



Ehsan Raeisi

Prijevod s perzijskog jezika: Merisa Đido

Komentari *Mesnevije* i zanemarivanje Mevlanine sufijske tradicije¹

UDK 821.222.1.09 Rumi, Dž.
141.336

Sažetak

Mjesto i važnost *Mesnevije* u tumačenju sufijskih tema te interes čitatelja za nju bili su razlogom da se počnu pisati komentari na ovo značajno djelo, te da se postepeno, kao jedinstven sufijski književni tok, proširi u različitim vremenima i dijelovima svijeta. Svaki od komentara *Mesnevije* Mevlaninu poeziju interpretirao je drugačijim pristupom i strukturom. Te interpretacije imaju brojne književne i sufijske koristi; no, u njima su vidljivi i brojni nedostaci. Jedan od najvažnijih takvih nedostataka jeste zanemarivanje Mevlaninog sufijskog pravca od komentatora. Činjenica koju valja spomenuti, kada je riječ o Mevlaninom sufijskom pravcu, jeste ta da se on ubraja u grupu duhovnih učenjaka prve sufijske tradicije; zbog toga se njegova promišljanja u potpunosti razlikuju od Ibn Arebija, jednog od autora iz druge tradicije.

Na osnovu toga, nije ispravno pozivati se na značenja i teme iz druge sufijske tradicije zarad tumačenja Mevlaninih razmišljanja. Autor ovoga rada na jedan sasvim novi način istražio je i analizirao komentare *Mesnevije*, te je u tom kontekstu nastojao ponuditi nova otkrića. U tom smislu, najvažniji komentari *Mesnevije*, od početka do danas, istraženi su s posebnom pažnjom na Mevlanin sufijski pravac i u gotovo svim komentarima potkrala se greška time što su Mevlanin sufijski pravac pripisali drugoj sufijskoj tradiciji. Doduše, ti komentari razlikuju se prema omjeru i načinu upotrebe značenja i tema druge tradicije prilikom tumačenja *Mesnevije*.

Ključne riječi: Ibn Arebi, prva sufijska tradicija, druga sufijska tradicija, komentari *Mesnevije*, *Mesnevija*, Mevlana

¹ Naslov izvornika: "Āsībšenāsi-ye šorūh-e Masnawī az heis-e bitawāgḡohi be sonnat-e 'erfāni-ye Moulānā", *Būstān-e adab*, Sāl-e nohom, šomāre-ye sewwom, pāyīz-e 1396/2017, str. 93–116.

1. Uvod

Jedno od najvažnijih pitanja kojem treba posvetiti pažnju kada je riječ o istraživanju i analizi komentara *Mesneviye* jeste način na koji su komentatori *Mesneviye* percipirali Mevlanin sufijski pravac. Ovo pitanje prema načinu i pristupu komentatora prilikom interpretiranja Mevlanine poezije ima temeljnu ulogu. Svaki komentator Mevlanine stihove komentirao je prema svom razumijevanju njegovog sufijskog pravca. Na ovu važnu temu treba se posebno osvrnuti pitanjem: jesu li komentatori *Mesneviye* potpuno i precizno poznavali Mevlanin sufijski pravac? Naime, njihovo razumijevanje Mevlaninog sufijskog pravca ogleda se u njihovim komentarima. Istraživanjem stila i sadržaja tih komentara možemo dati odgovor na pitanje do koje je mjere određeni autor poznao osnove Mevlaninog sufijskog pravca.

Analiza komentara *Mesneviye* pokazuje da veliki broj komentatora nije tačno i jasno razumio Mevlanin pravac. Zbog toga su se pojavili brojni nedostaci i greške u načinu, strukturi i sadržaju tih komentara. Za analizu toga do koje mjere precizno i potpuno razumijevanje Mevlaninog pravca može imati utjecaj na metodu i pristup komentarima *Mesneviye*, trebamo sažeto proučiti položaj islamskog sufizma u VII stoljeću po Hidžri i istražiti specifičnosti Mevlaninog sufijskog pravca, kao i prepoznati vezu njegovog pravca s prvom i drugom sufijskom tradicijom.

Naravno, ne treba zanemariti to da su Mevlanin jezik i način izlaganja u *Mesneviji*, kao i simbolički aspekt pojedinih priča *Mesneviye*, bili povodom za različita tumačenja. Na osnovu toga, pojedini komentatori za interpretiranje *Mesneviye* utočište su tražili u stajalištima i terminima druge sufijske tradicije.

Ovo istraživanje teži da iznese nov način u sufijskim istraživanjima kako bi se uz njegovu pomoć mogle uporediti analize komentara i precizirati do koje su mjere komentari sufijskih tekstova obratili pažnju na tradiciju i sufijski pravac autora djela te u kojoj su mjeri uspješni obrazložiti njegovu idejnu podlogu. U tom će smislu biti analizirani najvažniji komentari *Mesneviye* od početka do danas, prema pogledu na Mevlanin sufijski pravac i razlici između njegovog i Ibn Arebijevog pravca.

Analizi su podvrgnuti sljedeći komentari: Džamijev komentar, komentar Akbarabadija, Ankaravija, Bahr el-ulum, potom i Hadže Ejjubov, Lahurijev, Sabzevarijev, Foruzanfarov, Šahidijev, Gulpinarlijev i Nickolsonov komentar *Mesneviye*.

Iako se knjiga *Moulavinama* Allame Homaija ne smatra neposrednim komentarom *Mesneviye*, zbog njene važnosti, kao i komentara pojedinih stihova *Mesneviye* u njoj, analizirano je i razmatrano je i to djelo.

Rad je koncipiran tako da se prvo komentiraju glavne razlike između dviju sufijskih tradicija, a potom se objašnjava povezanost Mevlane s tim dvjema tradicijama. Nakon toga su istražene i analizirane najvažnije teme komentara, budući da u njima nije posvećena pažnja Mevlaninom sufijskom pravcu, već su ga povezali s drugom tradicijom. Za prikupljanje primjera iz spomenutih komentara urađena je kompletna statistika. No, budući da je rad ograničen prostorom, ovdje su predočeni samo najznačajniji primjeri.

Također, treba kazati da, uzevši u obzir prirodu teme te zastupljenost izvora i citata vezanih za nju, za objašnjenje svih mogućih oblika teme jedan rad doima se nedovoljnim i potrebno je da se na ovu temu objave detaljna istraživanja u obliku knjige.



2. Pozadina istraživanja

Istraživanja vezana za temu ove studije moguće je vršiti prema dvije tematske grupe:

2.1. Prva i druga sufijska tradicija

Prva i druga tradicija islamskog sufizma poznate su i pod nazivom praktični sufizam i teorijski sufizam. Ranije, kao dodatak temi, objavljena su i istraživanja o praktičnom i teorijskom sufizmu. Međutim, značenja i osobenosti ovih dviju tradicija detaljno su obrazloženi u radu Mir Baqeri Farda (1391/2012) pod naslovom *Praktični i teorijski sufizam ili prva i druga sufijska tradicija*² te u knjizi *Historija sufizma 2* (1394/2015).

2.2. Usporedba Mevlaninog sufijskog pravca s Ibn Arebijevim pravcem

Do sada nije obavljeno niti jedno odvojeno i sveobuhvatno istraživanje koje bi objasnilo tradiciju i sufijski pravac Mevlane ili Ibn Arebija. Postoje stanoviti pokušaji da se objasni razlika između Ibn Arebijevih i Mevlaninih stajališta. Naprimjer, Chittick (2000, 2001) u radovima "Ibn Arebi, Mevlana i promišljanja o jedinstvu bitka" odbacio je mogućnost da je Mevlana bio pod Ibn Arebijevim utjecajem. Amin (1379a, 1379b/2000) u radu također objavljenom u dva dijela pod naslovom "Promišljanje o idejnoj vezi Mevlane i Ibn Arebija" Mevlanin sufijski pravac smatra različitim od Ibn Arebijevog. U istom kontekstu i Dašti u radovima: "Ibn Arebijeva *Riznica* i Mevlanina *Mesnevi*" (1382a/2003), "Mevlana i Ibn Arebijeva teorija o lijepim imenima i atributima" (1382b/2003), "Poređenje Ibn Arebijevog i Mevlaninog razmišljanja o predodređenosti i slobodnoj volji" (1384b/2005) i "Savršeni čovjek u *Riznici* i *Mesnevi*" (1384/2005) komentirao je i objasnio razlike u razmišljanjima ova dva autora o spomenutim temama. I Hajatijan (1389/2010) je izložio pojedine razlike, kao i sličnosti promišljanja između njih dvojice na temu savršenog čovjeka u radu pod naslovom "Komparativno istraživanje o potpunom čovjeku prema Ibn Arebiju i Mevlani", nastojeći da, objašnjavajući uzrok postojanja sličnih stavova Mevlane i Ibn Arebija, odbaci Ibn Arebijev utjecaj na Mevlanu.

3. Prva i druga sufijska tradicija

Sedmo stoljeće po Hidžri, odnosno vrijeme u kojem je Mevlana živio, predstavlja jedan od veoma važnih perioda u historiji islamskog sufizma. S jedne strane, u tom periodu prva sufijska tradicija dostiže fazu zrelosti i savršenstva, a njene osnove i učenja proširili su se na veliki dio islamskih zemalja. Također, mnogi muslimani tih područja trudili su se da slijede duhovni put i usavršavaju se u svjetlu tih običaja i postupaka. S druge strane, u tom periodu pojavila se nova sufijska tradicija, a njene osnove i učenja razlikovali su se od prve tradicije a s novim konceptom težila je davanju odgovora na pitanja na koja prva sufijska tradicija nije ponudila odgovor ili nije uspjela odgovoriti.

Razlike između ovih dviju tradicija mogu se istraživati u okviru pet osnovnih tematskih cjelina: odredište i cilj, metoda, jezik, teme i pojmovi te odgojni aspekt. Glavni pravci do VII stoljeća po Hidžri nisu se međusobno razlikovali u principima, a razlika se ogledala jedino u manje bitnim aspektima, načinu i redoslijedu etapa duhovnog putovanja te broju etapa na putu. No, rasprostranjeni pravci u VII stoljeću po Hidžri i poslije nisu imali ista stajališta na tim principima i srazmjerno s načinom percipiranja tih pet cjelina dijelili su se na nekoliko grupa. (Mir Baqeri Fard, 1391: 73–83, Mir Baqeri Fard, 1394: 8–22)

² Naslovi izvornika ovog i svih drugih radova navedeni su u literaturi. (Prim. ur.)



Cilj obiju sufijskih tradicija jeste stizanje do spoznaje, ali se objašnjenje i tumačenje koje nude dvije tradicije o spoznaji međusobno razlikuju. U prvoj tradiciji osnova spoznaje zasniva se na dvama temeljima: Bog i čovjek. Spoznaja Boga rezultat je spoznaje čovjeka. S tog aspekta, ako je duhovnik putnik – *salik* uspio dosegnuti spoznaju duše – *nefsa*, spoznaja Boga nesumnjivo postaje dio njegove sudbine. U ovoj tradiciji sav putnikov trud temelji se na tome da spozna svoje mjesto i razumije svoju vezu sa Stvoriteljem i tim slijedom stigne do spoznaje Boga. (Isto, 1393: 9; 1391: 74) U drugoj tradiciji ta spoznaja ima tri osovine: Bog, čovjek i bitak. Spoznaja Boga povezana je sa spoznajom čovjeka i spoznajom bitka. Na osnovu ove sufijske tradicije, kada se dostigne potpuna spoznaja, čovjek upozna sebe i bitak, a tim redosljedom teče uvod u teologiju ili spoznaju Boga, samospoznaju i ontologiju ili spoznaju bitka. (Isto, 1391: 75, 1394: 11)

To ne znači da učenjaci prve tradicije nisu govorili o bitku, nego je njihova namjera pokazati da, s njihove tačke gledišta, prvo: spoznaja bitka nije uvjet za dostizanje do spoznaje Boga, i drugo: da je način njihovog percipiranja bitka u potpunosti drugačiji od autora druge tradicije.

Način na koji autori prve tradicije gledaju na bitak jeste isti kao i kod grupe filozofa i teologa “teorije posrednika”. Iz tog razloga, shodno načelu “iz jednog je samo jedno”, oni su zagovornici početka stvaranja od pojedinačnog i jedinstvenog Ishodišta, a između jednog Ishodišta i mnogih stvorenja uvode posrednike, kao što je deset stupnjeva intelekta. Takvo percipiranje bitka ima znakove i obilježja koja se pojavljuju u djelima teologa, filozofa i islamskih učenjaka. Njihova terminološka sfera puna je komentara i termina koji se koriste u tumačenju ovoga načela.

U drugoj sufijskoj tradiciji, prvo: ontologija je postojan temelj spoznaje Boga, a bez poznavanja bitka ne može se doći do spoznaje. Drugo: njihova teorija o bitku ne temelji se na “teoriji posrednika” i oni nisu uvjerenja da između jednog Ishodišta i stvorenja postoji posrednik. Prema njima Bog ima različita imena i atribute koji Ga očituju, a univerzum opstoji bez posrednika očitovanja Božijih imena i atributa. (Mir Baqeri Fard, 1391: 80) Na osnovu tog aspekta pojavio se novi terminološki aspekt, a na temelju njih pisani su sufijski tekstovi druge tradicije. Ti aspekti se tu i tamo ponegdje pronalaze u izdanjima ove sufijske tradicije.

Ove dvije sufijske tradicije međusobno se razlikuju i kada je riječ o pristupu: autori prve tradicije jedinim pouzdanim sredstvom za stjecanje spoznaje smatraju srčana otkrovenja i duhovna osvjeđenja. No, u drugoj tradiciji, pored otkrića i citiranja, za dostizanje spoznaje racionalna i deduktivna metoda također se smatraju značajnima. (Isto, 1391, 76–77; 1394, 14)

Razlika u gnoseologiji bila je povodom da i u sferi tema i razumijevanja dviju sufijskih tradicija bude različitosti i na osnovu toga sufijski jezik svake od njih ima jedinstvene i sebi svojstvene izraze i specifičnosti. (Isto, 1391: 79–83; 1394, 17–22) Zbog toga je odgojni okvir svake tradicije postojan na osnovu spoznajnog okvira te tradicije, a spoznajni okvir ove dvije sufijske tradicije međusobno je veoma različit, pri čemu su struktura i način njihova poučavanja i odgoja također zasebni.

Uz ove uvodne napomene može se objasniti do koje mjere se razlikuju pravci koji su se formirali na osnovu mišljenja autora prve tradicije od metoda koje su usklađene prema mišljenjima autora druge tradicije te u kojoj mjeri su udaljeni njihovi načini percipiranja spoznaje. Ovo temeljno pitanje aktivno je žarište razlika i mimoilaženja čija svjetlost obuhvata mnoge sufijske teme i razmišljanja dvije rasprostranjene tradicije u VII stoljeću po Hidžri. Tako se može zaključiti da se osnove prve tradicije



razlikuju od načela i učenja druge sufijske tradicije i da jedan sufijski princip ne može uspostaviti jednak odnos s objema tradicijama. Naprimjer, kada je riječ o bitku, jedan autor ne može priznavati srednje mišljenje i tako na osnovu druge teorije, koja odbacuje i negira tu teoriju, tumačiti poredak bitka.

Ako Mevlanin princip ubrojimo u sufijske pravce prve tradicije, više ne možemo objašnjavati i tumačiti njegovu poeziju sukladno Ibn Arebijevim nalazima, kao i aspektima njegovih učenika i sljedbenika; ili obrnuto, ako osnove Mevlanine teorije smatramo jednakim razmišljanjima druge tradicije, neophodno je da njegove stihove interpretiramo upravo na osnovu pravila druge tradicije. Na osnovu toga, za istraživanje bilo kojeg sufijskog djela potrebno je u prvom redu odrediti sufijski pravac autora tog djela. Takav princip očit je i u pogledu tumačenja sufijskih tekstova. Stoga svaki komentator prilikom tumačenja *Mesnevi*je mora najprije ispravno shvatiti i razumjeti Mevlanin sufijski pravac, a onda se baviti interpretacijom ovoga djela. Bez toga, komentar nije naučno kredibilan i na tom putu će naići na elementarne probleme i neispravnosti.

U ovom radu ne težimo tome da govorimo o suštini Mevlaninog sufijskog pravca, ali ćemo, budući da je to neophodno, ukazati na vezu njegovog pravca s dva sufijska pravca. Brojne su kontekstualne naznake i obilježja u *Mesnevi*ji i drugim Mevlaninim djelima, a postoje i brojni razlozi koji su pokazatelj toga da osnove sufijske teorije Dželaluddina Rumija imaju sličnosti s osnovama prve tradicije i Mevlana u ovom djelu, kao i u svojim ostalim djelima, objašnjava učenja i značenja te sufijske tradicije. Zbog toga se Mevlanina sufijska teorija u cjelini razlikuje od Ibn Arebijevog pravca. Na osnovu pet tematskih cjelina (o kojima je bilo riječi), kao osnova za razlikovanje prve i druge sufijske tradicije, može se steći jasna slika o Mevlaninom sufijskom pravcu i objasniti da je njegova metoda potpuno usklađena s temeljima prve tradicije.

U prvoj cjelini, odnosno odredištu i cilju, Mevlana to nastoji primijeniti kako bi pronašao upravo tu spoznaju, a za kojom su tragali učenjaci prve tradicije. Kod druge cjeline, odnosno načina stizanja do spoznaje, on je izabrao upravo metodu pomoću koje svi u prvoj tradiciji stižu do spoznaje. Kod treće cjeline, također, Mevlanin sufijski jezik sadrži specifičnosti sufijskog jezika prve tradicije. Kao što je i spomenuto ranije, četvrta cjelina (teme i pojmovi) proizašla je iz prve dvije i također je njihovo obilježje. Na osnovu toga, Mevlana je teme i pojmove objasnio tako da su utemeljeni na osnovama prve tradicije. Mevlana je isto tako u petoj tematskoj cjelini, dakle odgojnom aspektu, dao prednost upravo toj metodi za koju su se bili odlučili i učenjaci prve tradicije. (Mir Baqeri Fard, 1394: 88–90)

Među ovih pet cjelina, teme i značenja u metodologiji sufijskih istraživanja zauzimaju izrazito važno mjesto. Zbog toga se u sufijskim djelima ostala četiri fenomena (odredište i cilj, način, sufijski jezik i odgojni aspekt) javljaju u obliku brojnih i raznovrsnih tema i pojmova. Prema tome, tradicija i pravac svakog učenjaka ili sufijskog djela može se objasniti analizom sufijskih tema i pojmova. Upravo na osnovu toga ovaj rad, između pet spomenutih aspekata, koncentriran je na aspekt tema i pojmova.

Analiza komentara *Mesnevi*je pokazuje da oni u tom pogledu imaju dva ozbiljna problema: jedan je taj da komentatori *Mesnevi*je ni u uvodu svog komentara, a ni na drugim mjestima, koherentno i temeljno nisu obrazložili osnove Mevlaninog sufijskog principa i nisu dali jasnu sliku na tu temu. Iako se na osnovu terminološkog aspekta i izraza, tema i sadržaja upotrijebljenih u komentaru može pretpostaviti kakav je stav svaki komentator imao o Mevlaninom sufijskom pravcu. Drugi

problem jeste taj što komentatori *Mesnevi*je nisu ispravno razumjeli Mevlanin sufijski princip. Postojeći pokazatelji i aluzije u komentarima pokazuju da su komentatori u razumijevanju Mevlaninog pravca bili zaokupljeni pretpostavkama i nisu imali koherentan plan tumačenja stihova *Mesnevi*je.

4. Kritička analiza komentara

Kao što je i navedeno, komentatori *Mesnevi*je u svojim komentarima nisu se uopće trudili obrazložiti Mevlanin sufijski princip i njegove specifičnosti. Ali, na osnovu njihovih pojedinih nagovještaja, može se zaključiti da su neki od njih shvatili razliku dvije sufijske tradicije i razlike u Ibn Arebijevim i Mevlaninim razmišljanjima. Doduše, neki opet nisu pridavali pažnju ovim veoma bitnim razlikama, premda su svi komentatori u praksi za komentiranje Mevlaninih stihova manje-više koristili Ibn Arebijeva mišljenja. Na osnovu toga, mogu se nabrojati dvije grupe komentatora:

1. Oni koji su tražili razliku između Mevlaninog i Ibn Arebijevog principa;
2. Oni koji nisu prepoznali razliku principa ove dvojice pjesnika.

Najznačajniji komentator prve grupe je Bediuzzaman Foruzanfar, koji u svom komentaru jasno navodi: "Ovaj komentar ima za cilj ponuditi argument da je i Mevlana prihvatio teoriju Muhjiddina Ibn Arebija i sljedbenika škole emanacije, što još uvijek nije posve jasno." (Foruzanfar, 1367, I: 69)

On, također, nakon konsultiranja knjige *Kašf-e asrar-e ma'navi dar šarh-e abyat-e Masnavi*, kao jednog od izvora trećeg toma komentara *Mesnevi*je, u vezi s tim piše: "Ovi uvodi (teme knjige *Kešf el-esrar*) temelje se na mišljenjima i govorima Ibn Arebija u njegovim knjigama, a i Sadruddina Muhammeda Ibn Ishaka Konjebija u knjizi *Miftah el-gajb* i *Tefsir sure Fatih*a pod utjecajem je istraživanja koje je Davud Qeisari naveo na početku *Komentara Fususa*, što i nema neke velike veze s promišljanjima hazreti Mevlane." (Akbar Abadi, 1383, IV, 1587–1588; Bahr el-ulum, 1384: 28)

Foruzanfar na određenim mjestima nije prihvatio mišljenje komentatora koji su stihove *Mesnevi*je komentirali prema ukusu Ibn Arebija i njegovih sljedbenika. (Foruzanfar, 1367, IX: 1; Isto, III: 1144) Zanimljivo je da je Foruzanfar, također, na različitim mjestima, o čemu će poslije biti opširnije riječi, tragao za Ibn Arebijevim aspektima za potrebe komentiranja Mevlaninih stihova, a ponekad nije obraćao pažnju na razliku između te dvije tradicije. I drugi komentatori, poput Akbarabadija i Bahr el-ulum, uprkos tome što su za komentar *Mesnevi*je najviše koristili osnove i teme druge sufijske tradicije, u pojedinim stavovima upoređivali su Mevlanu i Ibn Arebija. To znači da ni u naznakama nisu bili svjesni razlika među ovim dvama prvcima. (Akbarabadi, 1383, IV: 1587 i 1588; Bahr el-ulum, 1384, IV: 28)

Druga grupa su oni koji nisu shvatili razlike između Mevlaninog i Ibn Arebijevog principa. Ova grupa ponekad komentira stihove putem složenog aspekta tema obiju tradicija. Kao što je navedeno, osnova ontologije u prvoj tradiciji izgrađena je na teoriji posrednika, a u drugoj tradiciji na emanaciji istine. Jasno je u svakom slučaju da su obje ove teorije u potpunosti različite i ne može se u istom trenutku vjerovati u obje. No, pojedini komentatori trudili su se da iz obje teorije koriste jedan broj stihova za komentiranje. (Sabzevari, 1374, I: 17, 140) I Foruzanfar je to ponekad radio. (Foruzanfar, 1367, III: 1183)

Također, na pojedinim mjestima svi gnostici predstavljeni su u jednoj skupini, a sa stanovišta njihovih ontoloških gledišta. (Homaji, 1385: 475; Foruzanfar, 1367, II:



424, 440) Očito je da je, uz veoma veliku različitost sufijskih principa, potrebno preispitati takve teorije. Nickolson, koji se nalazi u ovoj posljednjoj grupi, otišao je i dalje i Mevlanu na neki način vidio kao Ibn Arebijevog sljedbenika: "U ovom i drugim odlomcima upotrebe metafora je plašt učenju koje je Ibn Arebi izrazio liričnim filozofskim jezikom. (*Fusus*: 224, 12) *Trag posjeduje samo nestalo, a ne i postojeće*. Ovdje ću navesti objašnjenje Davuda Qeisarija (ukratko)..." (Nickolson, 1378, III: 1330)

4.1. Metoda upotrebe tema i pojmova druge tradicije u komentarima *Mesnevi*e

Ranije je ukazano na to da su gotovo svi komentari korištenjem osnova druge tradicije prevalili jedan nenaučni put u tumačenju stihova iz *Mesnevi*e. Ta tema u pojedinim komentarima javlja se manje, dok u drugima čini osnovu komentara. Na osnovu toga, načini upotrebe učenja druge tradicije u komentarima Mevlanine poezije mogu se podijeliti u dvije grupe.

4.1.1. Komentar stihova na temelju osnova druge sufijske tradicije

Znatan dio komentara *Mesnevi*e temelji se na osnovama druge tradicije, tako da se prikupljanjem takvih primjera može napisati opsežan rad. U vezi s tim, sam spomen nekoliko istaknutih primjera bit će dovoljan.

U komentaru stihova *Lamenta naja*, u poglavlju o "naju" i objašnjenju stajališta o duhovnom iščeznuću, korištene su teme o stepenima egzistencije, prvom svijetu tajni, prvom materijalnom svijetu, pritajenim stvarnostima, drugom svijetu tajni... (Džami, 1380: 84–85) *Najistan* je smatran stepenom jednoće ili stepenom materijalnog svijeta (Ankaravi, 1388, I: 6, 34), kao i prvim svijetom tajni i prvom očevidnošću (Bahr el-ulum, 1384, I: 2, 18, 228, 354; III: 153; Isto, V: 14, 159 itd; Sabzevari, 1374, I: 20; II: 212; III: 43, 81, 380 itd.) "Odvojenost" su isto tako nazvali emanacijama individualizma. (Hadže Ejjub, 1377, I: 15)

Pored *Lamenta naja*, i na ostalim mjestima mogu se pronaći takve teme. (Akbarabadi, 1383, I: 24; III: 1246, 1085, 1209, 1448; IV: 1785...; Foruzanfar, 1367, I: 235; Nickolson, 1378, VI: 1996; Šahidi, 1373, II: 50; Golpınarlı, 1371, III: 853)

Utjecaj druge tradicije na komentare *Mesnevi*e izražen je do te mjere da su se pojedini komentatori prilikom tumačenja stihova eksplicitno pozivali na Ibn Arebijeva djela i djela njegovih sljedbenika kao što su: Sadruddin Konjevi i Džami. Neki od tih komentara, poput komentara Akbarabadija, Bahr el-uluma i Ankaravija, puni su pozivanja na *Fusus el-bikem* i *Futubat*. (Ankaravi, 1388, I: 24, 26, 33, 274, 275; II: 605 i 678; IV: 54; VI: 1127...; Akbarabadi, 1383, I: 92, 208, 306, 775 i 776; III: 1249, 1130; VI: 2491...; Bahr el-ulum, 1384, I: 157, 427; III: 147, 309; VI: 89, 23, 193, 29...)

4.1.2. Upotreba *Mesnevi*e kao motiva za tumačenje tema i pojmova druge sufijske tradicije

Pojedini komentatori *Mesnevi*e, kao što su Akbarabadi, Bahr el-ulum, Sabzevari i Nickolson, komentaru pojedinih stihova dodali su komentare koji ne pomažu komentaru, te nije bilo potrebe za njihovim izlaganjem. Većina tih objašnjenja zapravo je tumačenje mišljenja i stavova Ibn Arebija i njegovih sljedbenika. Ustvari, ti komentatori koristili su se stihovima *Mesnevi*e u svrhu objašnjenja i tumačenja tema i pojmova druge sufijske tradicije.

To se ponavlja u komentarima. (Akbarabadi, 1383, I: 22, 71, 37–38, 357, 436, 745, 746, 762–763; III: 1044–1069...; Bahr el-ulum, 1384, I: 90, 240, 347, 360, 383; III: 2, 112, 134; IV: 184...; Sabzevari, 1374, I: 369, 278; Nickolson, 1378, I: 353–354; III: 1192; IV: 1436, 1477)

4.2. Uključivanje tema i istraživanja vezanih za drugu sufijsku tradiciju u komentare *Mesnevi*e

Druga važna tema, koja je, također, pokazatelj stila komentatora u komentiranju *Mesnevi*e, a može se upotrijebiti i za pisanje komentara u budućnosti, jeste objašnjenje grešaka u komentaru stihova *Mesnevi*e. Kao što je navedeno, najznačajnije razlike dvije sufijske tradicije javljaju se u obliku razlika u temama i pojmovima. S obzirom na osnovne razlike između dviju tradicija, njihove sufijske teme i stajališta dijele se u dvije grupe:

1. zajedničke teme koje su se koristile u obje tradicije;
2. specifične teme koje su bile u upotrebi i rasprostranjene jedino u drugoj tradiciji (Mir Baqeri Fard, 1394: 17–20).

S druge strane, sufijske teme i sadržaji mogu se podijeliti u tri generalne grupe:

1. teologija,
2. ontologija,
3. antropologija.

Svaka od ovih grupa obuhvata određene diskusije. I kao što je značajan dio razlika dvije sufijske tradicije obuhvaćen u temi ontologije, najznačajnije manjkavosti koje se nalaze u komentarima također su zastupljene u ovoj sferi.

4.2.1. Ontologija

4.2.1.1. Pojava egzistencije.

Pojava egzistencije, koja se smatra jednom od najvažnijih sufijskih tema, obično se komentira i tumači na osnovu hadisi-kudsija: “*Bio sam skriveno blago, a onda poželjeh da budem spoznat, pa stvorih svijet.*” Ovaj hadis bio je u fokusu pažnje obje tradicije, ali je način njegova tumačenja u njima različit. Na osnovu toga, pojedini komentatori trudili su se da Mevlanine misli u ovom pogledu tumače na temelju Ibn Arebijeve tačke gledišta. Najvažniji stihovi *Mesnevi*e u ovom poglavlju jesu sljedeći:

*Blago skriveno bijaše, a onda puninu rasprši
I svijet sjajniji od Svoda nebeskog načini.*

(*Mesnevi*a I: 129)

*Rasprostrli bijasmo i jedan dragulj svi skupa
Prije nego dođosmo do zemnoga svijeta.
Svi dragulj jedan bijasmo poput Sunca,
Čisti i nepatvoreni bijasmo kao voda.
Pošto oblik dadoše tom čistom svjetlu,
Brojnost nastala kao sjenka na kruništu.
Krunište uništite, katapultom gađajte,
Da razlike u skupini što su ovoj izgube se.*

(Isto: 34)

*S Bogom Višnjim htjede što iz ništavila
U trenu stвори sto svjetova poput ovoga.*

(Isto: 27)

Stihovi “Rasprostrli bijasmo i jedan dragulj svi skupa...” tumačeni su kao viša emanacija i emanacija ili stepen jedinstva stvorenja u nevidljivom svijetu suštine. (Ankaravi, 1388, I: 308, Hadže Ejjub, 1377, I: 78)



U komentaru stiha “Blago skriveno bijaše...” ukazano je na Ibn Arebijeva razmišljanja u pogledu hadisa: “Bio sam skriveno blago, a onda poželjeh da budem spoznat, pa stvorih svijet” i teme Božijih imena i njihovih simbola, te je predstavljen čovjek kao simbol suštine ili sveukupnosti imena. (Bahr el-ulum, 1384, I: 368, 106, 245) Ili su ih (stihove) povezali s “jedinštvom postojanja, jedinštvom stvorenja, emanacijom Istine, zapletom i raspletom svijeta, jedinštvom u pluralitetu i pluralitetom u jedinštvu; pitanjem sjedinjenja apsolutnog jedinštvu s brojnim stvorenjima” (Homaji, 1385: 210); te temama kao što su “stepen iščezavanja vlastite esencije”, “emanacija esencije”, “arhetipi ili nepromjenljive esencije”, “stepen nenarušene jedinštnosti” itd. (Foruzanfar, 1367, III: 1184; Isto, I: 227)

4.2.1.2. Egzistencija

Egzistencija se smatra najvažnijom temom druge sufijske tradicije. Vjerovanje u jedinštvu egzistencije temelj je sufijskog razmišljanja Ibn Arebija i njegovih sljedbenika. Zaista, svi autori druge tradicije vjeruju u jedinštvu postojanja; Premda u nekim segmentima ne dijele ista mišljenja. S druge strane, autori prve tradicije ne mogu se smatrati zagovornicima jedinštvu egzistencije. (Kakaji, 1383: 110–118; Chittick, 1379: 202; Chittick, 1380: 111–118; Mahmudijan, 1388:61) Gotovo svi komentatori, ne obazirući se na ove teme, nastojali su iz svakog mogućeg stiha uzeti neki segment kako bi Mevlanu predstavili jednim od onih autora koji vjeruju u jedinštvu egzistencije. Upravo na osnovu toga u komentaru stiha kao što je ovaj:

*Prva duša drugu je dušu potakla,
Riba trubne od glave, a ne od repa*
(*Mesnevia* III: 476),

koji je jasno na tragu tumačenja teorije uzroka, oni su pokrenuli raspravu o nivoima egzistencije. (Akbarabadi, 1383, III: 1383; Bahr el-ulum, 1384, III: 259) U komentaru jednog drugog stiha poput ovog:

*Kako me iz Trstikovca otkinuše
Muško, žensko za mnom suze liše.*
(*Mesnevia* I: 5)

*Mi smo ništavilo iako se čini da postojimo.
Ti si Apsolutni iako se čini da Te nema.*
(Isto: 30)

*Rasprostrli bijasmo i jedan dragulj svi skupa
Prije nego dođosmo do zemnoga svijeta.*
(Isto: 34)

*Pošto je bezbojnost postala zatvorenikom boje,
Jedan je Musa s drugim Musaom zaratio.*
(Isto: 111)

*Učinio je od ništavnog veličanstveno postojanje,
A prikazao je u liku ništavnog to postojanje.*
(*Mesnevia* V: 773)

Također, nastojali su da interpretiraju stihove na osnovu ontologije druge sufijske tradicije i na istraživanja kao što su “arhetipi, stepen jednosti, iščezavajuća bit, skriveno nad skrivenim, jedinstvo pojavnog i pojave, emanacija jedinstva u pluralitetu, stapanje mnoštva u jedinstvu, jedinstvo egzistencije i jedinstvo stvorenja”. (Anqaravi, 1388, I: 6; Hadže Ejjub, 1377, I: 16; Bahr el-ulum, 1384, V: 110; Sabzevari, 1374, V: 151; Homaji, 1385: 128; Foruzanfar, 1367, I: 284)

4.2.1.3. Epifanija / otkrovenje

Epifanija se ubraja među ključne pojmove obje sufijske tradicije i ona je jedna od usmenih zajedničkih karakteristika ove dvije tradicije. Kod prve tradicije epifaniju povezuju s temom zapažanja i dijele je na tri različita ranga: aktivna epifanija, opisna epifanija, epifanija ličnosti. Na osnovu toga postojanje tri spomenute vrste epifanije redosljedom nazivaju “prisustvo srca”, “otkrovenje” i “osvjedočenje”. (Kašani, 1376: 129–131) Međutim, kod druge tradicije epifanija nalazi drugačije značenje i miješa se s temom pojavljivanja bitka i hijerarhije sveopćeg postojanja. Kod druge sufijske tradicije, razvoj egzistencije od sažetosti ka opširnosti i od skrivenosti do pojavnosti događa se putem epifanije. Na temelju toga prvo otkrovenje stvarnosti nazivaju “najsvetija emanacija”, a drugu “sveta emanacija”. (Mir Baqeri Fard, 1391: 80; Rahimijan, 1383: 168–169) Komentatori *Mesneviye* nisu uočili tako bitne stvari i prilikom interpretiranja Mevlaninih stihova i tumačenja njegovih promišljanja epifaniju su upotrebljavali u njenom značenju druge tradicije.

Komentirajući stihove “Ispunio si nam ovu želju, a da to nismo ni tražili / Svima si otvorio riznicu dobrote” shvatili su to kao najsvetiju emanaciju i svetu emanaciju. (Akbarabadi, 1383, I:154) Dok u stihu “Pošto ptica bez granica kafeza dopade / Ri-ječi Božije duši se kao pripovijest ukazaše” smatrali su da se “obmana” sastoji od “božanske manifestacije u atributima” (Sabzevari 1374, I: 109) Ili onda kada su stihove “Tebi svakoga časa treba se vraćati i mrijeti / I Poslanik je kazao da je čas ovaj svijet zemni” povezali sa značenjem epifanije u drugoj tradiciji. (Foruzanfar, 1367, II: 439)

4.2.1.4. Arhetipi

Arhetipi se smatraju neophodnim kod jedinstva egzistencije i važnom temom kada je riječ o hijerarhiji sveopćeg postojanja. Svijet imaginacije, suština, pripravnost / spremnost i drugo također su ponekad uključeni u ovu raspravu. Jedan broj komentatora *Mesneviye*, s obzirom na to da smatraju da je Mevlana vjerovao u jedinstvo egzistencije, na brojnim mjestima nastoje donekle iskoristiti temu arhetipa kako bi komentirali Mevlanine pjesme. Naprimjer, “skriveno” u stihu “Pogledaj kako se jedan rod na vrste razdijelio / Vidi skriveno kako je u pojavnosti vidljivo postalo” smatrali su stvarnostima i arhetipima (Akbarabadi, 1383, I: 888); “unutarnje suštine” u stihu “Sušte suštine, koje su počelo svih počela / Znaj da i u njima razlike i podvrste roje se” predstavili su kao arhetipe. (Nickolson, 1378, II: 881, 702) S druge strane, na brojnim mjestima za interpretiranje stihova crpili su značenja arhetipa. (Isto, I: 93; Bahr el-ulum, 1384, V: 120; Isto, I: 127; Isto, III: 377, 381; Sabzevari, 1374, I: 184, 160, 238; Isto, II: 195; Isto, III: 452 i dr.)

Jedna od sporednih tema u raspravi o arhetipima jeste pitanje “spremnosti” ili “sposobnosti”.³ U ontologiji druge sufijske tradicije svaki prikriveni realitet ima kapacitet čija se pojava u svijetu temelji upravo na njemu. Komentatori *Mesneviye* u komentaru

³ Kapacitet za prihvatanje bitka.



pojedinih stihova *Mesneville* držali su se rasprava u drugoj tradiciji interpretirajući Mevlanine riječi. Do te rascjepkanosti više dolazi u komentaru ovakvih stihova:

*Niti smo bili mi, niti je bila naša molba
Velikodušnost Tvoja čuje i ono naše neizrecivo.*

(*Mesneville*, I: 31)

*On je darom nas obdario prije nego zaslužismo,
A od nas samo nevjerovanje i prikriivanje vidio.*

(Isto, III: 439)

*On je sposobnost i talent darovao
Dar je srčika a sposobnost kora njegova.*

(Isto, V: 797)

Bahr el-ulum, Sabzevari, Nickolson i Foruzanfar tumačeći ove stihove interpretirali su pojmove arhetipa, sposobnosti i spremnosti. (Bahr el-ulum, 1384, I: 98; Sabzevari, 1374, I: 69; Nickolson, 1378, I: 115; Foruzanfar, 1367, I: 260)

4.2.1.5. Imaginacija

Na mnogim mjestima u Mevlaninim djelima može se razumjeti da je imaginacija jedna od važnih tema njegove misli. Doduše, u ovom radu nemamo priliku tumačiti imaginaciju i njeno značenje prema Mevlaninom nauku, ali tema o kojoj bi se dalo promišljati u tom pogledu jeste da se imaginacija u drugoj sufijskoj tradiciji također smatra jednom od veoma važnih tema. (Aštijani, 1370, 483) Unatoč tome što se imaginacija u obje tradicije ubraja među najvažnije teme, pojedini komentatori *Mesneville*, ne obraćajući pažnju na različita značenja, u komentarima *Mesneville* miješali su razumijevanje iz prve i druge sufijske tradicije. Najznačajniji stihovi koje su komentatori koristili u svojim komentarima u kojima su imaginaciju uzimali u obzir u značenju druge tradicije jesu sljedeći:

*Stizao je iz daljine poput mlađaka,
Nepostojeći bijaše, ali postoji u imaginaciji.
Kao da u duši ne postoji snaga imaginacije,
A vidi kako svijet čitav u imaginaciji postoji!*

(*Mesneville*, I: 8)

Lahuri je *Svijet izvora – Najistan* smatrao “sferom božanskog znanja” “koja na nivou jedinstva jeste sama suština”. Akbarabadi, Nickolson i Šahidi u komentaru navedenih stihova svijet imaginacije smatraju svijetom simbola. (Akbarabadi, 1383, I: 401; Nickolson, 1378, I: 428; Šahidi, 1373, I: 26–27)

4.2.1.6. Ništavilo

Među drugim ključnim temama tumačenja razlike gledišta autora prve i druge tradicije jeste tema ništavila. Autori iz druge tradicije daju objašnjenja o ništavilu koja su na pojedinim mjestima u potpunosti različita od učenja autora iz prve tradicije. Na osnovu toga, u drugoj tradiciji diskusiju o pojmu ništavila povezuju s univerzumom arhetipa. U prvoj tradiciji pojam ništavila nema takav položaj, budući da se u toj tradiciji tema arhetipa apsolutno ne razmatra. Pojedini komentatori *Mesneville*,



ne obraćajući pažnju na ovu veliku razliku, pojam ništavila u Mevlaninim pjesmama shvatali su i tumačili onako kako su to radili autori iz druge tradicije. Najznačajniji stihovi koji su interpretirani na ovaj način su sljedeći:

*Mi smo ništavilo iako se čini da postojimo.
Ti si Apsolutni iako se čini da Te nema.*

(*Mesnevia*, I: 30)

*Svijet imaginacija uži je od svijeta ništavila,
Zato se iz imaginacije rađa tuga golema.*

(Isto: 138)

*Učinio je od ništavnog veličanstveno postojanje,
A prikazao je u liku ništavnog to postojanje.*

(*Mesnevia*, V: 773)

*Iz ništavila ka postojanju u vremenu svakome
Gospodaru, kreću se mnogobrojne karavane.*

(Isto, I: 86)

*S Bogom Višnjim htjede što iz ništavila
U trenu stvori sto svjetova poput ovoga.*

(Isto: 27)

U komentaru ovih stihova “ništavilo” su pogrešno smatrali “arhetipima”. (Anqaravi, 1388, I: 276; Akbarabadi, 1383, I: 78; Foruzanfar, 1367, II: 745, 227)

4.2.2. Spoznaja čovjeka

Spoznaja čovjeka u obje sufijske tradicije ubraja se u osnove teologije. Zbog toga se prva i druga tradicija ubrajaju u osnove teologije. U tom pogledu prva i druga tradicija se ne razlikuju. Najvažnija razlika ove dvije tradicije, kada je riječ o spoznaji čovjeka, tiče se rasprave o mjestu i definiranju čovjeka, kao i tema bogougodnosti. Komentatori *Mesneviye* lutaju u vezi s ovim temama tako što Mevlanine stihove iz prve tradicije komentiraju na temelju Ibn Arebijevih gledišta iz druge tradicije.

4.2.2.1. Čovjek

Ibn Arebi čovjeka smatra “savršenim stvorenjem”. (Ibn Arebi, 1370, I: 48) Qeysari o tome piše sljedeće: “Univerzum u terminologiji ovog pravca predstavlja svijet u smislu svijeta, a ne u smislu istine, čak i da je to sinonim za potpunu postojanost kod posmatrača. On je ovdje u značenju komponente. Želio je da vidi i izvorišta njegovih imena i njegovu samu suštinu u sveukupnom postojanju svih činjenica svijeta, pojedinosti i konstrukcija. Prema njegovom stupnju, ta prisutnost lišava imena i osobine značenja funkcija i karakteristika i popratnih pojava.” (Qeysari, 1375: 329)

Na temelju toga, Ibn Arebi smatra da čovjek posjeduje dvije strane: “Bog je na određeni način zaštita roba, a rob je na jedan drugi način zaštita Božija, pa se tim slijedom mogu imati različita tumačenja svijeta egzistencije: može ga se nazvati stvorenim ili zbiljskim; može ga se pojmiti i kao zbilju stvaranja.” (Ibn Arebi, 1385: 717, 607) Štaviše, Ibn Arebi razlog stvaranja čovjeka i suštinu njegova postojanja



povezuje s “arhetipima”. Na osnovu toga, on u skladu sa svojim filozofsko-gnostičkim sistemom i na osnovu uvjerenja u jedinstvo egzistencije nastoji objasniti istinu čovjeka. Mevlana s tim u vezi smatra da su čovjeku date dvije dimenzije postojanja i spominje ih kao “dušu” i “tijelo”:

*Tijelo duši a ni duša tijelu nije skrivena,
Ali duša opet okom ne može biti viđena.*

(*Mesnevi*a, I: 5)

Duša predstavlja “ljudski duh”, a tijelo “zemnu egzistenciju”. (Hajjatijan, 1389:44; Qanbari, 1388: 52) To mišljenje ne temelji se na jedinstvu egzistencije i idejnog poretku druge tradicije, nego je usklađeno prema razmišljanjima autora iz prve tradicije i na osnovu učenja duhovnih učitelja, šejhova prije Mevlane, kakvi su bili Sanai i Attar. Također, s obzirom na to da arhetipi ne postoje u njegovom idejnom sistemu, suštinu postojanja čovjeka također ne dovodi u vezu s “arhetipima”.

Komentatori *Mesnevi*e, ne obraćajući pažnju na Mevlaninu sufijsku tradiciju, čovjeka u *Mesnevi*i interpretiraju na osnovu Ibn Arebijeveg i mišljenja drugih autora iz druge tradicije. Naprimjer, Ankaravi navodi sljedeće: “Svako onaj ko od izvora daleko ostane / Žudi za vremenom kad se ponovo sastat će – pri tumačenju ovoga distiha potreban je uvod koji s njim ima posebnu vezu a koja se naziva ‘genealogijom božanskih atributa’, dok se ‘spoznajnim oblicima’ nazivaju arhetipi, a arhetipe treba razumjeti kao ‘oblike Božijih imena’. No, čovjekova bit manifestacija je svih božanskih atributa.” (Anqaravi, 1388, I: 14)

U ostalim komentarima, također, upravo na osnovu istih Ibn Arebijeveg promišljanja te oslanjanjem na njegove riječi, komentiraju se stihovi poput “Adem bijaše oko svjetlosti prvopostale / Dlaka što u oku nađe se golema je poput planine” (Akbarabadi, 1383, I: 544; Bahr el-ulum, 1384, III: 4; Isto, VI: 196); “Pohvalu Adema što mu ime spominjem / Iskazati neću sve da ga do Dana sudnjeg spominjem” (Foruzanfar, 1367, II: 457; Isto, III: 1123) i “U potpunom ogledalu tebe u beskraj u gledah / U tvom oku svoj obris ugledah” (Šahidi, 1373, I: 30).

4.2.2.2. Muškarac i žena

Ibn Arebi prilikom pisanja teorije ontologije nastojao je predstaviti vezu između Božijih imena i “arhetipa” poput odnosa muškarca i žene. Na osnovu toga, Božija imena doimaju se poput muškarca koji ima aktivnu ulogu, a arhetipi mogućeg su recipijenti poput žene. U posljednjem poglavlju *Fususa* navodi se sljedeće: “A kada Ga zamisli u sebi – i to u vidu žene – vidi ga kao činioca. A kada ga zamisli ne prizivajući sliku koju je o Njemu obrazovao, tada njegova pojava djeluje zbunjujuće. Stoga je njegova istinita pojava, i to u vidu žene, najpotpunija, budući da tada posmatra Istinu, bez obzira na uzbuđenje, i posmatra iz duše, bez obzira što je i sam naročito ushićen. Upravo zbog navedenog, Poslanik, s.a.v.s., volio je žene, budući da je u njima uspijevaio pronaći potpunu sliku Istine, zato što nikada nije tragao za Istinom uskraćujući sebi materijalno, a Allah doista ne ovisi o stvorenjima. Ako kojim slučajem lice koje se posmatra bude teško dokučivo, a posmatranje lica podrazumijeva samo njegovu materijalnu stranu, tada svjedočenje Istine posredstvom žene postaje najpotpunije svjedočenje. Najjača veza jeste brak, budući da podsjeća na božansku uputu stvorenjima da tragaju za Njegovom slikom kako bi Ga samostalno spoznali, jer ih je On stvorio, uspravio i udahnuo dio Sebe u njih, a Njegova pojava u opipljivim stvarima, kao i u skrivenim, jest Istina.” (Ibn Arebi, 1370, I: 217)

Na taj način muškarac i žena u Ibn Arebijevom, kao i u idejnom sistemu njegovih sljedbenika i komentatora njegovih djela, zauzimaju posebno mjesto. Ova tema nalazi se i u komentarima *Mesneviye*, te su tako komentatori, ne obraćajući pažnju na razliku između Mevlaninog i Ibn Arebijevog mišljenja, na svakom mjestu gdje je to bilo moguće opisivali mišljenja druge tradicije u tom pogledu i upotrebljavali ih za interpretiranje stihova *Mesneviye*.

Prema tome, odnos muškarca i žene zauzima značajno mjesto u Ibn Arebijevom opusu, opusu njegovih sljedbenika i komentatora njegovih djela. Ova tema, međutim, našla je svoje mjesto i u komentarima *Mesneviye*, a komentatori na svakom mjestu na kojem je to bilo moguće navode tumačenje druge tradicije, ne obraćajući pažnju na razlike između Ibn Arebija i Mevlane. To je primjetno u priči o Dakukiju i njegovim kerametima ili, pak, na primjeru stihova u kojima se javljaju pojmovi “muškarac i žena”. Akbarabadi u vezi s tim piše: “Ukazivanje svijeća u očima sedmerice ljudi: poređenjem sedam svijeća s licima sedmerice ljudi želi se kazati kako Božija imena ulaze u pojavne objekte, kao što muškarac ulazi u ženu. Stoga su u ovim stihovima prikazane u liku sedmerice muškaraca.” (Akbarabadi, 1383, III: 1202; Isto, I: 304)

Bahr el-ulum tako stihove “(Žena) odraz Hakka je, stvorenje nije / Stvoritelj je, kao da stvorenje i nije” tumači na osnovu viđenja Ibn Arebija o muškarcu i ženi. (Bahr el-ulum, 1384, I: 316, 244) Foruzanfar, također, nakon komentara istog stiha, prenosi Ibn Arebijeva promišljanja iz 27. poglavlja *Fususa*, kao i govore pojedinih komentatora koji su spomenuti stih interpretirali na temelju Ibn Arebijevog mišljenja. (Foruzanfar, 1367, III: 1035) Nickolson, također, tragom Ibn Arebijevih razmišljanja, u tom pogledu komentira stih: “Mustafa je došao da sklad međ ljudima uspostavi / Govori mi, o Humeira, govori mi!” (Nickolson, 1378, I: 302, 349)

5. Zaključak

Komentiranje nekih od najznačajnijih stihova iz *Mesneviye* nije moguće bez uvida u Mevlanin sufijski pravac. S tim u vezi, u komentarima *Mesneviye* postoje ozbiljni nedostaci s obzirom na Mevlanin sufijski pravac. Ni u jednom komentaru nisu objašnjene osnove Mevlanine sufijske metode i njegove osobenosti. Osim nekolicine komentatora, poput Foruzanfara, ostali nisu uopće obratili pažnju na razliku između Mevlaninog sufijskog pravca i Ibn Arebijevog metode. Čak se i Foruzanfar u komentiranju određenih stihova koristi osnovama druge tradicije.

Ibn Arebijeva promišljanja, kao i stavovi njegovih sljedbenika, odražavaju se u gotovo svim komentarima, u nekima više, u nekima manje. Nedostatak ovih aspekata u komentarima *Mesneviye* ostvaruje se u dva oblika: 1. interpretiranju stihova na osnovu temelja druge sufijske tradicije; 2. upotrebi *Mesneviye* kao motiva za tumačenje osnova i tema druge sufijske tradicije.

Također, veliki broj utjecajnih komentatora druge tradicije prilikom komentiranja Mevlanine poezije vraća se temama iz ontologije, dok drugi govore o spoznaji čovjeka i spoznaji Boga. Najfrekventnija mjesta na kojima komentatori griješe prilikom interpretiranja stihova *Mesneviye* tiču se pojmova pojave egzistencije, postojanja i njegovih stepena, otkrovenja, arhetipa, ništavila, čovjeka te muškarca i žene.

Imajući u vidu navedeno, neophodno je ozbiljno preispitati metodu istraživanja i komentiranja tekstova te, uzevši u obzir manjkavosti i neispravnosti komentara *Mesneviye*, neophodno je na ovo veoma važno i značajno djelo napisati novi komentar, koji će na temelju Mevlaninog idejnog sistema i sufijskog pravca objasniti i interpretirati stihove iz *Mesneviye*.



Bilješke

1. Kao što je u prethodnom istraživanju spomenuto, prije ovoga obavljena su istraživanja u pogledu usporedbe Ibn Arebijevog i Mevlaninog mišljenja. Chittick negira postojanje Ibn Arebijevog utjecaja na Mevlanu i smatra da između ove dvojice postoje velike razlike. (Chittick, 1380: 110–118) Dašti, također, u nekoliko radova dokazuje da su Ibn Arebijeva i Mevlanina sufijska metoda međusobno različite. (Dašti, 1382: 170 i 171; Ibidem, 1382: 66 i 67; Isto, 1384: 84–85) Majal Haravi, također, smatra da je sufijska metoda autora Horasana, među kojima je i Mevlana, drugačiji u odnosu na istu metodu Ibn Arebija i njegovih učenika. (Ibn Arebi, 1375, uvod: 30 i 31) Hamaji također vjeruje da je Mevlanina metoda drugačija od Ibn Arebijeve. (Kašani, 1376, uvod: 45)
2. U pogledu Mevlanine teorije na temu "imaginacije" do sada je napisano nekoliko radova: "Barra-si-ye moqāyesī-ye mafhūm-e xiyāl az didegāh-e Ibn Arebi va Moulānā" (Komparativna analiza značenja imaginacije s Ibn Arebijevog i Mevlaninog aspekta) Alavizadea i Taqavija (1388); "Barra-si-ye

tatbiqī-ye ma'nā va gāyegāh-e xiyāl dar Masnawī va ārā-ye Aflātūn" (Komparativna analiza značenja i mjesta imaginacije u *Mesneviji* i Platonovim promišljanjima) Halabija i Alijarija (1391).

3. "Postojanje" u izrazu ove porodice (bivstvovanja) sastoji se iz postojanja svijeta zarad njegovog postojanja, ne postojanja istine. Iako je postojanje (kawn) u usporedbi s apsolutnim postojanjem (woğūd) imalo isto značenje. A ovdje ima značenje stvorenja: odnosno On (istina) je želio da izvori Božijih imena ili izvor Njegove biti vidi u postojanju, da bude sveobuhvatnost istina svijeta, bilo da je riječ o njihovoj jednini ili množini. Takvo postojanje u skladu s njegovim stepenima u potpunosti obuhvata lijepa (Božija) imena i atribute prema okolnostima, djelovanjima, osobitostima, njihovim potrebama.
4. Budući da čovjek istinu svjedoči u ženi, njegovo svjedočenje je pasivno. A s obzirom na to da nju (ženu) svjedoči u sebi, jer se pojavila iz njega, onda je to istovremeno osvjedočenje u aktivnom smislu.

Literatura

- Āštīyāi, Seyyed Ġalāloddīn, *Šarh-e moqaddame-ye Qeysari*, Amī Kabir, Tehrān, 1370.
- Ibn Arabī, Mohammad ben Alī, *Fosūs al-hikam*, Ġeld-e ewwal, ez-Zahrā, Tehrān, 1370.
- Āqā Hoseynī, Hosein wa Omid Zākari Kiš, "Barra-si wa naqd-e šorūh-e Masnawī bā tekīye bar tawağğoh-e ānhā be rawāyāt, peywastegī-ye ebyāt-e wa matn-e Masnawī", *Adab wa zabān-e Dānešgāh-e Šahīd Bāhna Kermān*, broj 34, godina 16.
- _____ *Resāel-e Ibn Arebi*, Moqaddame, korektura i unošenje fusnota Nağib-e Māyel Harawī, Tehrān: Moulā, 1375.
- _____ *Fosūs al-hikam* – prijevod i analiza Mohammad Alī Mowahhed wa Samad Movahhed, Ljetopis, Tehrān, 1385.
- _____ *Fosūs al-hikam* – prijevod i korektura Mohammad Xāğūyī, Tehrān: Moulā, 1387.
- _____ Akbar Ābādī, Walī Mohammad, *Šarh-e Masnawī-ye Moulawī mousūm be Maxzano-l-esrār*, Ġeld-e ewwal, sewwom, čahāwa šešom, Qatre, Tehrān, 1383.
- _____ Emīn, Seyyed Hasan, "Ta'mmoli dar peywand-e fekrī-ye Moulawī wa Ibn Arebi (2)", *Motūn-e pažūhī-ye adabī*, broj 13, 1379 B.
- _____ Enqrawī, Esmā'il, *Šarh-e Kabir-e Enqraī bar Masnawī-ye Moulawī*, Ġeld-e ewwal, dowwom, čahārom wa šešom, prijevod: Esmat Setārzāde, Negārestān-e ketā, Tehrān, 1388.
- _____ Bahr el-olūm, Mohammad ben Mohammad, *Tafsīr-e 'erfānī-ye Masnawī Ma'nawī*, Ġeld-e ewwal, sewwom, čahārom, paŋom wa šešom, Īrān yārān, Tehrān, 1384.
- _____ Ġāmī, Abd ar-Rahmān, *Morrağqa'-e neynāme-ye Ġāmī*, Markaz-e našr-e dānešgāhī, Tehrān, 1380.
- _____ Chittick, William, "Ibn Arabī, Moulānā wa andīše-ye wahdat-e woğūd (1)", *Pažūbešhā-y-e falsafī-ye kelāmī*, broj 5 i 6, 1379.
- _____ Chittick, William "Ibn Arabī, Moulānā wa andīše-ye wahdat-e woğūd (2)", *Pažūbešhā-y-e falsafī-ye kelāmī*, broj 7 i 8, 1380.
- Halabī, Alī Ašğar wa Šamsī Aliyārī, "Barra-si-ye tatbiqī-ye me'anī wa gāyegāh-e xiyāl dar Masnawī wa ārā-ye Aflātūn", *Matšenāsī-ye adab-e fārsī*, broj 16, 1391.
- Xāğe Eyyūb, *Esrār al-ğeyūb: šarh-e Masnawī-ye Ma'nawī*, Ġeld-e ewwal, analiza i

- bilješka Mohammad Ğawād Šarī'at, Esātīr, Tehrān, 1377.
- Xayyātiyān, Qodratollāh, "Barrasī-ye tatbīqī-ye ensān-e kāmēl az nazar-e Ibn Arabī wa Moulawī", *Xaradnāme-ye Sadrā*, broj 61, 1389.
- Daštī, Seyyed Mohammad, "Moqāyese-ye wahdat-e woğūd dar Fosūs-e Ibn Arabī wa Masnawī-ye Moulawī", *Ma'āraf*, broj 58, 1382a.
- _____ "Moulawī wa nazariye-ye esmā wa safā-e Ibn Arabī", *Ma'āraf*, broj 59, 1382a.
- _____ "Ensān-e kāmēl dar Fosūs wa Masnawī", *Haft āsemān*, broj 28, 1384a.
- _____ "Moqāyese-ye nazarāt-e Ibn Arabī wa Moulawī dar bāb-e ġabar wa extiyār", *Ketāb-e māh-e edebīyyāt wa falsafē*, broj 95, 1384b.
- Rahimiyān, Sa'īd, *Mabānī-ye erfān-e nazari*, Semat, Tehrān, 1383.
- Sabzawāī, Molāhādī, *Šarh-e Masnawī*, Ğeld-e ewwal, dowwom, sewwom, Wezārat-e Eršād-e Eslāmī, Tehrān, 1374.
- Salmāsīzāde, Ğawād, "Moškelhā-ye šārehān-e Masnawī-ye Ma'nawī-ye Moulawī", *Wahīd*, broj 197, 1355.
- Šağarī, Rezā, *Mo'arafi wa naqd wa tahlil-e šorūh-e Masnawī: Šorūh-e fārsī wa moğūd dar Irān*, Amīr Kabīr, Tehrān, 1386.
- Šahīdī, Seyyed Ğā'far, *Šarh-e Masnawī, Ğeld-e ewwal wa dowwom, elmi wa farhangī*, Tehrān, 1373.
- Alawīzāde, Farzāne wa Mohammad Taqwī, "Barrasī-ye moqāyese-ye mafhūm-e xiyāl az didegāh-e Ibn Arabī wa Moulānā", *Ğostārkhā-ye adabī*, broj 166, 1388.
- Forūzanfar, Badi'ozamām, *Šarh-e Masnawī-ye šarīf*, Ğeld-e ewwal, dowwom wa sewwom, Zawār, Tehrān, 1367.
- Qanbarī, Baxš'alī, "Xāstgāh-e atwār wa se-rešt-e ensān dar Masnawī", *Pažūš-e zabān wa edebīyyāt-e fārsī*, broj 15, 1388.
- Qeysarī, Dāwod, *Šarh-e Fosūs al-hikam*, Elmī wa farhangī, Tehrān, 1375.
- Kāšānī, 'Ezoddīn Mahmūd ben Alī, *Masābah-l-hodāye wa meftāh al-kefāye*, korektura, uvod i unošenje fusnota Ğalāloddīn Hamāyī, Homā, Tehrān, 1376.
- Kākāyī, Qāsem, "Šeyx 'Alāoddoule Semnānī wa nazariye-ye wahdat-e woğūd", *Andīše-ye dīnī*, broj 10, 1383.
- Goulpīnarlī, Abdalbāqī, *Nasr wa šarh-e Masnawī, Ğeld-e sewwom*, prijevod i objašnjenja Toufīq Sobhānī, Sāzmān-e čāp wa entāšārāt-e Wazārat-e Eršād-e Eslāmī, Tehrān, 1371.
- Lāhūrī, Mohammad Rezā, *Mokāšefāt-e razawī*, Rūzne, Tehrān, 1377.
- Mahmūdīyān, Hamīd, "Wahdat-e woğūd wa wahdat-e šohūd dar erfān-e eslāmī; Mafhūmšanāsī wa pišīne-ye ān", *Faslnāme-ye taxassosī-ye erfānī*, broj 20, 1388.
- Moulawī, Ğalāloddīn ben Mohammad, *Masnawī Ma'nawī*, Ğeld-e ewwal, sewwom wa pangom, korektura Rainold I. Nickolson, Hormos, Tehrān, 1390.
- Mīrbāqerīfard, Seyyed Alī Asgar, "Erfān-e elmī wa nazari yā sonnat-e ewwal wa dowwom-e erfānī? (Ta'amoli dar mabānī-ye tasawwof wa erfān-e eslāmī)", *Pažūhašhā-ye adab-e erfānī (Ĝuhargūyā)*, broj 22, 1391.
- _____ Tārīx-e tasawwof 2, Samat, Tehrān, 1394.
- Nickolson, Reynold Elin, *Šarh-e Masnawī Ma'nawī-ye Moulawī*, Ğeld-e ewwal, dowwom, sewwom, čahārom wa šešom, Elmī wa farhangī, Tehrān, 1378.
- Hamāyī, Ğalāloddīn, *Moulawīnāme; Moulawī čē mī gūyad?*, Ğeld-e ewwal, Homā, Tehrān, 1385.

Abstract

Commentaries on *Masnawī* and neglecting Mevlana's Sufi tradition

Ehsan Raeisi

The position and importance of *Masnawī* in the interpretation of Sufi themes and the interest of readers for it were the reason for writing commentaries on this significant work as well as the gradual spreading of the practice as a unique Sufi literary current in



different times and parts of the world. Every commentary on *Masnawi* has interpreted Mevlana's poetry through different approach and structure. Those interpretations have numerous literary and Sufi benefits; nevertheless, many shortcomings are evident in them as well. One of the most striking of those shortcomings is commentators' neglect of Mevlana's Sufi way. When it comes to Mevlana's Sufi way, it is noteworthy that he is ranked among the group of spiritual teachers of the first Sufi tradition; for this reason, his reflections are completely different from those of Ibn Arabi, one of the authors of the second Sufi tradition.

Based on that, it is not correct to refer to meanings and themes from the second Sufi tradition in order to interpret Mevlana's reflections. The author of this paper has conducted research and analysis of the commentaries of *Masnawi* in a completely new way, in which context he attempted to offer new discoveries. With regard to this, the most important commentaries of *Masnawi*, from the beginning to the present, have been researched with the special focus on his Sufi way. In almost all the commentaries an error has been made, whereby Mevlana's Sufi way was attributed to the second Sufi tradition. However, those commentaries differ in the proportion and manner of using meanings and themes of the second tradition when interpreting *Masnawi*.

Keywords: Ibn Arabi, the first Sufi tradition, the second Sufi tradition, commentaries on *Masnawi*, *Masnawi*, Mevlana.