



Rešid Hafizović

Jezik rumijeve duše

UDK 141.336

Sažetak

Rumijeva duša je mnoge zemaljske godine prosanjarila dok je lagano prelazila iz egzistencijalne postelje jednoga kraljevstva u drugu, iz svijeta mineralnog, biljnog i životinjskog do kraljevstva govoreće duše (*nafs nātiqa*), koja umije razborito da pripovijeda i smisleno da se izražava. Ona tako najzad postaje misleća duša u zenitu vlastitog ontološkog islama, na mikrokozmičkoj razmеди neotriježenih svjetova, koji se steru podno ljudskog srca, ili podno govoreće / misleće duše, i onih gornjih svjetova "halife Božijeg na Zemlji", svjetova uma kao "interpretativnog vjerovjesnika" u nama, svjetova duhovnog srca kao "prijestolja Božijeg" u nama i svjetova stvaralačke imaginacije kao "nebeske zemlje" suštih božanskih simbola u nama. Ali, tek nakon susreta sa Šemsom iz Tabriza, tim nesvakidašnjim glasonošom "religije Ljubavi", *rumijevka*, govoreća / misleća / sjećajuća duša uspravila se u vlastitom unutarnjem svijetu, u samoj zavičajnosti skrivenoj iza ademovske ljuštore, i vrlinom vlastitog pamćenja onog najboljeg iz svog dotadašnjeg hodočašća kroz svjetove podno vlastita srca najzad se počela prisjećati gornjih svjetova – tih *interpretativnih ljestvi* kojima se spremala vratiti svojoj nebeskoj domaji, ka kojoj svaka duša živa teži.

Nakon sustavno provedene hermeneutike nad vlastitom gramatikom vjere, Rumijeva duša dovedena je na same duhovne zbilje simboličkog jezika Riječi Božije, a rečene zbilje nisu drugo doli oni egzistencijalni topisi iz kojih kvrcaju božanska mudrost, ljubav, ljepota, dobrota, plemenitost, nježnost, naklonost, darežljivost... Odande dolazi i Rumijev jezik. Najneposrednije narastajući na simboličkom jeziku Riječi Božije, Rumijev jezik je takav da *pulsira po ritmu Bitka Božijeg* i preklapa se sa svim razinama univerzalnog postojanja (*al-kawn al-jāmi'*), koje razlijeva Bitak Božiji u svome teofanijskom silaženju i gradiranju od svijeta Tajanstva do svijeta vidljivih oblika.

Kao što su riječi makrokozmosa proistekle iz Riječi Božije, tako su riječi mikrokozmosa proistekle iz ljudske duše kao čisti otisak Božijeg atributa Govora. Riječ Božija tvori svjetove, a ljudske riječi te svjetove tumače. Rumijev filozofsko-teološko-sufijski i poetski opus najbolja su potvrda tome. U njemu su smirene riječi njegove duše koje pogađaju sama srca stvari i pojava u univerzalnemu postojanju, što je za Rumija bilo od iznimne važnosti. Jer, ako ljudske riječi ne prosežu u srca stvari i pojava, onda su one netačne i neiskrene; ako su netačne i neiskrene, one jednostavno ljudskoj duši ne prenose znanje o stvarnoj prirodi stvari i pojava u nama i oko nas. One onda nisu dobre riječi, koje bi trebale mirisati aromom božanske dobrote, i stoga nijedna od njih ne vrijedi koliko hiljadu riječi, a trebala bi, jer stoga je Bog obdario ljudsku dušu naslovom "govoreće duše" (*al-nafs al-nātiqa*) i ukrasio je temeljnom odlikom vlastitog atributa Govora.

Ključne riječi: govoreća duša, simbolički jezik, religija Ljubavi, Rumijev književno-poetski narativ

Rodoslovlje Rumijeve duše izvanjski gledano, u teatru makrokozmičke mejhane motreno, to jest u kaljuži tek zamiješene ademovske ilovače, koja još nije bila ogrezla u vinu “nebeskoga trsa starijeg od Adema”¹, isto je kao i rodoslovlje bilo koje druge ademovske duše na Zemlji. No, kada je ta ademovska kaljuža u *mu-hamedanski kalež* oblikovana, a kozmičke godine njenog rodoslovlja u bljesak vječnosti pretvorene tvoračkim varničenjem Božijeg Znanja i Ljubavi, Znanja kojim Bog zna što tvori i Ljubavi koja ljubi to što Bog tvori, onda je ta duša postala posebna, *rumijevska*, povrhkozmička i posve svjetlosna. Najzad, kada su “dvije ruke” Božije (*Sād*, 75), ruke od Ljubavi i Znanja, taj kalež, to *srce i laštilo makrokozmosa* ispunile svjetlom vjere, koje iz Ljubavi Božije isijava, i svjetlom uma, što iz Znanja Božijeg osviće, Rumijeva duša najzad je propjevala i iz svekozmičkog sna trznula usnule svjetove.

Ipak, valja reći da je i Rumijeva duša mnoge zemaljske godine prosanjarila dok je lagano prelazila iz egzistencijalne postelje jednoga kraljevstva u drugu, iz svijeta mineralnog, biljnog i životinjskog do kraljevstva govoreće duše (*nafs nātīqa*), koja umije razborito da pripovijeda i smisleno da se izražava. Najzad ona postaje misleća duša u zenitu vlastitog ontološkog islama, na mikrokozmičkoj razmeđi neotriježenih svjetova, koji se steru podno ljudskog srca ili podno govoreće / misleće duše, i onih gornjih svjetova “halife Božijeg na Zemlji”, svjetova uma kao “interpretativnog vjerovjesnika” u nama, svjetova duhovnog srca kao prijestolja Božijeg u nama i svjetova stvaralačke imaginacije kao “nebeske zemlje” suštih božanskih simbola u nama. Ta *rumijevska*, najzad govoreća / misleća / sjećajuća duša uspravila se u vlastitom unutarnjem svijetu, u samoj zavičajnosti skrivenoj iza ademovske ljuštore, vrlinom vlastitog pamćenja onog najboljeg iz svog dotadašnjeg hodočašća kroz svjetove podno vlastita srca, najzad se počela prisjećati gornjih svjetova – tih *interpretativnih ljestvi* kojima se spremala vratiti svojoj nebeskoj domaji, ka kojoj svaka duša živa teži. To je njen blaženi

čas triježenja, vrhunac njene poetike pamćenja² kao puke pripreve za ispisivanje vlastitog duhovnog rodoslovlja.

Da bi svome pamćenju dala najbolje duhovne gene, sada uspravljena *rumijevska* duša mora da se sjeća onog što je najsajnije u svijetu minerala, u kojem se skriva najčistiji oblik svjetla, da se sjeća onog najvitalnijeg u kraljevstvu vegetativnog i onog najplemenitijeg / najsrčanijeg u kraljevstvu animalnog, jer kako, inače, bez toga da korača dalje kao dostojanstvena i razborita ljudska duša. No najmudrije je za nju da se sjeća samo onog najboljega u svom minulom rodoslovlju. Samo kvalitetna, oprezno selektirana poetika pamćenja pripremit će ljudsku dušu na punovažnu i za predstojeća interpretativna hodočašća njenu spasotvornu narativnost. Nekvalitetna poetika pamćenja, a poglavito pisanja, samo je balast za misleću dušu o koji se ona spotiče, posrće i pada, nikada ne kročivši u vlastito duhovno punoljetstvo. Kakva to ukletost može biti, Rumi je uvidio onog trena kada ga je Šems iz Tabriza preveo s puta opskurne pravničke kazuistike, na koju je protratio dobrih četrdesetak godina vlastita života, na put “glasonoše Ljubavi”, čija narativnost nadahnjuje više od sedam stoljeća najraskošnija pera ljudske kulturne i intelektualne povijesti. Budući da se svaka istina temelji na nekom događaju, povijesnom ili metapovijesnom, fizičkom ili metafizičkom, jednako tako se i istina o duhovnoj preobrazbi Rumijeve duše temelji na ovom iz njegove biografije krajnje prepoznatljivom “događaju”. To je bio čas slušanja ili osluškivanja kojem se memorija Rumijeve duše otvorila za značenjske univerzume *Šemsova narativa*, koji je većma nadolazio na valovima poetike božanskoga Pera i poslaničkog kazivanja.³ Nije toliko važno ako je *Šemsov narativ* bio dizajniran pradavnim događajima na kojima se temelji diskurs Riječi Božije i sam poslanički diskurs, budući da je baš na tim događajima zasnovana povijest makrokozmosa i sama “povijest” ljudske duše, ali je važno da se tim događajima dadnu nova značenja i da se oni posadašnje u duši onoga ko je otvorio vlastiti osluh za tu vrstu narativa. To je Rumi upravo učinio

¹ Aluzija na *ghazal* iz *Divān-i Hafiz* 144:5.

² Ebrahim Moosa, *Ghazali and the Poetics of Imagination*, The University of North Carolina Press, 2005, 93–107.

³ *Me and Rumi – The Autobiography of Shams-i Tabrizi*, priredio William C. Chittick, Louisville, 2004, 152–174.



u času iznenadnog susreta sa Šemsom. Onoga trena kada je Rumijeva duša, nakon oslušivanja *Šemsova narativa*, započela graditi na tom narativu vlastiti interpretativni dizajn, upravo tada se dovršila drama narativnosti Šemsove duše, a započela drama narativnosti Rumijeve vlastite duše.⁴ To je bio čas susreta božanske stvaralačke Imaginacije, koja pred svaku misleću dušu reda beskrajni i nikada dva puta ponovljeni niz slika “svekozmičkog sna”, satkanog od teofanizirajućih Božijih Imena⁵ i imaginacije Rumijeve duše, koja se u vlastitom *interpretativnom mješecarenju*, kroz tumačenje (*ta'bir*) tog “svekozmičkog sna”, postupno otvara za *javu* vlastitog ozbiljenja. Pošto nijedna duša živa ne sniva isti san, nijedna misleća duša također ne gradi ni istovjetnu interpretaciju vlastitog sna i ne izvodi iste poruke (*modus intelligendi*) kao smjernice za vlastito cjeloživotno iskustvo (*modus essendi*). Ali, unatoč tome, svaka punovažna interpretacija vlastitog sna, koju jedna misleća duša gradi, u konačnici vodi jednoj istoj Zbilji koja kroz “makrokozmički san” nudi beskonačan broj “lica” (*ẓuġūh*) vlastitoga Bitka, ali samo pod uvjetom da san svake pojedine duše raspoláže istinskim jezikom simbola, koji su istodobno slike–riječi i riječi–slike. Istiniti jezik simbola u isti mah čini lice i naličje Zbilje, lice Zbilje višnjih svjetova i naličje Zbilje nižih svjetova. Njegova zavičajnost je ista ona koja pripada i svakoj duši živoj. Stoga jezik svake misleće duše u njenoj vlastitoj naraciji, interpretaciji i hermeneutici mora biti istinit. U protivnom, od sretanja s istinskom Zbiljom duši, koja ne raspoláže punovažnim i istinskim jezikom simbola, preostaje samo puki pričin kojim dijabolična dimenzija imaginacije dotičnoj duši ne prevodi slike–simbole u razgovijetne riječi i značenja koja otvaraju prostor za interpretaciju, već joj skriva lice Zbilje kao takve. Ondje gdje nema “najboljih kazivanja” (*ahsan al-gasas*), neće biti ni najboljeg i punovažnog tumačenja (*ahsan al-bayān*). Najbolji primjer za to su Jūsuf, a.s., i njegova braća s jedne, i Jūsuf, a.s., i svećenici–tumači iz Amonova hrama s druge strane. Bez istinitog jezika nema ni “najboljih kazivanja”; bez

ovih potonjih nema ni “najboljeg tumačenja”. A bez ovog troga naprijed rečenog neće biti ni *re-citiranja* onih metapovijesnih događaja s kojima najozbiljnije računa simbolička povijest svake misleće duše. Bez metapovijesnih događaja i njihova posadašnjenja unutar iste te simboličke povijesti duše, duša ne uspijeva prispjeti sebi i činu vlastitog spasenja kroz vlastitu punovažnu *egzegetsku šetnju* između svjetova (*ta'wīl*), jer ta “šetnja” mora biti podudarna s Božijim “interpretiranjem” vlastite Biti kroz teofanizirajuća Imena i Atribute. Da Bog kroz tvorački proces ujedno i ne interpretira vlastitu bezimenu Bit, kako bismo, inače, išta znali barem o nekim temeljnim odlikama Njegove bezimene Biti?

Spasenje duše ne podrazumijeva tek puko umicanje pogibeljima koje pred nju stavlja “Iblis našeg bića” ili dijabolična strana naše stvaralačke imaginacije u nama. Spasenje duše u prvome redu podrazumijeva njeno prosvjetljenje svjetlom znanja koje dolazi iz srca stvari (*'ilm al-albāb*), kao i njeno narastanje u vrlini (*fādila*) i moralnoj krjeposti (*khuluq*), tako da ona sama postaje puko ovaploćenje i jednog i drugog i trećeg. Najzad, vrhunac drame njenoga spasenja postiže se činom njenog postajanja sličnim i podudarnim (*tamathul*) sa zbiljama simbola koje duša tumači, simbola koji naviještaju Zbilju kao takvu, istodobno skrivenu iza sedamdeset tisuća zastora od svjetlosti i tmine,⁶ ali i sasvim pretvorenu (*tahawwul*) i preobraženu u teofanijske prisutnosti (*badarāt*) i teomorfoze (*tahawwulāt*) vlastitih Imena i Atributa.

Svoje vlastito spasenje duša pripravlja kroz ono što sama izriče “vlastitim jezikom”, ako taj njen “jezik” motrimo pod svim mogućim vidovima njenog samoizražavanja: pod vidom želja i nakana, riječi i postupaka. Kakva će njena sveukupna i svekolika samoizražavanja biti ovisi o njenoj pripravi kroz koju prolazi prije nego li se prepusti vlastitoj interpretaciji i hermeneutici nad simboličkim jezikom vlastitog “mikrokozmičkog sna”.

Dok hodi kroz rane etape vlastite mikrokozmičke geografije, to jest dok prolazi kroz

⁴ Ibid., 152–174, 205–211.

⁵ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge – Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, New York, 1989,

119; usp. Ibn al-'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, III, 454.1.

⁶ Tekst ovog poslaničkog pravorijeka donosi Muslim, *Īmān* 293; Ibn Mājja, *Muqaddima* 13.

egzistencijalnu postelju kraljevstva mineralnog, vegetativnog i animalnog, duša se lagano otvara za *narativnost* (*hikāya*) o metapovijesnim događajima kao jedinim stvarnim i autentičnim događajima ne samo simboličke povijesti duše već i svete povijesti kao takve, koja bitno utemeljuje povijest svijeta, jer sve što se događa nakon “drame na Nebu”, ili u potonjoj povijesti svijeta i ljudskoga roda, samo je *mimesis* ili puko *re-citiranje* rečenih metapovijesnih događaja kao takvih.⁷ Kako će duša čuti, razumjeti i ozbiljiti ili *re-citirati* rečene metapovijesne događaje u vlastitoj simboličkoj povijesti i hermeneutičkoj drami, o kojima ovisi njeno spasenje, bitno je uvjetovano načinom i metodom *naracije* kao književne vrste, s kojom najozbiljnije računa sveukupni sadržinski organon vjerujuće i misleće tradicije islama. Tim prije ako imamo na pameti činjenicu da naracija u islamu nije puko verbalno i literarno opetovanje kazivanja, već sustavno inicijacijsko uvođenje duše u supstancu i unutarne semantičke univerzume tih kazivanja.⁸ To će reći da ti događaji njoj moraju biti priopćeni, ne kao svršen čin koji se zbio u nekoj dalekoj prošlosti, već kao događaji njene vlastite sadašnjosti, posadašnji i ponovljeni nad njom i u njoj samoj u času samog tog pripovijedanja.⁹

Shodno punovažnoj ili nepunovažnoj *naraciji* temeljnog poklada vjere, duša će oblikovati vlastitu *gramatiku* vjere na temelju onakve vrste znanja kakvo primi u naslijeđe vrlinom spomenute naracije. Kao što vješta i punovažna naracija mora sukusirati vrijeme i prevladati vremenske distinkcije – prošlo, sadašnje i buduće u jednom kvalitativnom *sada* simboličke povijesti duše – jednako tako *gramatika* njene osobne vjere mora biti zasnovana na sukusiranim spoznajama koje duši pokazuju slojevana značenja onih metapovijesnih događaja, svejedno posvjedočuju li se oni na način teksta, na način povijesnih događaja ili pod vidom makrokozmičkih procesa. U temelju svakog od ovih vidova naracije je Riječ Božija s kojom je Bog započeo s tvoračkim procesom i vrlinom, koje On neprestance i kontinuirano

ozbiljuje, vlastito samoizricanje kroz sveukupne slojevane razine Egzistencije kao takve, bez obzira na to da li se ona izriče pod vidom zamišljenog (*dhībni’ayni*), konceptualnog (*‘aqli*), imaginalnog (*khayālī*) ili aktualnog (*fi’li*) postojanja kao takvog. Pošto Riječ Božija najneposrednije počiva na istinitosti Znanja Božijeg, kao Njegova najobuhvatnijeg Atributa, tada i *melekutska*, poslanička i ljudska *naracija* o njoj mora biti punovažna i istinita, kako bi svaka živa, sjećajuća i misleća duša mogla uspostaviti istinitu i punovažnu *gramatiku* osobne vjere, njenih ideja i značenja. I ne samo naracija, već jednako tako i spoznaja koje duša prima iz dotične naracije vrlinom interpretacije i hermeneutike događaja koje dotična naracija posreduje. Te spoznaje ne smiju biti skidane samo sa spoljašnjih “maski” predmeta spoznaje, već redovito moraju biti zahvaćane iz samih srca / suština stvari i pojava, jer ondje Bog ostavlja vlastiti bivstvovodavni rukopis vlastite Riječi, i sukusirani egzistencijalni dizajn vlastitih Imena i Atributa, koji po sebi čine konstitutivnu “semiotiku” Riječi Božije ili “jezika Božijeg” u svekolikim njegovim egzistencijalnim inačicama. Ovaj uvjet ili ova zakonomjernost nije obvezujuća samo za formalne autoritete muslimana, već za svakog, naročito mislećeg muslimana u njegovoj cjeloživotnoj profesionalnoj posvećenosti. Što se islama tiče, *istina je mjera svakog čovjeka* ili svakog pripovjedača unutar njegove vlastite profesionalne domene, i ona je ta koja otkriva punovažnost i mjerodavnost svakog naratora, kako je znao primjećivati i četvrti halifa islama hazreti Alija.¹⁰ Duša svakog čovjeka je onakva kakvim spoznajama se “hrani”, jer istinske spoznaje jesu jedina jamčevina i zalag njenoga spasenja.

Kada osluhne i pojmi *gramatiku* vlastite vjere, duša se prepušta njenoj interpretaciji i hermeneutici. S obzirom na to da je vjera veoma složena zbilja u kojoj se odjednom prepliće istinsko znanje, stvarna duhovna vrlina i neupitna moralna krjepost, a sve troje rečeno čine sustav *adaba* u islamu, onda je jasno zašto je duši

⁷ Henry Corbin, *Islam u Iranu I (En islam iranien, I)*, Sarajevo, 2000, 163–190; Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, 1999, 318.

⁸ Muhammad al-Murtadā al-Muhsin al-Kāshāni, *al-Mahājja*

al-baydā’ fi tahdhib al-ibya’, I:692, Qom, 1383/1963.

⁹ Ebrahim Moosa, *Ghazali and the Poetics of Imagination*, 66.

¹⁰ Abū Hāmid al-Ghazālī, *Ihya’ ‘ulūm al-din*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, I:29, Bayrūt, 2001.



važno da punovažno interpretira činjenice vjere i nad njima provede neupitno hermeneutičko pregnuće. Hermeneutički čin koji duša provodi nad činjenicama vjere ne sastoji se samo u spoznavanju istih (*modus intelligendi*), već i u njihovom provođenju u praksu ili u bivanju / življenju (*modus essendi / vivendi*) naše duše snagom tih činjenica ili istina vjere kao posvemašnje zbilje Riječi Božije. Štaviše, konačni plodovi hermeneutičkog čina – spoznaja, duhovna vrlina i moralna krjepost – moraju biti ovaploćeni u samoj duši, što će reći da duša mora biti suštinski preobražena i duhovno, etički i moralno unaprijeđena, promijenjena i uzdignuta na bolji i uzvišeniji način egzistencije. Naravno, samo ako je 'nasićena' neospornim spoznajama, nepatvorenim duhovnim vrlinama i neupitnim moralnim krjepostima. Spoznaje su neosporne, duhovne vrline nepatvorene i moralne krjeposti neupitne samo ako u njima klija sjemenje istine, ljepote, plemenitosti i dobrote... Božijih Imena i Atributa.¹¹

Jezik Rumijeve duše

S ovako provedenom hermeneutikom nad vlastitom *gramatikom* vjere, misleća duša dovedena je na same duhovne zbilje simboličkog jezika Riječi Božije, a rečene zbilje nisu drugo doli oni egzistencijalni topisi iz kojih kvrcaju božanska mudrost, ljubav, ljepota, dobrota, plemenitost, nježnost, naklonost, darežljivost... Sve ove i one izrijekom nespomenute temeljne odlike atributa Riječi Božije sadržinski su organon "jezika Božijeg", kojim nam se On neprestance obraća sa "stranica" makrokozmosa (*Qur'ān al-āfāq*), sa stranica svetoga Teksta (*Qur'ān al-anfās*) i sa stjenki naše duše. Rumijevska duša provela je takvu vrstu hermeneutičkog čina nad *gramatikom* osobne vjere i kao krajnji rezultat toga ponudila ljudskome rodu duhovnu baštinu koja traje više od sedam stoljeća i većma dobiva na aktualnosti. Djelimice je to stoga što Rumi nije bio filozof sustavnog mišljenja, na kakve smo navikli u povijesti filozofije na Istoku i na Zapadu, nego

pjesnik s raskošnim sufijskim uvidom u Zbilju i u beskonačan niz "lica" njenoga Bitka unutar univerzalnog postojanja. Presudnu ulogu u raskošnosti i sadržinskoj nepotrošivosti Rumijeve opusa igra njegov jezik, kojim je u različitim književnim formama oblikovao sve krunske ideje unutar muslimanske vjerujuće i misleće tradicije.

Rumi nimalo ne sumnja da je jezik izobilno dobro, koje dolazi izravno od Boga, i da njegova iskonska narav ima svoje neposredne nebeske korijene.¹² Štaviše, jezik je jedan od sinonima za Bitak Božiji prije Njegova oglašavanja kroz čin stvaranja makro i mikrokozmosa. Kao atribut Božijeg Bitka u njegovu bivstvovodavnom oglašavanju, jezik je zastor koji nam pokazuje "lica" stvari i stvorenja, ali nam zakriva "Lice" Stvoritelja, zakrivajući tako i vlastito metakozmičko izvorište iz kojeg kvrcva "voda" njegova bezobalnog mora.¹³ On je ontološka postelja stvarima i riječima ovoga svijeta, jer sve stvari i sve riječi ovdašnjeg svijeta u ontološkom su suodnosu s Jezikom kao takvim, koji je sukusiran u samoj bivstvovodavnoj Riječi Božijoj: *kun – Budi!* Uslijed ove ontološke povezanosti ljudskog jezika s "božanskim jezikom", svaka dobro i lijepo izgovorena riječ iz usta "halife Božijeg" na Zemlji, smatra Rumi, vrijedi koliko hiljadu riječi.¹⁴ Ljepotu i dobrotu tako izgovorenoj ljudskoj riječi dariva ona ontološka povezanost s "božanskim jezikom", ako smo te povezanosti svjesni, tako da jedna ljudska riječ, "obojadisana" aromom Riječi Božije, poprma univerzalnu vrijednost koju kozmičko vrijeme ne može potrošiti. Rumijeve riječi u njegovu sveukupnom književnom opusu na zoran način to i danas pokazuju. Traju već duže od sedam stotina godina, a i danas ih hiljade usta izgovara u modernoj ljudskoj civilizaciji.

Kao što "božanski jezik" izvire iz središta Bitka Božijeg, jednako tako ljudski jezik dolazi iz samog središta ljudske naravi, tačnije iz same ljudske duše, smatra Rumi, posvješćujući tako činjenicu da i duša i jezik, prema islamskoj vjerujućoj i mislećoj tradiciji, dolaze kao dva krunska dara Božija čovjeku iz najneposrednije

¹¹ Vidjeti: Abū Hāmid al-Ghazālī, *Mizān al-'amal*, al-Qāhira, 1964, 216.

¹² *Diwān-i Shams-i Tabrizi*, 9896–9898, navedeno prema djelu Williama C. Chitticka, *The Sufi Path of Love*

– *The Spiritual Teachings of Rumi*, SUNY, 1983, 270.

¹³ William C. Chittick, *The Sufi Path of Love – The Spiritual Teachings of Rumi*, SUNY, 1983, 19–23.

¹⁴ *Diwān*, 9896–9898.

Prisutnosti Božije, iz svijeta “Naloga Božijeg” ili iz kraljevstva “Zbilje Gospodara moga” (*al-Isrāʾ*, 85). Metapovijesna povezanost duše i Gospodara toliko je bliska da Gospodar svakog trenu zna šta duša čovjekova haje (*Qāf*, 16), a čovjek tek po jeziku duše zna šta mu vlastita duša traži.

S druge strane, zadaća jezika jeste da duši prenese stvarna značenja “božanskoga jezika”, kojeg u ovdašnjem svijetu ne posreduju samo *lingua sacra*, *harfovi* i slova, već i svaki egzistent, svaka pojava i svaka stvar i stvorenje, jer “stranice” makrokozmičkog Kurʾana (*Qurʾān al-āfāq*) kao “Knjige svijeta – *Liber mundi*” prva su objava Božija koja je *pismom* svekolikog Božijeg stvorenja ispisana, a stvorenja su tek “forme” Božijih Imena i Atributa,¹⁵ čijom suštinom je Bog ispisao stranice “Knjige sabranih svetopovijesnih listova – *al-Mushaf*”. Ako jezik izriče stvari kakve one jesu, smatra Rumi, tad duša poznaje istinsku i iskonsku prirodu stvari kao takvih, stječe punovažne spoznaje i iskustva o njima i vrlinom takvih spoznaja nepogrešivo se vraća svojoj nebeskoj domaji, neposrednoj Prisutnosti svoga Gospodara. No, neodgovornom upotrebom jezika čovjek vlastitu dušu zavodi na stranputicu i pruža joj pogrešne predstave o Bogu, svijetu i o sebi samome. On na taj način vlastiti jezik pretvara u zastor vlastitoj duši, umjesto da on bude znakoput koji usmjerava pozornost duše na srca stvari, na istinsku prirodu stvari i stvorenja, pokazujući joj kakva ta priroda, zacijelo, jest. To je, uostalom, bila i ostala trajna oporuka i samog pečatnog Poslanika islama, a.s. Stoga čovjekova duša, u konačnici, umjesto da bude pravedna vladarica svakog pojedinog mikrokozmosa, krivnjom njenog baštinika preobražava se u nesnošljiva tiranina (*Yūsuf*, 53).

Kao što duša nije kriva što u stanje zla biva dovedena, jednako tako ni jezik nije kriv što istodobno može biti ogledalo duši, koje joj pokazuje prirodu stvari kao takvu, ako se odgovorno upotrebljava, ali joj može biti i zastor, koji je sprečava da vidi stvari kakve jesu. Tu amfiboliju (*iltibas*) kod odgovorne ili neodgovorne upotrebe jezika

Rumi je izrazio kroz stihove u kojima veli da je jezik korablja koja plovi morem značenja. Neki njegovi tumači su odmah požurili zaključiti kako jezik kao takav ne može dosegnuti značenja kao takva,¹⁶ zaboravljajući da jezik-plutajuća korablja koja poznaje samo površinu mora, može biti preobražen u jezik-podmornicu, kada je u prilici da čita i tumači sama srca stvari, njihova značenja i svekoliku njihovu simboliku. Jezik nije puki lingvistički instrument koji tek dodiruje površinu egzistencije, već i nevjerojatna interpretativna i hermeneutička alatka koja, u suradnji s deset organa osjetilne i nadosjetilne spoznaje u nama, našoj duši može ponuditi same suštine, srca i jezgre stvari i pojava. U svojim unutarnjim semantičkim univerzumima jezik je slojevan koliko i Bitak Božiji u očitovanju,¹⁷ jer on dodiruje svaku stvar, baš kao što i Bitak Božiji bivstvovodavno podupire svaki atom univerzalnog postojanja. Uostalom, jezik kao takav moćna je i sveobuhvatna silnica Božijeg Bitka vrlinom koje Bog svakog trenu sve čini novim i neponovljivim (*al-Rahmān*, 29). Hermeneutičko prelaženje slojevanim unutarnjim univerzumima značenja jezika jasno stavlja do znanja da jezik ima svoju doslovnu (*tafsīri*), simboličku (*taʿbīri*) i vizionarsku (*taʿwīli*) razinu. Prva nudi povijesnu dimenziju jezika, druga semantičku, a treća intuitivnu ili razinu neposrednih duhovnih zbilja riječi i slova.

Prema Rumijevom gledanju na svaku od rečenih jezičkih razina, *harfovi* (*huruf*) ili slova su zdjele u kojima su slojevano poredana značenja (*maʿān*) kao kapljice vode Mudrosti i Života metajezika, zahvaćene iz bezobalnog oceana Božijeg Znanja, kojeg zastire vizionarska ili intuitivna (*taʿwīli*) razina jezika kao takvog, razina savršenog jezika Riječi Božije, od kojeg su štošta donijeli ljudskome rodu izabranici Božiji, a čiji svesmisao zna samo Bog (*Āli Imrān*, 7), dok ljudi neposrednog, intuitivnog uvida (*al-rāsikhūn fiʾl-ʾilm*) znaju barem toliko gdje se kapljice mudrosti Božijeg Znanja iznova vraćaju bezobalnom moru ili semantičkoj pustopoljini onog Nebeskog prototipa (*Umm al-kitāb*).¹⁸

¹⁵ Ibn al-ʿArabī, *Marwāqīʾ al-nujūm*, al-Qāhira, 1965, 67–68.

¹⁶ J. Christoph Bürgel, “Poetry and mysticism in Islam, the Heritage of Rumi”, Cambridge, 1987, 46.

¹⁷ William C. Chittick, *The Sufi Doctrine of Rumi*, World

Wisdom, Bloomington, Indiana, 2005, pogl. III.

¹⁸ Rumi, *Mathnawī – La quête de l’Absolu*, I, 295–298, na francuski prevela Eva de Vitray Meyerovitch, Paris, 1990, 70.



Sve znanje odande i dolazi, baš kao što i svi predmeti spoznaje odande dolaze. Da Bog nije potaknuo vlastita Imena na njihovo nepretrgnuto aktualiziranje, nijedna od tri inačice Knjige sveobuhvatnog Božijeg znanja – *al-Qurʾān* ne bi se nikada otvorile: ni makrokozmička, ni svetopovijesna, ni ona mikrokozmička. Stoga je sasvim prirodno da Bog u svetopovijesnoj inačici Kurʾana kaže da *Milostivi poučava Kurʾanu* (*al-Rahmān*, 1–2), ili da je Allah taj koji nas uči (*al-Baqara*, 282) i koji nam neprestance stere nove predmete spoznaje. Štaviše, Njegova moć je nebeske visine sazдалa i neprestance čini da se one većma šire (*al-Dhāriyāt*, 47). Prema tome, stalno razmicanje granica univerzuma snagom Božije moći, ljubavi i znanja, uzrokuje da se i granice ljudskog jezika stalno šire i nikada ne zaustavljaju. To će reći da Bitak Božiji u Očitovanju neprestance otvara nove perspektive svoje sveobuhvatnosti, šireći tako nove perspektive vlastitog “božanskog jezika”, koji je “kuća Bitka”, koji se niti u jednom trenutku niti i u jednom detalju univerzalnog postojanja dva puta ne ponavlja. Naprotiv, uvijek je nov i neponovljiv, kao i “jezik Božiji” u vlastitim semantičkim poljima Svojih riječi koja interpretativno ne mogu “izbistriti” sva stabla na planeti kada bi pisaljke bila, niti voda svih oceana na globusu kada bi se u tintu pretvorila (*Luqmān*, 27) i geometrijskom progresijom umnožila za još sedam puta ili i više od toga (*al-Kahf*, 109).

Posve toga svjestan, Rumi za jezik veli da je nešto trajno i veoma dragocjeno, da znanje o jeziku dolazi iz bezobalnog oceana Božijeg Znanja, što jasno posvjedočuje nalog Božiji upućen praocu ljudskoga roda – Ademu da pouči *nebeski plenum* imenima stvari i stvorenja: *O Ademe – reče On – kaži im ti nazive njihove* (*al-Baqara*, 33), jer bića od svjetlosti bijahu znala samo ono čemu ih je, po njihovu vlastitom svjedočenju, poučio Gospodar svjetova (*al-Baqara*, 32). Rumi je posve svjestan činjenice da *korijen* svake stvari i svakog stvorenja u univerzumu čine

Imena Božija, kao što je svjestan i činjenice da samo onaj jezik ljudski koji slijedi i izriče temeljne odlike Imena Božijih kao “božanskog jezika” Njegove bezimene Biti u svakoj svojoj riječi nosi dragocjenost koliko hiljadu dobrih riječi, kao i upotrebnu vrijednost koju nikakav poredak zemaljskih vrednota ne može potrošiti.¹⁹ Tako njegovani ljudski jezik Rumi nerijetko uspoređuje sa Suncem koje traje i posvuda širi svjetlo, toplinu i egzistencijalnu ugodu.²⁰

Činjenica jest da Rumi u svome književnom opusu izriče posve oprečne stavove o jeziku, govoreći da je jezik nesavršen, nepotpun, da nije kadar dosegnuti najdublja značenja “božanskoga jezika” kao takvog, dok, s druge strane, opet veli da je jezik nešto dragocjeno, trajno, savršeno, dobro i posvudašnje, jer je *Bog svakom biću podario sposobnost govora* (*Fussilat*, 21). Temeljni razlog takvim njegovim oprečnim stajalištima o jeziku počiva u činjenici da se ljudski jezik dovodi u najneposredniju vezu s Božijim svojstvom govora ili s “božanskim jezikom” koji je posvudašnji i sveobuhvatan, ili se pak ne dovodi u takvu vezu. Samo ona ljudska svijest koja je svjesna dubine značenja onog poslaničkog pravorijeka: “Bog je stvorio Adema na sliku vlastitih Imena i Atributa” ili “...na sliku Svemilosnoga”,²¹ ili “Bog govori jezikom Svoga sluga Poslanika”²², kao i činjenice da je svaki aspekt ljudskoga života u neumitnoj prevlasti Božijoj, takva svijest može raspolagati jezikom, kao instrumentom izražavanja i tumačenja, koji je *obojadisan* “bojom božanskog Bitka” (*al-Baqara*, 138) i inspiriran aromom “božanskog jezika” kao takvog.

Istina je da će Rumi drugdje reći kako je jezik samo “sjena” Zbiljskog,²³ ali on također neće nikada gubiti iz vida činjenicu da je jezik posuđeni dar iz riznica Božijih. To što je on “sjena” Zbiljskog, u prvome redu ukazuje na činjenicu da je jezik slojevan u svome sadržinskom i semantičkom obujmu i da mora biti izvrnut odgovornom interpretativnom i hermeneutičkom pregnuću u ma kojem polju spoznajnog jezik bio

¹⁹ Rumi, *Signs of the Unseen, The discourses of Jalaluddin Rumi, (Fihī mā fihī)*, M.W. Thackston, New York, 1993, pogl. 53.

²⁰ Ibid., pogl. 52.

²¹ Ovo su inačice onog mnogo poznatijeg poslaničkog

pravorijeka: “Bog je stvorio Adema na priliku Svoju”, Bukhārī, *Istīdhān* 1; Muslim, *Birr* 115, *Janna* 28 i drugdje.

²² Muslim, *Salāt* 62, 63; Nasāī, *Tatbiq* 23, 101; *Sabw* 44, *Mishkāt* 30.

²³ *Fihī mā fihī*, pogl. 2.

primjenjivan i ozbiljivan. Kao što nas postupno ontološko koraćanje s nižih na više razine univerzalnog postojanja većma približuje srcima ili jezgrama stvari i, na taj način, najneposrednijoj prisutnosti Zbilje, jednako tako nas interpretativno i hermeneutičko prelaženje s jedne razine jezika na drugu polagano privodi najizvornijim i najistinitijim značenjima jezika kao takvog. Rumi je posve svjestan te činjenice. Kako bi, inače, bio u stanju razviti vlastitu *kozmiologiju jezika*? Naporedo s razvijanjem kozmološkog obrasca Božijih teofanizirajućih Imena kroz ideju gradirajućeg Bitka (*raḥwātīb al-wujūd*), prepoznajući tako svijet vidljivih oblika (*‘ālam al-shabāda*), svijet imaginalnog (*‘ālam al-malakūt*), svijet moćnih svjetlosnih inteligencija ili svijet mentalne egzistencije (*‘ālam al-jabarūt*, *‘ālam al-dhibnī*) i svijet samog Božijeg Tajanstva (*‘ālam al-ghayb*), Rumi razvija i vlastitu *kozmiologiju jezika*, razvijajući razudenu hijerarhiju slika, simbola, prototipova i čistih inteligibli. Krunski pojam unutar njegove kozmologije jezika je pojam slike (*sūra*) koja, uzlazno-spoznajnim hodom onim već spomenutim *kozmiološkim ljestvama* svjetova, kraljevstava i univerzuma, poprima na svakoj novoj jezičkoj razini prikladan atribut koji je semantički određuje. Tako, naprimjer, jezik svijeta vidljivih oblika jeste jezik tmastih, empedoklovskih formi (*suwar kathīfa*); jezik imaginalnog svijeta jeste jezik profinjenih, suptilnih ili imaginalnih slika (*suwar latīfa*, *suwar mithāliya*), to jest jezik ljudske duše; jezik svijeta mentalne egzistencije jeste jezik inteligibilnih slika (*suwar altaf* ili *suwar ‘aqliyya*), ili jezik uma / duhovnog srca kao “interpretativnog vjerovjesnika” u nama. Svako od četiri rečene razine jezika unutar ove Rumijeve *kozmiologije jezika* pristupa se na onaj *modus intelligendi*, koji je primjeren svakoj od njih ponaosob: prva razina zahtijeva naraciju (*tafsīr*), druga iziskuje *gramatiku* vjerovanja / mišljenja (*tafsīl/ta’bīr*), treća interpretaciju (*tafhīm*) i četvrta hermeneutiku jezika (*ta’wīl*).²⁴

Iako je u načelu Rumijev jezik jezik slika, jezik koji dopire iz svijeta slika mentalne egzistencije,

njegov način mišljenja i pjevanja je istodobno filozofski i sufijski, diskurzivni i poetski / simbolički, filozofski i interpretativno trijezan, ali i zanosan i obojen izravnim uvidima i kušanji-ma duhovnih zbilja ponuđenih u konkretnim imaginalnim slikama, koje ovaploćuju duhovna stanja njegova neposrednog sufijskog uvida u rečene zbilje. Naporednim čitanjem njegove *Mesnevije*, koja je izričito filozofski tekst ili jedna meta-racionalna filozofija ekstaze,²⁵ i čitanjem njegova *Diwāna* posvećenog Šemsu iz Tabriza, koji nudi bespremačnu sufijsku poeziju najvišeg reda, naprijed izrečena konstatacija skoro da je na zoran način vidljiva. Rumi je u svome upotrebnom jeziku istodobno interpretativno literalističan, ali i krajnje slikopisan i metaforičan. Dok piše prozni tekst ili pjeva, on je već u samome svom pisanju istovremeno egzegetski jednostavan i složen, egzaktan i metaforičan, u povijesti i u metapovijesti, u egzegetskom *isrā-u* i hermeneutičkom *mi’rādž-u*.

Koliko god Rumi u prva dva poglavlja svoga djela *Fihī mā fihī* prepušta čitatelja dvojbi da li je jezik ograničen ili je sveobuhvatan, da li je stvoren ili spušten s neba, kao i sama duša ljudska, istu tu dvojbu on sam razrješuje tvrdnjom kako jezik dolazi iz kraljevstva mentalne egzistencije, koje jest metafizički zavičaj duše, i mnogo je obuhvatnije od zbilja koje svakidašnje ljudske riječi dotiču. Uostalom, jezik nisu samo riječi i rečenice, morfologija, gramatika, sintaksa, semantika i druge lingvističke discipline, jezik su i značenja koja se slojevano redaju jedna ponad drugih. Rumi je toga posve svjestan. Stoga je za njega jezik pod jednim vidom korablja koja pluta morem značenja, pod drugim vidom je bezobalni ocean značenja, pod trećim vidom on je sunce čija svjetlost i toplina dohvaća sve na Zemlji, pod četvrtim on je korijen svih stvari, i tako redom. Jednom riječju, Rumi je jezik je takav da *pulsira po ritmu Bitka Božijeg* i preklapa se sa svim razinama univerzalnog postojanja (*al-kaḥn al-jāmi’*), koje razlijeva Bitak Božiji u svome teofanijskom silaženju i gradiranju

²⁴ Vidjeti Rumijevo obrazlaganje višeslojnosti i upotrebnosti jezika u djelu *Fihī mā fihī*, pogl. 16.

²⁵ *The Philosophy of Ecstasy – Rumi and the Sufi Tradition*, priredio Leonard Lewisohn, World Wisdom,

Bloomington, Indiana, 2014, 36; usp. Leonard Lewisohn, *Beyond Faith and Infidelity: The Sufi Poetry and Teachings of Mahmud Shabistari*, Richmond: Curzon Press, 1995, pogl. 6.



od svijeta Tajanstva, do svijeta vidljivih oblika. Osim toga, sadržinski organon Rumijeva književnog opusa, proznog i poetskog podjednako, temeljito je prožet kur'anskim tekstom, *svobodno* Riječju Božijom kao takvom – usljed čega se njegova *Mesneviya* oslovljava “Kur’anom na perzijskom jeziku” – i poslaničkim pravoricima koji su došli pod izravnim uplivom božanskog nadahnuća, što sve skupa Rumijevu jeziku kao takvom dariva dodatnu interpretativno nepotrošivu i hermeneutički neizbistrivu dimenziju.²⁶ Blagodareći takvoj naravi vlastitog jezika i njegovu sadržinskom sedimentu, Rumi se neprestance u svojim djelima, posebice unutar *Mesneviye* i *Divana*, transformira iz sufije u metafizičara, i obrnuto. To isto se događa i sa sadržajem njegovih djela.

Pa ipak, sve temeljne ideje njegova djela, blagodareći činjenici da je Rumi u prvome redu čovjek slika, završavaju u prevlasti slikovitog i slikopisnog jezika, jezika simbola i metafizičkih znakova kojima upravlja stvaralačka imaginacija (*khayāl*) Rumijeve duše, ta “nebeska zemlja” imaginalnih likova i mentalnih zbilja koje su ovaploćene u neprotežnim ili imaginalnim tijelima duhovnog uskrsnuća (*jism mithālī*). Ti imaginalni likovi, mentalne zbilje i simboli svijeta mentalne egzistencije, koji je posve neovisan o svijetu vidljivih, protežnih formi, čine sami duhovni nukleus Rumijeva jezika kojim ne vlada Rumi, već taj jezik vlada Rumijem, zbog čega se on izričito jada: “Ja ne upravljam svojim riječima, i to me boli, jer hoću savjetovati svoje prijatelje;

ali ja ne vladam svojim riječima. Stoga sam tužan. Ali, s obzirom na to da su moje riječi iznad mene, ja sam im podložan i radostan sam, jer gdje god dopru riječi koje je Bog izgovorio, one darivaju život i dalekosežne učinke.”²⁷

Prema tome, iz svega rečenog jasno slijedi da je Rumijeva duša izravno povezana sa svijetom mentalnih slika ili mentalne egzistencije, ili sa svijetom *imaginalnog* kao neupitnom domovinom ljudske duše, baš kao i njegov jezik koji istječe iz nje i oglašava njenu slavu u kraljevstvu mikrokozmičkog, a Božiju slavu i u mikro i u makrokozmičkom kraljevstvu, kao i u svim univerzumima podno svijeta čistog božanskog Tajanstva. Kao što su riječi makrokozmosa proistekle iz Riječi Božije, tako su riječi mikrokozmosa proistekle iz ljudske duše kao čisti otisak Božijeg atributa Govora. Riječ Božija tvori svjetove, a ljudske riječi te svjetove tumače, kao i samu Riječ Božiju u svakoj njenoj egzistencijalnoj inačici. Da bi trajale u kozmičkom prostoru i vremenu, ljudske riječi moraju držati vezu i svakovrsnu povezanost s Riječju Božijom. Ako ljudske riječi ne prosežu u srca stvari, onda su one netačne i neiskrene; ako su netačne i neiskrene, one jednostavno ljudskoj duši ne prenose znanje o stvarnoj prirodi stvari u nama i oko nas. One onda nisu dobre riječi, koje bi trebale mirisati aromom božanske dobrote, i stoga nijedna od njih ne vrijedi koliko hiljadu riječi, a trebala bi, jer stoga je Bog obdario ljudsku dušu naslovom “govoreće duše” (*al-nafs al-nātiqa*) i ukrasio je temeljnom odlikom vlastitog atributa Govora.

²⁶ Vidjeti: Eva de Vitray Meyerovitch, *Mathnawī – La Quête de l’Absolu*, njen *Uvodnik*, 18–21.

²⁷ “Signs of the Unseen”, *The Discourses of Jalaluddin Rumi*, W. M. Thackston, New York, 1993, 222.

Abstract

The language of Rumi’s soul

Rešid Hafizović

Rumi’s soul has dreamt away many earthly years while it slowly passed from the existential bed of one kingdom to another, from the world of minerals, plants and animals to the kingdom of the talking soul (*nafs nātiqa*) which is able to narrate

reasonably and express itself meaningfully. In that way, it finally becomes a thinking soul in the zenith of its own ontological Islam, on the microcosmological crossroad of unsoubered worlds spread at the base of human heart or at the base



of talking/thinking soul, and those higher worlds of 'God's khalif on the Earth', the worlds of the intellect as a 'interpretative prophet' within ourselves, the worlds of the spiritual heart as a 'throne of God' within ourselves and the worlds of the creative imagination as a 'heavenly earth' of the pure divine symbols within ourselves. However, only after his encounter with Shams from Tabriz, that unusual messenger of 'the religion of Love', *rumi's*, talking/thinking/remembering soul straightened up in its own inner world, in its very homeland hidden behind Adamic shell, and, by the virtue of its own remembering of that which is best of its hitherto pilgrimage through the worlds at the base of its own heart, finally it started to remember the higher worlds – the *interpretative ladder* by which it was preparing to go back to its heavenly homeland to which every living soul strives.

Having systematically conducted hermeneutics over its own grammar of faith, Rumi's soul has been brought to the very spiritual realities of the symbolic language of the Word of God, while the mentioned realities are nothing but those existential toposes from which divine wisdom, love, beauty, goodness, nobleness, gentleness, affection, generosity... stem. It is where Rumi's language comes from as well. The most directly growing on the symbolic language of the Word of God, Rumi's language is such that it *pulses according to the rhythm of the Being of God* and overlaps

with all the levels of the universal existence (*al-kawn al-jāmi'*) which the Being of God pours in its theophanic descent and gradation from the world of Secrecy to the world of visible forms.

Just like the words of macrocosm arose from the Word of God, so the words of microcosm arose from human soul like a pure print of God's attribute of Speech. The Word of God creates worlds, and the words of humans interpret these worlds. Rumi's philosophic-theological-Sufi and poetic opus is the best confirmation of that. Within him, there are calm words of his soul that affect the very hearts of things and phenomena in the universal existence, which was of extraordinary significance for Rumi. Since, if the words of humans do not permeate into the hearts of things and phenomena, then they are wrong and insincere; if they are wrong and insincere, they simply do not convey to soul the knowledge about the real nature of things and phenomena within us and around us. Then they are not good words, words that should have the smell of the aroma of the divine goodness, and, for that reason, none of them is worth thousand words, and it should, because that is why God has bestowed upon human soul the title 'talking soul' (*al-nafs al-nātiqa*) and has adorned it with the basic characteristic of His own attribute of Speech.

Keywords: talking soul, symbolic language, the religion of Love, Rumi's literary-poetic narrative.