogo od obaveza šejha i duhovnog vodiča. To je osoba koja je upoznata s tajnama iluminističke filozofije. Međutim, u prethodnom dijelu smo rekli da sam Suhrawardi kaže kako nije našao takvu osobu.

Isti je slučaj i s Hafizom. Mada nigdje ne pokazuje da ima šejha i da ga on vodi, Hafiz u svojim gazelima govori o potrebi za posjedovanjem šejha.

*Na pragu ljubavi nemoj da bi bez vodiča bio
Sam sam sto puta kušao i nisam uspješan bio.*

(Hafiz, 1948: 348)

Zbog toga je veoma teško odrediti kojem su mezhebu ili pravcu unutar islama njih dvojica pripadala, tako da se slobodno može reći da je to tajna. Međutim, izrazi koje Hafiz koristi kako bi predstavio šejha i duhovnog vodiča u svojim gazelima, kao što su *Starac boje cvijeća* (Pir-e



golrang), *Starac magova* (Pir-e mogan), *Starac pijanica* (Pir-e dordi nush) i *Starac iz krčme* (Pir-e kharabat), kao i izrazi koje Suhrawardi koristi kada opisuje svoja duhovna putovanja i susrete, kao što je izraz *Mladi starac rumena lica* (Pir-e javan o sorkhru), pojačavaju sumnju da su obojica dobijala pomoć od svojih skrivenih i nebeskih šejhova. Šejh o kojem govore Suhrawardi i Hafiz ne može biti šejh koji je vezan za tekiju i tarikatu, već samo može predstavljati simboličko značenje aktivnog uma ili "transcendentnog ja", odnosno racionalne duše čovjeka, odnosno ono što duhovni putnik osjeća prilikom svog mističnog iskustva.

Duhovni putnik, koji nakon prvih mističnih iskustava spozna da se nalazi u *zapadnom zatočeništvu i otuđenosti* (Ghorbat-e gharbi), na svom duhovnom putu ima potrebu za vodičem kako bi uz njegovu pomoć savladao sve prepreke i teškoće na koje naiđe.

"Melek zbog svoje uloge uputitelja nastoji da ljudske duše usmjeri u njihov specifični svijet intelekta i inteligibilija, jer su one poput duša nebeskih sfera (nufus-e falaki) otuđene, same i udaljene. Ljudska duša uzima primjer od nebeskih meleka, odvaja se od svoje udaljenosti i otuđenosti, ide u smjeru svoga meleka i svoga unutarnjeg vodiča puta" (Shayegan, 2008: 199). Ustvari, osnovna uloga meleka ili svetog starca jeste oslobađanje ljudske duše iz ovog Zapadnog zatočeništva i otuđenosti (Ghorbat-e gharbi). Ovaj melek predstavlja nebeskog dvojnika duše (Al Mosenna-ye asemani-ye nafs), "transcendentno ja" (Man-e moteali), Daenu, Deseti um (Aql-e asher) i Savršenu ljudsku prirodu (Tabae tam) od koje se duša odvojila prilikom pada u ovaj materijalni

svijet, tako da neprekidno nastoji da se spoji sa svojim drugim dijelom i da se oslobodi od ove otuđenosti i usamljenosti. Refleksija ovog susreta sa "transcendentnim ja" u formi svjetlosnog starca (Pir-e nurani) u književnoj i mističnoj literaturi našla je velikog odjeka. Najstarija djela koja govore o ovom susretu su *Hermesovi traktati* (Resaleha-ye Hermes), u kojima se govori o susretu Hermesa sa Savršenom ljudskom prirodom¹³. Ibn Sina u svojoj knjizi *Živi sin Budnoga* (Hayy ibn Yakzan) ovog meleka opisuje kao lijepog starca koji posjeduje mladalačku svježinu (Corben, 2010: 279).

Najmuddin Kubra opisujući svoja religijska iskustva spominje ovog starca i naziva ga *Starac svijeta skrivenoga* (Shaykh al ghayb) (Najmudin Kubra, 2009: 33). Senai u djelu *Putovanja robova prema konačistu* (Seyr al ubad ila al me'ad) predstavljajući svoje religijsko iskustvo govori o susretu s nježnim i svjetlosnim starcem i ono što o njemu Senai kaže u potpunosti odgovara specifičnostima *Aktivnog uma* (Aql-e fa'al)¹⁴. Suhrawardi u *Traktatu o nebeskim sferama* (Resale Abradj), govoreći o stepenima koje treba preći duhovni putnik da bi se susreo sa *Duhovnim starcem* (Pir-e ruhani), tog starca opisuje slijedećim riječima:

"Kada predeš ovaj stepen i kada napustiš ove stepene, stići ćeš u gradove stabilnosti i postojanosti. Prvo što ćeš nakon toga vidjeti bit će veličanstveni starac koji je ljepši i svjetliji od punog mjeseca. Iako se nalazi na određenom mjestu, nikakvo mjesto njega ne obuhvata. Brzo reagira bez kretnji, sporo se smiruje bez mirovanja, bez zubi nasmiješene zube pokazuje, bez jezika razvezanoga je jezika,

¹³ U jednoj od ovih poslanica se kaže: "Kad sam htio spoznati tajnu stvaranja, nabasao sam na podzemnu pećinu koja je bila puna mraka i vjetrova. Ništa nisam vidio a nisam mogao upaliti svjetiljku jer je puhao jak vjetar. Onda mi se u snu pojavila osoba vrlo izrazite ljepote. Reče mi: 'Uzmi svjetiljku i zakloni je staklom kako ju vjetar ne bi ugasio! Potom idi u pećinu pod zemljom i nađi tamo jednu sliku koju niko nije naslikao ali izgleda kao da je naslikana. Kada tu sliku izneseš vani, vjetar više neće puhati. Nakon toga obidi cijelu pećinu. Upoznat ćeš se s tajnama stvaranja, pokretačima prirode, ishodištima i bitkom svih stvari.' Kada sam to čuo rekoh: 'Ko si ti?' Reče: 'Ja sam tvoja savršena priroda. Ako želiš da me sretnoš, onda me zovi imenom!'" (Corben, 2008: 38).

Kada duhovni putnik dostigne stepen savršenstva prirode i nakon što zakloni svjetlo staklom, susrest će se sa šejhom, a

to je sam Hermes. To je slika njega samoga. Sjedi na nekoj dasci i u ruci drži tablu od smaragda. Na toj ploči je arapskim jezikom uklesano... Njegova savršena priroda otkrit će da se nedostižna tajna božanskog noćnoga svjetla nalazi u njemu samome." (Ibid.: 39)

¹⁴ *Posljednjeg dana u uskome putu vidjeh negdje u tamnome kutku. Starac nježan i svjetlosna lika kao kad musliman stoji pored nevjernika. Rekoh: O, svijetlo noći ove O, Mesibu, liječniče bolesti ove. Kakva je to svjetlost, savršenstvo i uzvišenost Kakva je to ljepota, krasota i nježnost?... Plemeniti i lagabna koraka ti si O, dragulju, otkuda dolaziš li?*

(Senai, 1983: 624)

dostavlja objavu i nadahnuće poslanicima i Božijim odabranicima. Prema tome, budi uz njegova vrata i visoko cijeni njegov govor i govor devetero njegove braće” (Suhrawardi, 2008, III: 469-470).

Hafizov *Starac magova* (Pir-e mogan) ima istu funkciju u njegovim gazelima. Atributi koje Hafiz pripisuje ovoj osobi imaju dosta sličnosti s *Aktivnim umom* (Aql-e fa'al) o kojem je bilo riječi u spomenutoj knjizi.

*Godinama Džemšidov vrč od mene je molio
Ono što i sam je imao od mene je volio...
Sinoć sam Starcu magova problem svoj predočio
On je potvrdnim pogledom zagonetku riješio i otkočio.
Vidjeh ga veselog, razdraganog, vrč mu u rukama
Gleda i promatra čudesa i čuda stotinama.
Rekoh: "Ko ti daje ovaj vrč što svijet predočava vazda?"
Reče: "Mudrac, onoga dana kad ovaj šareni svijet sazda."
(Hafiz, 1948: 288)*

Kao što se može vidjeti iz ovog gazela, narator ove priče, koji traga za *Vrčem što sav svijet predočava* (Jam-e jahannama), svoj problem predočio je starcu ili duhovnom vodiču. Starac ima ogledalo u koje gleda i u kojem vidi stotinu različitih čudesa. Tragalc za ovim ogledalom pita starca kada i od koga je dobio to ogledalo, a on mu odgovara da je to ogledalo dobio onoga dana kada je Bog (mudrac) saznao svijet, odnosno na početku stvaranja.

Suhrawardi u priči pod naslovom *Crveni um* (Aql-e sorkh) u pustinji susreće starca rumena lica. Crvenilo njegove kose i lica kod Suhrawardija izaziva pomisao da je taj čovjek mlad. Međutim, onaj starac mu se obraća i kaže mu da je on *Prvo dijete stvaranja*:

“U onoj pustinji opazih čovjeka kako dolazi. Pridoh mu blizu, nazvah selam i on mi odgovori krajnje ljubazno. Kad sam ga pogledao, vidjeh da je lijep i da je rumene boje lica. Mislio sam da je mladić. Rekoh mu: 'Mladiću, odakle dolaziš?' Reče: 'Sine, to je pogrešan način obraćanja. Ja sam Prvo dijete stvaranja a ti me nazivaš mladićem?’” (Suhrawardi, 2009, III: 228).

Hafizov *Starac magova*, koji je na početku stvaranja dobio ogledalo od Tvorca ovoga šarenoga svijeta, sličan je Suhrawardijevom *Starcu rumena*

lica, koji predstavlja *Prvo dijete stvaranja*, po tome što su obojica postojala na početku stvaranja. Hafiz na drugom mjestu, također, ukazuje na bezvremenost *Starca magova*:

*Sve dok bude spomena i znaka od mejhane i vina
Moja će glava biti Starca magova puta prašina.
Od ezela halku Starca magova ja znam nosati
Ono smo što smo bili to ćemo zauvijek i ostati.
(Hafiz, 1948: 418)*

Priča o susretu duhovnog putnika s vodičem u liku *Svjetlosnog starca* često se susreće i u drugim Suhrawardijevim djelima. Suhrawardi ovog vodiča, također, naziva šejhom i starcem u djelima kao što su *Dan u društvu sufija* (Ruzi ba jama'at-e sufijan) i *O stanju djetinjstva* (Fi halet al Tufuliyyeti) (Ibid.: 252). U priči *O stanju djetinjstva* narator priče prilikom susreta sa šejhom od njega traži da ga pouči. Šejh vadi ploču na kojoj je nešto pisalo:

“Rekoh: ‘Trebaš me poučiti znanju.’ On izvadi ploču a na njoj su bila ispisana slova. Kada sam mu se približio, on je podigao ploču ispred mene i ja sam u nju gledao. Na ploči sam vidio ispisane informacije koje su kod mene izazvale mučninu...” (Ibid.: 235)

Kao što se može vidjeti, između ogledala u kojem starac magova promatra stotine različitih vrsta čudesa a za kojim traga Hafiz i spomenute ploče iz Suhrawardijeve priče postoji ogromna sličnost. Kao što tragalc za *Vrčem koji sav svijet predočava* želi spoznati i upoznati svijet, Suhrawardi u dvije spomenute priče od starca traži da ga poduči i upozna sa svijetom. U Suhrawardijevoj poslanici pod naslovom *Pjesma Džibrilova krila* narator susreće deset izrazito lijepih staraca koji simboliziraju deset umova. Starac s kojim narator razgovara je posljednji starac i on je simbol *Aktivnog uma* (Aql-e fa'al) (Ibid.: 210-211). Treba napomenuti da se odnosna zamjenica “to” u trećem stihu *Vidjeh ga veselog, razdraganog, vrč mu u rukama / Gleda i promatra čudesa i čuda stotinama* odnosi na vrč a ogledalo je, ustvari, vrč vina. Hafiz, također, i na drugim mjestima koristi ovaj simbol kako bi opisao mjesto na kojem se zbiva emanacija i manifestacija svetoga.



*Sve slike vina i lijepe likove što predočavati je stala
Samo je zraka lica krčmara što u vrč je upala.*

(Hafiz, 1948: 231)

*Mi smo u krčagu vidjeli sliku drage i njena lika
O, ti, koji ne poznaješ užitak pijenja našeg napitka.*

(Ibid.: 38)

Prema Suhrawardijevoj filozofiji svjetlosti sav svijet predstavlja manifestaciju *Svjelosti nad svim svjetlostima* (Nur al Anvar) i zahvaljujući ovoj svjetlosti sve što postoji izašlo je iz nepostojanja. *Slika lica voljene i Zraka lica krčmara* aludiraju upravo na ovu mudrost.

Starac rumena lica s kojim se susreo Suhrawardi kod Hafiza je predstavljen kao Starac boje cvijeća:

*Modrohajinašima moj starac boje cvijeća
Nije dozvolio vino, inače bila bi druga priča.*

(Hafiz, 1948: 414)

Mnogo toga je rečeno o *starcu boje cvijeća*, međutim, najzanimljivije tumačenje dao je Nasrollah Poutjavadi u radu pod naslovom *Starac boje cvijeća* (Pir-e golrang). On smatra da ovaj starac ne predstavlja sufijskog i tarikatskog šejha, već našeg *Nebeskog oca* (pedar-e asemani), *Ljudsko božanstveno biće* (rabbonno' ensani) i *Duhovno biće* (vujudi ruhani) koje upućuje duhovnog putnika na njegovom duhovnom putovanju (Pourjavadi, 2004: 144-179).

Ovaj unutarnji vodič ponekad u liku ptice vodiča pomaže duhovnom putniku. Primjer "ega" ili "ja" u simboličkom liku krilate ptice može se susresti kod Suhrawardija, a i u formi Džibrilovih krila. Kod Gazalija i Attara ovaj motiv predstavljen je u formi *Simorga*. Ovi motivi odnose se na kompletno ljudsko biće. Simbolički se ovdje govori o čišćenju duše koja se poput ogledala zamaglila. Ptica je ovdje nebeski dvojniki

našeg bića koje je palo u zatočeništvo, a to je transcendentalni lik koji nas upućuje. Drži nas u svom okrilju i nadahnjuje nas (Shayegan, 2008: 276). U Hafizovoj poeziji ovaj unutarnji vodič simbolički se pojavljuje više puta u formi ptice¹⁵. U Suhrawardijevoj priči *Zapadno zatočeništvo i otuđenost* (Ghorbat-e gharb) do uzvišenog svijeta (alam-e alavi), izvora života (ab-e hayat) i očevog samostana (Soume pedar) dolazi uz pomoć ptice Pupavac (Hudhud) (Pourjavadi, 2010: 112).

Auditivna religijska iskustva:

Ugodni ili strašni glasovi

Rudolf Otto govori o svetom kao misteriji koja ima dvije dimenzije. "Ova misterija ili tajna je s jedne strane strašna (Tremendum), tako da izaziva strah i strepnju, a s druge strane je privlačna i atraktivna (fascinans), tako da se s njom ništa ne može porediti. Fascinantnost svetog je u kontradiktornosti s njegovom zastrašujućom dimenzijom. Ista stvar koja nas plaši istovremeno kod nas izaziva neopisivu opčinjenost i privlačnost koja može kod čovjeka izazvati ludačku opijenost" (Wulff, 2014: 222-223). Ova kontradiktornost najbolje dolazi do izražaja kod auditivnih religijskih iskustava ili duhovnih iskustava koja se doživljavaju putem čula sluha, što možemo vidjeti u opisima koji se tiču ovih iskustava. Rama Krišna je bio u potrazi za nebeskom majkom svijeta. Kada se opisuje iskustvo koje je iskusio prilikom susreta s njom, spominje se strašni glas koji ga je obuzimao i koji je istovremeno kod njega izazvao neopisivu sreću (Ibid.: 455).

Mistična iskustva ne ograničavaju se samo na vizuelna čula, već transformacijom čula svako je u stanju doživjeti ovu vrstu neobičnih iskustava. Auditivno iskustvo svetoga predstavlja jedno od najzastupljenijih religijskih iskustava

¹⁵ *Merhaba, o letaču labkih koraka, blagoslovljene poruke ti ćeš doći
Dobro došao, šta ima i gdje je voljeni, kojim putem trebam poći?*
(Hafiz, 1948: 264)

*Put do doma ptice Anqa ne nadoh sam
Sulejmanova ptica mi pomogla i to znam.*
(Ibid.: 640)

*Muštuluk, o srce, labor nam ponovo dode
Vjesnik pupavac od Sabe nam opet dode.*
(Ibid.: 356)

*Hvala Bogu što slobodna, o, ti, livadska ptico, jesi
Zarobljenicima kaveza dobru vijest i bašči donijela si!*
(Hafiz, 1948: 504)

*O, sveta ljepoto, ko ti skida veo s lica
O, rajska ptico, ko ti daje zrnevlje i vodu?
Moj plač i jecaje nisi čula ni osjetila
Jasno je, ljepoto, da prag kuće daleko si postavila.*
(Hafiz, 48)

u različitim duhovnim tradicijama. Najčešće je riječ o slušanju ugodnih riječi i glasova.

Hafiz u svojim gazelima govori o slatkorječivoj voljenoj koja ga uči nekim činjenicama i čiji je govor slađi od meda i samog šećera:

*Onaj što Hafiza poučio skladanju gazela
Bijaše slatkorječivi voljeni što malo zborio je.*
(Hafiz, 1948: 120)

Hafizovi izrazi, kao što su *Sladak govor* (kelam-e shirin), *Slatka i zavodjiva rečenica* (ebarat-e shirin-e delfarib)¹⁶ i *Šećerni govori* (sokhanan-e shokrin)¹⁷, aludiraju na Suhrawardijevu rečenicu "I oni od Njega slušaju slatke govore" (Yesme'une minhu al Kelam al 'uzb) (Suhrawardi, 2009, II: 271). S obzirom na to da Hafiz u svojim gazelima govori o *meleku svijeta gajba* (sorus-h-e ghayb) i duhovnom gledanju, možemo reći da *slatkorječivi voljeni* (Yar-e širinsokhan) govori o njegovom religijskom iskustvu susreta sa svijetom ideja i značenja.

*Dok ne postaneš poznat iza ovog zastora nećeš čuti
enigme bajne
Uho onoga koji nije blizak ne može slušati sve
melekanske tajne.*
(Hafiz, 1948: 578)

*Kažem ti pijanom i skršenom sinoć nasred mejhane
Melek svijeta gajba kaza mi uistinu velike tajne.*
(Ibid.: 90)

Kao što je Pitagora vjerovao u zagonetni poj nebeskih tijela (Shamisa, 2008: 1137), Attar je zahvaljivao umilnom glasu stvaranja¹⁸, a Mevlana u *Mesneviji* ovo pitanje obrazlaže na jedan veoma opsežan način¹⁹. Hafiz, također, obraća pažnju na ovu muziku koju proizvode nebeska tijela:

*U kutovima Džemšidove kafane orbita
Orgulje svira a Venera uz muziku igra i skita.*
(Hafiz, 1948: 592)

¹⁶ Sačuvaj me Bože, onih slatkih i obmanjujućih riječi
Tvoja su usta poput šećera, kada govori k'o da liječi.
(Hafiz, 1948: 188)

¹⁷ Sav med i šećer što riječima prosipam
Dar je za strpljenje što perom posipam.
(Ibid.: 183)

¹⁸ Iz dna duše svaki poznavalac muzike
Zabvaljuje za zvuke stvaranja muzike.
(Attar, 1996: 259)

¹⁹ Plać zurle i doboša prijetnja
Ko da neki ogromni bubanj zvuke petlja.

Suhrawardi glas nebeskih tijela najbolje opisuje u svom traktatu pod naslovom *Zapadno zatočeništvo i otuđenost* (Ghorbat-e gharb):

"Nakon toga sam vidio nebeska tijela, približio sam im se kako bih čuo njihovo pjevanje i muziku te kako bih naučio one kompozicije. Njihovi zvukovi na mene su mnogo utjecali i činilo se kao da čujem zvuk lanaca koji se kreću preko stijena. Malo je falilo da od ljepote onoga što sam imao priliku gledati i slušati moje vene i kapilari popucaju i da se moji zglobovi razdvoje" (Pournamdarian, 2011: 114).

Ovdje Suhrawardi govori o zvuku koji je pored ugodnosti istovremeno i zastrašujući. Čini se da su u ovom religijskom iskustvu Božija ljepota (jamal) i Božija moć (jalal) istovremeno došle do izražaja, tako da osoba koja kuša ovo religijsko iskustvo istovremeno osjeća ugodaj i strah. Hafiz ovo iskustvo prikazuje u svom prvom gazelu. To je prikaz zabave i uživanja koja je povezana sa zvukom zvona:

*Nema meni mirnoga uživanja u domu drage kad
trena svaka
Zvono glasno uzvikuje: "Neka se veže i pričvrsti
nosiljka svaka."*
(Hafiz, 1948: 18)

Kao što smo mogli vidjeti, Suhrawardi je, također, na sličan način doživio ovo iskustvo. Zvuk lanaca koji se kreću preko stijene nalikuje na zvuk zvona. Zvuk i buka zvona koja remeti Hafizov mir i uživanje u domu voljene i koji ga podstiču da nastavi put umnogome nalikuju na religijsko iskustvo koje je doživljavao Božiji poslanik. Poslanik je govorio da bi čuo zvuk lanaca zvona (Selselet al jers). Ovdje je riječ o načinu primanja objave od strane Božijeg poslanika. Prenosi se da je Poslanik rekao kako

*Stoga su mudri rekli da ove zvuke
Od kretanje nebeskih tijela uzesmo bez muke.
Zvuk je to kretanja nebesa što ljudi svuda
Sviraju s tamburom i grlom pjevaju tuda.
Vjernici kažu da džennetsko djelo
Pretvara u lijepo svako ružno djelo.
Svi bijasmo dijelovi Ademova tijela
I u Džennetu slušasmo zvukove dana cijela.
Mada nas sazdaše od zemlje i blata
Ipak se sjećamo onih zvukova bata.*
(Mevlana, 2006, IV: 23-24)



mu je ponekad Objava spuštana u obliku zvuka zvona, što je za njega predstavljalo najteži način primanja Objave. U drugoj predaji je rekao da kada Bog govori, nebeska i duhovna bića čuju zvuk nalik zvuku lanaca koji se kreću preko stijene (Pournamdarian, 2005: 398-399).

Aromatična iskustva

Jedna od karakteristika koja izdvaja čulo mirisa od ostalih čula jeste ta što se miris može osjetiti na velikim daljinama. Ono što podstrekava maštu kada je riječ o mirisu jeste to što ga ne možemo vidjeti, ne znamo odakle dolazi, iz daljine se može osjetiti, brzo se kreće, nejasan je osjećaj i ne može se razložiti na sitnije dijelove.

Suhrawardi navodi da su neka od njegovih religijskih iskustava povezana s čulom mirisa. Hafiz, za razliku od većine drugih pjesnika, ogromnu pažnju posvećivao je ovoj vrsti iskustava.²⁰ On u svojim gazelima spominje sto trideset i četiri puta riječ miris, koristeći pri tome veliki broj različitih perzijskih termina, kao što su: *atr*, *tayyeb*, *nabkat*, *rayebe*, *shamame*, *nafhe* ili, pak, koristeći izraze kojima se označavaju različite vrste mirisnih materija, kao što su amber, ambra, misk, cvijeće, mirisni zrak i drugo (Eslami Nadooshan, 1971: 6).

Miris donosi vjetar, povjetarac ili lahor²¹. Vjetar zbog nevidljivosti i velike pokretljivosti simbolizira manifestaciju svetoga, tako da je arapska riječ duša (ruh) izvedena iz riječi dah ili vjetar (rih). U Kur'anu se spominje da meleci zajedno s Ruhom (Džibril) u noći Kadr silaze na zemlju i donose vijesti vjernicima²². Simboličnost riječi "Ruh" (duša) i njena povezanost s vjetrom i sa Džibrilom, kao posrednikom i donosiocem objave i nadahnuća, i noći Kadr,

kao vremenom kada se dešavaju duhovna viđenja, predstavlja dobru osnovu za pripisivanje dimenzije svetosti mirisu.

- a) Džibril / Ruh → Nosilac objave i nadahnuća
- b) Vjetar / Rih → Nosilac mirisa
- c) Miris → Objava ili nadahnuće

Ova vrsta duhovnog viđenja i mističnog iskustva, koja je povezana s mirisom voljene osobe, za Hafiza se uvijek dešava rano ujutro ili kasno navečer.

*Pitaj labora kako je cijelu noć do jutra
Miris solufa tvoga bio sa mnom sve do sutra?*
(Hafiz, 1948: 430)

*Jutros je lahor donio miris solufa moje voljene
I opet nanovo uzburkao srce moje slomljeno.*
(Hafiz, 1948: 300)

Dvosmislenost značenja riječi *bu*, koja ovdje osim značenja *miris* ima i značenje *želja*, još više pojačava aluziju na simboličko značenje manifestacije svetog. Kada se kod duhovnog putnika pojavi želja da traga za istinom i da se poveže sa svojom voljenom osobom, on konstantno traga za nekim znakom kako bi ga to dovelo do cilja²³.

Svaki lijep miris u prirodi za Hafiza predstavlja primjer i podsjećanje na miris voljene osobe:

*Ako je parfem mirisan postao, to je zbog toga
što se s njenom kosom pomiješao
Ako je cvijet vrbovnika strijelac postao, to je zato
što se u njene obrve zapetljao.*
(Hafiz, 1948: 26)

Hafiz, koristeći izraze kao što su Božiji miris, ugodni miris sjedinjavanja, miris duše i miris zanosa, pojačava osjećaj da je riječ o simboličkom značenju manifestacije i epifanije svetog:

*Od prašine puta ispred tvoje kuće dolazi
Svaki miris što sa laborom jutrom polazi*
(Hafiz, 1948: 228)

*Ako tvoj miris vjetar odnese na izletište duša
Dragulje života će žrtvovati svaki um i duša.*
(Ibid.: 228)

²² Kur'an 97/4.

²³ *Kako bi zaljubljeni žrtvovali duše rad' mirisa labora mu
Pustio je miris i zatvorio vrata svih želja stvorenja mu.*
(Hafiz, 30)

²⁰ Govoreći o ovoj temi Mevlana kaže:

*Poput lovca krenu za lovinom hoditi
Spazi trag srne i krenu za njim se voditi.
Jedno vrijeme tragovi srne mu bijahu dosta
Al' ubrzo samo mu miris srne u srcu osta.
Prateći miris pupčanice prijeći jednu razdaljinu
Bolje je nego slijedeći tragove prijeći sve razdaljine.*
(Mevlana, 2005, II: 16)

²¹ *Upitaj blagi lahor kako je meni cijelu noć do jutra
Miris tvoga solufa bio najbolji prijatelj sve do sutra!*
(Hafiz, 1948: 430)



*Škrtac osjetiti neće Božijega mirisa, Hafize hajde svrati
Uzmi vrč, dijeli drugima a ja ću za tebe garancije dati.*

(Ibid.: 860)

*Hafize, stigla je noć rastanka i nestalo ugodna mirisa
sastanka*

*O, ašiče zalučeni, neka ti je sreća i uvijek nek' si
blagoslovljeni!*

(Ibid.: 984)

*Miris duše osjećam na nasmiješenim usnama pehara
Poslušaj velikašu ako imaš sluha i bar malo dara!*

(Ibid.: 894)

Hafiz smatra da je religijsko iskustvo povezano s mirisom veoma kratkotrajno, poput munje. Miris duhovnog putnika podsjeća na prag voljene, zanos i izgaranje na putu prema njoj, tako da duhovni putnik svaki svoj trenutak posvećuje razmišljanju o njenom mirisu:

*Tako mi mirisa koji će vjetar na kraju donijeti
iz njene kose*

*Koliko će samo krvi se proliti zbog njenih uvojaka
što crno nose!*

(Hafiz, 18)

Zaključak

Sveto je samo po sebi nepredstavljivo i neopisivo; međutim, svijest osobe koja je iskusi religijsko iskustvo daje neku formu i oblik tome. Suhrawardi u knjizi *Iluministička filozofija* govori o različitim vrstama religijskog iskustva, dok se u drugim djelima detaljnije bavi specifičnim iskustvima. Hafiz u svome *Divanu* na više mjesta ukazuje na religijsko iskustvo svetog, što umnogome podsjeća na Suhrawardijeva iskustva. Na temelju navedenih činjenica i primjera koje smo spomenuli u ovom radu, možemo reći da je Hafiz, zahvaljujući činjenici da je živio nakon Suhrawardija, bio pod direktnim ili indirektnim Suhrawardijevim utjecajem kada je pisao o svojim ličnim iskustvima svetog. Ponekad je sličnost religijskog iskustva Suhrawardija i Hafiza vezana za mjesto dešavanja ovih iskustava, a to je Svijet ideja ili Hurqalya, a nekada je sličnost primjetna kada govore o različitim vrstama religijskog iskustva, kao što je vizualno, auditivno i aromatično. U ovom radu pokazali smo da Suhrawardi i Hafiz svoja religijska iskustva opisuju kao kratkotrajnu munju, ponoćno sunce, sastanak sa svetim mladićem ili djevojkom i susret sa svjetlosnim starcem i tome slično.

Literatura

Kur'an

Esaminadooshan, Mohammadali (2007/1350), "*Miris kod Hafiza*", časopis Adabiyat wa zabanha, Negin, br. 72, str. 6-8, 63-66.

Brown, Edward (1979/1357), *Literarna historija Irana (Od Sadija do Džamija)*, prijevod na perzijski i bilješke Alisghar Hekmat, Teheran, Amir Kabir.

Peterson, Michael i drugi (1998/1376), *Religijsko iskustvo*, prijevod na perzijski Hosein Kiyani, Teheran, Ashyane-ye kitab.

Pourjavadi, Nasrollah (2002/1380), "Suhrawardijevo djelo *Prijatelj zaljubljenih* i njegov uticaj na perzijsku književnost", Nashr-e danesh, Godina XVII, br. 2, ljeto, str. 5-12.

_____ (2014/1392), *Iluminacija i misticizam*, druga edicija, Teheran, Sokhan.

Pournamdarian, Taqi (2006/1384), *Izgubljen na obali mora*, drugo izdanje, Teheran, Sokhan.

_____ (2008/1386), *Simbol i simboličke priče*, osmo izdanje, Teheran, Elmi wa farhangi.

_____ (2012/1390), *Crveni um*, Teheran, Sokhan.

Hafiz, Shamsuddin Mohammad (1984/1362), *Divan poezije*, kritičko izdanje Parviz Natel Khanlari, drugo izdanje, Teheran, Kharazmi.

_____ (bez datuma), *Divan poezije*, priredio i kritički obradio Mohammad Ghazvini i Qasem Ghani, Teheran, Zavvar.

Jami, Nuruddin Abdurrahman (1992/1370), *Dahovi bliskosti Svetih prisustava*, kritički obradio Mahmud 'Abedi, Teheran, Ettala'at.

Dadbe, Asghar (1990/1368), *Izletište duša*, Nashri-ye Keyhan Farhangi, br. 62, ordibehesht, str. 28-41.

Rypka, Jan (2003/1381), *Historija književnosti Irana (od antičkog doba do Qajara)*, prijevod na perzijski Hosein Shahabi, Teheran, Elmi o farhangi.

Zarrinkoob, Abdolhosein (2007/1385), *Iz sokaka boema*, drugo izdanje, Teheran, Sokhan.

Senai Ghaznevi (1938/1316), *Putovanje robova ka mjestu povratka*, priredio Hosein Kuhi Kermani, kritički obradio i napisao predgovor Saeed Nafisi, Teheran, Entesharat-e majalle adabi Nasim-e saba.



- Suhrawardi, Yahya ibn Habesh (2010/1388), *Zbirka spisa Šheykha ishraqa*, kritički obradio Seyyed Hossein Nasr, Tom I, II i III Teheran, Pezhuheshgah-e ulume ensani wa motaleat-e farhangi.
- Shayegan, Dariush (2008/1387), *Henry Corben*, prijevod na perzijski Bagher Parham, peto izdanje, Teheran, Farzan-e ruz.
- Shamisa, Sirius (2008/1387), *Leksikon alegorija*, druga edicija, Teheran, Mitra.
- Attar Nishapuri, Muhammad Ibrahim (2007/1385), *Govor ptica*, kritički obradio Reza Shafiei Kadkani, osmo izdanje, Teheran, Sokhan.
- Fa'ali, Mohammad Taqi (2011/1389), *Religijsko iskustvo i mistička viđenja*, četvrto izdanje, Teheran, Pezhuheshgah-e farhang va andishe-ye eslami.
- Kakai, Qasem (2011/1389), *Jednoća postojanja prema Ibn Arabiju i Majstoru Ekhartu*, četvrto izdanje, Teheran, Hermes.
- Corben, Henry (2006a/1384a), *Zbirka članaka Henryja Corbena*, Sabrao i priredio Mohammad Amin Shahjui, Teheran, Haqiqat.
- _____ (2006b/1384b), *Odnos između Išraqi filozofije i drevne iranske mudrosti*, prijevod na perzijski Ruhbaghshan, drugo izdanje, Teheran, Esatir.
- _____ (2009/1387), *Svjetlosni čovjek u iranskom tesavvufu*, prijevod na perzijski Faramarz avaherinya, drugo izdanje, Širaz, Amuzegar-e kherad.
- _____ (2011/1389), *Ibn Sina i alegorija u misticizmu*, prijevod na perzijski Ensha'allah Rahmati, drugo izdanje, Teheran, Sofia.
- Legenhausen, Muhammad i Mostafa Malekian (2001/1379), "Sugestibilnost; religijsko iskustvo u anketiranju naučnika", *Časopis za kritiku i mišljenje*, br. 23 i 24, ljeto – jesen, str. 4-24.
- Maleki, Mohammad (2011/1389), *Pored relevacije i mistike*, Teheran, Adyan.
- Mevlevi, Jalaluddin Muhammad ibn Muhammad (2006/1384), *Mesnevija*, predgovor, kritičko izdanje i pojašnjenja Mohammad Estelami, osmo izdanje, Teheran, Sokhan.
- _____ (2008/1386), *Kulliyat-e Shams*, osmo izdanje, Teheran, Hermes.
- Najmudin Kubra, Ahmed ibn Umar (2010/1388), *Fevaih al-jemal va fevatih al-jelal*, kritičko izdanje Fritz Meier, prijevod na perzijski i pojašnjenja Qasem Ansari, Teheran, Tahuri.
- Hick, John (2004/1382), *Peta dimenzija, istraživanje u području duhovnog*, prijevod na perzijski Behzad Saleki, Teheran, Qasidesera.
- Wulff, David (2015/1393), *Psihologija religije*, prijevod na perzijski Mohammad Dehqani, drugo izdanje, Teheran, Roshd.
- Jung, Carl Gustav (2012/1390), *Uspomene, snovi i misli*, prijevod na perzijski Parvin Faramarzi, četvrto izdanje, Mashad, Behnashr.

Abstract

A comparative analysis of religious experience described by Suhrawardi and Hafiz Shirazi

Hoseinali Qobadi and Iman Zargaran

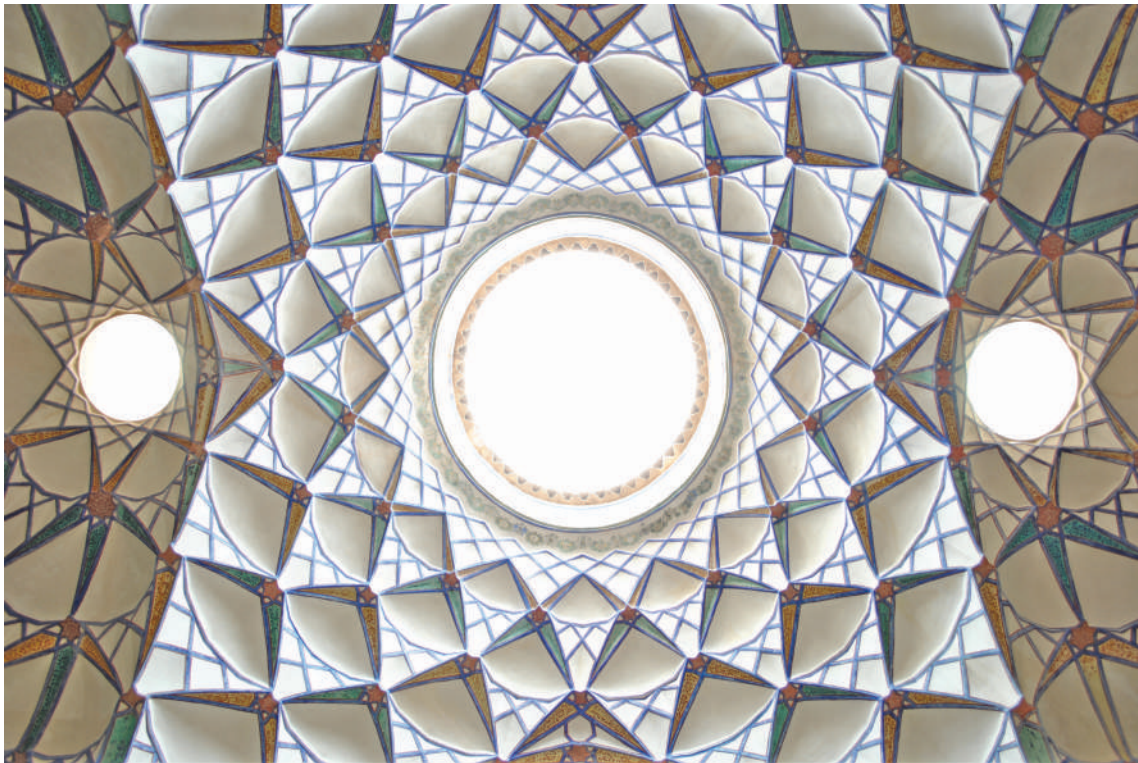
Persian literature, in particular mystical, irfan literature, is largely intertwined with Suhrawardi's illuminist ideas. This connection and mutual influences are mostly fruits of his written works through which Suhrawardi presented his philosophical ideas in the form of literature and the language of symbols. Sometimes, Suhrawardi expressed his mystical experiences in a very explicit manner, sometimes he expressed them through the form of symbolistic stories, while, at other

times, he attempted to theoretically classify and systemize different mystical experiences. Hafiz Shirazi, as a poet whose poetry is part of rich literary tradition, in the form of gazel often presents his own mystical experiences which are very similar to the mystical experiences described by Suhrawardi. A mystic or the one who lives through certain religious experience is the one who, when meeting the holly, with his consciousness forms something that is unrepresentable and

indescribable in its essence. It can be concluded that Suhrawardi's works had a significant impact on forming of Hafiz's consciousness and specific religious and mystical experiences. Sometimes the similarity of these experiences are related to the specific location in which they are taking place, such as the world of ideas or Suhrawardi's *Hurqalya*, and sometimes these similarities are expressed through the quality of the experiences in the

form of visual, auditive and aromatic phenomena. The description of these experiences as a short-term flash, midnight sun, an encounter with a holly young man or girl and old man of light are some examples in which we observe the similarity between Suhrawardi and Hafiza when they discuss religious and mystical experiences.

Keywords: Suhrawardi, Hafiz Shirazi, religious experience, the world of ideas, *Hurqalya*.



Kuća Borudžerdija u Kašanu, rad prof. Ali Mariam Kashani, 1857.