



Muhammed Mehdi Gordžijān

Dževād Dž'aferijān

S perzijskog preveo Samed Jelešković

Metodološka analiza gnostičke interpretacije i njezine osnove prema Šadr al-Dīnu Qūnawīju¹

Sažetak

Pomnim proučavanjem interpretacijskih djela s namjerom dostizanja gnostičke hermeneutike uočavamo dvije opće metode. Prva metoda je otkrivajuće-nadahnujuća (کشفی الهامی), koja je svojstvena posjednicima duhovne intuicije (صاحب ذوق) i onima vičnim duhovnim otkrovenjima i osvjedočenjima (اهل کشف و شهود), a koji tvrde da su se duhovno osvjedočili u ezoterijske zbilje Knjige Stvaranja (کتاب تکوین) i Knjige Vjerzakona (کتاب تشریح), oćutjevši u sebi cijelim bićem njihovo potpuno podudaranje, razumijevajući, stoga, iz kur'anskih ajeta zbilje koje drugi nisu u stanju razumjeti. Druga metoda je primjena općih tehničkih metoda, u smislu da čak i oni koji nisu vični duhovnom otkrovenju i osvjedočenju mogu putem ovih metoda doći do nekih ezoterijskih značenja Kur'ana te čak, ako i ne budu razumjeli njihovu zbilju, mogu je saznati posredstvom pravila i principa prihvaćenih od običnih ljudi.

Ućenjak Qūnawī koristio se objema metodama kako bi razumio islamske vjerske tekstove. Međutim, ovaj rad stavlja glavni naglasak na njegovu opću tehničku metodu iz razloga što se ovom metodom mogu poslužiti svi islamski mislioci. Prema mišljenju autorā ovog rada, principi ove Qūnawījeve interpretacijske metode mogu se podijeliti na tri opće grupe: ontološke, epistemološke i lingvističke principe. Uz objašnjenje ovih principa, cilj ovoga teksta je objasniti i činjenicu da je Qūnawījeva interpretacijska metoda zasnovana na postojanim načelima koja osim gnostičkog usmjerenja i obraćanja pažnje na ezoterijske i duhovne aspekte te otkrivanje tajni i ukazanja, ne prenebregava ni lingvističko viđenje.

Ključne riječi: metodologija interpretacije, gnostička interpretacija, gnostička hermeneutika, egzoterija i ezoterija Kur'ana

¹ Preuzeto iz naučnog časopisa *Pežubešnāme erfān*, god. 9, br. 18, str. 165-184.

Sušтина gnostičke interpretacije

Za riječ interpretacija (*tafsīr* – تفسیر) u leksikonima se navode dva korijena: jedni smatraju da je derivirana iz korijena *fasara* (فسر) u značenju *izdvojiti, pojasniti, objasniti te otkriti i objelodaniti nešto skriveno ili inteligibilno značenje* (Ṭarīhī, 1375, sv. 3: 438; Ğawharī, 1407. H.g., sv. 2: 781), a drugi da je derivirana iz korijena *safara* (سفر) u značenju *otkriti* (Abū al-Futūh Rāzī, 1408. H.g., sv. 1: 24). Među zastupnicima prvog mišljenja ima onih koji smatraju da navedena riječ ima isto značenje kao *fasara* (Ṭarīhī, 1375, sv. 3: 438), a i onih koji smatraju da ima pojačano značenje kao *fasara* (Rāġib Iṣfahānī, 1412. H.g.: na kraju *fasara* i *safara*).

Prihvatanje drugog mišljenja², pak, zasniva se na pravilu velike derivacije (اشتقاق كبير)³. Uprkos tome, premda su navedene dvije riječi (*safara* i *fasara*) osim po harfovima slične i u pogledu obuhvatnog značenja, Rāġib smatra da je riječ *tafsīr* derivirana iz korijena *fasara* te da je razlika između ove dvije riječi u činjenici da je *fasara* pokazivanje inteligibilnog značenja, a *safara* skidanje vela i podizanje pokrivača s osjetilnih stvari (Rāġib Iṣfahānī, 1412. H.g.: na kraju *fasara* i *safara*). Prema riječima Rāġiba razlika između ove dvije riječi jest u tome da prva ima značenje skidanja vela s inteligibilnih i neosjetilnih stvari te duhovnih sadržaja koji se tiču znanja, a druga skidanje vela s osjetilnih i materijalnih stvari i zbilja, a tu tvrdnju dokazuju i primjeri upotrebe riječi *safara*.

Terminološki, pak, riječ *tafsīr* predstavlja objašnjenje značenja kur'anskih ajeta i otkrivanje značenja i smisla riječi Uzvišenoga (Tabātabā'ī, 1417. H.g., sv. 1: 4). Pod značenjima ajeta se podrazumijevaju značenja koja je Bog imao namjeru izraziti, inače puko poznavanje leksičkog značenja kur'anskih izraza predstavlja tek uvod u tumačenje, a ne samo tumačenje.

Neki tumači Kur'ana, opet, toliko su proširili opseg značenja *tafsīra* da je obuhvatio sve

kur'anske nauke te nauke povezane s islamom i šerijatom, pa čak i odgovore na sumnje nemuslimana i zabludjelih sljedbi (Ṭūsī, n.d., sv. 1: 2). Drugi pak nisu ponudili nikakvu definiciju za *tafsīr*, oslonivši se, čini se, na uobičajeno značenje koje odmah pada na pamet (Raġabī, 1379: 12). U svakom slučaju, iako *tafsīr*, s ciljem poimanja namjere Uzvišenog Boga, ima pristup opsegu egzoterijskog značenja izraza, a upravo je to i poznato značenje *tafsīra* (Suyūtī, 1416. H.g., 1: 435), ipak, prihvatimo li činjenicu da Kur'an časni i Božija objava imaju vertikalna značenja, riječ *tafsīr* mogla bi se koristiti i za otkrivanje ove vrste značenja koju nazivamo ezoterijskom ili gnostičkom interpretacijom Kur'ana te interpretaciju podijeliti na dvije vrste: interpretaciju egzoterijskih značenja i interpretaciju ezoterijskih značenja.

Možda će neko kazati kako je gnostička interpretacija isto što i hermeneutika (*ta'wīl* – تأويل), a da se hermeneutika, s obzirom na to da ima značenje suprotno vanjskom, nalazi nasuprot interpretaciji. Prema tome, gnostici su oduvijek nastojali islamske tekstove podvrgnuti hermeneutici, a ne interpretaciji. U odgovoru na ovo mora se kazati da iako je u terminologiji islamskih dogmatskih teologa (*mutakallimūn*) *ta'wīl* protumačen u značenju "suprotno vanjskom smislu", međutim, to značenje je novonastalo, a prema mišljenju leksikografa, *ta'wīl* je sinonim *tafsīru* ili je jedna vrsta *tafsīra* ili spada u red materijalnih realiteta. Ğawharī o tome kaže: "Ta'wīl je tumačenje onoga čemu se stvar vraća... Kaže Abū 'Ubayda: 'Ta'wīl toga, to jest tumačenje toga i njegovo mjesto povratka.'" Ibn Manzūr od ranih leksikografa prenosi stano-vite definicije:

"Abū al-'Abbās Aḥmad bin Yaḥyā kaže: 'Tafsīr i ta'wīl su u istom značenju.' Abū Manšūr kaže: 'Ta'wīl je obuhvatanje značenja izrazā koji su izraženi jednim jasnim i zornim izrazom.' Layṭ piše: 'Ta'wīl je tumačenje govora

² To da je *safar* drugi korijen riječi *tafsīr*.

³ U knjizi *Rawaṣṣenāsi-ye tafsīr-e Qur'ān*, na strani 7. stoji: "S obzirom na to da je otkriveno na putovanju (*safar*) osjetilna, a u tumačenju (*fasar*) inteligibilna stvar, onda nije ispravno derivirati *fasar* iz *safar* [sljedstveno tome ni *tafsīr* iz *safar*]. Međutim, na osnovu stava nekih učenjaka, kakav je Sayyed 'Alī Ḥān Madanī, u ovom pravilu

nije neophodno da obje riječi imaju jedno identično značenje, nego se i s jednim obuhvatnim značenjem može prihvatiti da je došlo do velike derivacije, poput *kamal* u značenju *kamāl* te *mulk* u značenju *ġalaba* i *suḥānat* koji su obuhvaćeni sa *suḥūrwat* i *šiddat*." U vezi s ovom oblašću može se obratiti na: *Šarḥ al-Farwa'id al-Šamadiyya*, Čap-e sangī, str. 350.



koji ima različita značenja i *ta'wil* je tumačenje koje se oblikovalo mimo izraza tog govora.' Abū 'Ubayda je kazao: '*Ta'wil* znači povratak i vraćanje.'" (Ibn Manzūr, 1414. H.g., sv. 11: 33).

Ono što nas u pogledu značenja *ta'wila* dovodi do cilja jesu riječi Farāhīdija koji pri definiranju *awl* i *ta'wil* kaže: "*Āla* – *ya'ūlu* znači *vratiti se*. Kaže se: prokuhao sam vino, i lijek, pa se *āla* na tu i tu količinu, to jest na trećinu ili četvrtinu; to jest *raḡa'a* [vratio se; smanjilo se]." (Farāhīdī, 1409, sv. 8: 359)

U ovom iskazu Farāhīdi smatra da *raḡa'a* i *ruḡū'* imaju značenje *doseći, postati, aktuelizirati se i usavršiti se*. U primjeru koji on navodi pri objašnjenju ove riječi stoji da kad neko prokuha lijek ili vino da bi doseгло [vratio se; smanjilo se; spalo na] jednu trećinu ili četvrtinu, kaže: "*Āla 'ilā* (vratio se) na tu i tu količinu." Ogoljavanjem i odstranjivanjem navedenih stvari i primjera, to jest vina i lijeka, od ove riječi mora se kazati da *ta'wil* predstavlja fazu gotovosti, zrelosti i savršenstva neke stvari, i upravo je to značenje gnostičke interpretacije.

U gnostičkoj interpretaciji namjera je na osnovu vanjštine riječi otkriti unutarnje namjere i smjerenja Uzvišenog Boga. Osnovna razlika između ove vrste interpretacije i drugih interpretacija leži u njezinoj metodi. U ovoj vrsti interpretacije gnostici se, iz gnostičke perspektive, bave interpretacijom (*tafsīr*) i hermeneutikom (*taw'īl*) ajeta i časnih predaja vjerskih prvaka. Rezultat takvog pregalaštva jesu tumačenja koja nose objašnjenja skrivenih značenja ajeta i izričeka i njihova simbolička i aluzivna tumačenja. Povijest gnostičke interpretacije seže do samog perioda pojave islama (Āteš, 1380: 20). Neki učenjaci i istraživači na ovom polju pronašli su prva naučavanja gnostičke interpretacije u tumačenju koje se pripisuje Imamu Sadiku, mir s njim (Nūyā, 1372: 136).

Metoda gnostičke interpretacije

Šadr al-Dīna Qūnawīja

Temelj interpretacijskog rada u jeziku gnostikā leži na hermeneutici i nadahnuću u tolikoj mjeri da bi se irfan i tesavvuf u suštini moglo smatrati hermeneutičkim pravcem (Serāḡ, n.d.: 17). Ibn

'Arebi također izričito navodi da je razumijevanje Kur'ana rezultat božanskih nadahnuća (Ibn 'Arebi, n.d., sv. 1: 280). Šadr al-Dīn Qūnawī, također, na temelju iste te gnostičke tradicije, i uz primjenu elementa duhovnog otkrivenja i osvjeđenja u ezoteričkim i duhovnim aspektima te otkrivenjima tajni i ukazanjā (اشارات) predočio je jednu drugu vrstu interpretacije, to jest gnostičku interpretaciju. Qūnawījeva metoda gnostičke interpretacije zasniva se na principima i kriterijima koje bismo mogli rasporediti u tri grupe: ontološke, epistemološke i lingvističke. Razumijevanje ovih principa utječe na poimanje zbilje gnostičke interpretacije, mada se i zadovoljavanjem samo lingvističkim principima mogu dokučiti neka od značenja.

1. Ontološki principi

U važne principe u Qūnawījevoj gnostičkoj interpretaciji, koji su preuzeti iz poretka u sistemu bitka prema njegovom gnostičkom viđenju, spadaju: činjenica da svijet posjeduje više unutarnjih zbilja ili višeslojnost svijeta, činjenica da Božiji govor posjeduje više unutarnjih zbilja ili višeslojnost Božijeg govora, te činjenica da čovjek posjeduje više unutarnjih zbilja ili višeslojnost čovjeka, koje će u nastavku biti podrobno analizirane.

1.1. Višeslojnost svijeta bitka

Prema viđenju islamskog gnostika, u svijetu postoji samo jedan bitak koji je jedinstven i apsolutan u apsolutnoj neograničenosti (مطلق به اطلاق مقسمي); jedan beskonačan bitak koji je ispunio sve postojbine ne ostavljajući mjesta ni za šta drugo. Premda bit i identitet zbilje bitka ili upravo ona Bit Skrovitosti Skrovitosti (ذات غيب الغيوب) neće biti pojmljena, shvaćena, svjedočena i spoznata ni od koga niti posjeduje ikakvo ime, opis, brojnost, mnoštvenost, individualiziranost, izdvojenost i određenost (Qūnawī, 1374: 19), ipak, kad se isti taj bitak spusti s položaja apsolutnosti, javljaju se stanovite manifestacije i individualizacije u svojstvu njegovih prikazanja, a te individualizacije nazvane su "poredak sistema gnostičke ontologije". Ova spuštanja utvrđuju stvari koje možemo smatrati univerzalnim načelima ontoloških principa u gnostičkoj interpretaciji.

U sistemu gnostičke ontologije, položaj Biti jest položaj čiste apsolutnosti; čak nije ograničen ni uvjetom apsolutnosti (Qūnawī, 1374: 19). Prva individualizacija koja se, prema podjeli po kosmičkim slojevima, smatra sedmim slojem i prvo se izdvaja iz Apsolutne Božanske Skrovitosti jest položaj “Prve Individualizacije” (تعيين اول) (Qūnawī, 1374:19). Druga individualizacija koja je, poput Prve, relacija i individualizacija znanja predstavlja Znanje Biti o Biti, s tim da na ovom položaju postoji podrobno znanje o Imenima i Svojstvima i Arhetipima. Stoga je ovaj položaj nazvan Boravištem Imena i Svojstava ili Boravištem Arhetipa (Qūnawī, 1381:116).⁴

Skup Prve i Druge individualizacije naziva se Gospodnji Predio (صعق ربوي). Karakteristika Svetog Gospodnjeg Predjela jest činjenica da se uzima kao Znanje Uzvišenog Boga, a još nije nastala Stvaralačka Individualizacija (نعين خلقی). Ovaj nutrina druga je od sedam rečenih unutarnjih nutrina.

Treća je nutrina Duša Milostivljeva (نفس رحمانی) koja čini jednu od važnih tema u irfanskim knjigama i zapravo je jedna zbilja koja obuhvata cijeli svijet individualizacija i manifestacija (Qūnawī, 1381: 118). Qūnawī vjeruje da je Milostivljeva Duša jedna zbilja čija nutrina je sakupljena u Prvoj Individualizaciji i Položaju Jedinosti (مقام احدیت) i koja, imajući u vidu arhetipe u Drugoj Individualizaciji, priprema uzroke stvaranje egzistencijalnih svjetova izvan Gospodnjeg Predjela. Prvo ozbiljenje izvan Gospodnjeg Predjela Svijet je Uma (عالم عقل) koji se naziva četvrtom nutrinom.

Nakon Svijeta Uma dolaze razine Univerzalnih Duša (نفوس کلیه), Imaginalnog svijeta (عالم مثال)⁵ i Svijeta materije (عالم ماده) od kojih svaka posjeduje posebne karakteristike i ukazuje na neki poseban aspekt Uzvišenog Boga (Qūnawī, 1384: 165).

Svaka od navedenih razina ima sebi svojstvene zakone ali čini jednu jedinstvenu zbilju koja

sve međusobno povezuje, zbilju koja posjeduje različitu pojavnost i skrivenost koje se na svakoj razini manifestiraju na određeni način. Stoga, može se kazati da baš cijeli svijet bitka, počevši od Prve Individualizacije pa sve do Svijeta materije, predstavlja individualizacije te jedinstvene zbilje te da svaka individualizacija predstavlja nutrinu one naredne. Međutim, ovaj silazni luk također završava povratkom prema Istinskom Bogu, a taj povratak se ostvaruje putem čovjeka. Čovjek se, uporedo s ovim silaznim nutrinama, uspinje do mjesta koje se naziva Obuhvatno postojanje (كون جامع) te sam postaje boravište koje će obuhvatiti sve razine i manifestacije.

1.2. Slojevitost Božanskog Govora

Još jedan važan i ključan princip u gnostičkoj hermeneutici i interpretaciji je prihvatanje činjenice da Božanski Govor posjeduje vanjštinu i nutrinu. Ono što na šta se u ovom istraživanju misli pod Božanskim Govorom jesu islamski vjerski spisi i šerijatski tekstovi uključujući i Kur'an i hadise. Drugim riječima, svaka nutrina zbilja koje su zabilježene u islamskim spisima posjeduje vanjštinu, a svaka vanjštinu nutrinu.

Za dokazivanje ovog principa i pravila postoje dva načina: prvi je posredstvom načela i pravila teorijskog irfana, a drugi posredstvom ajeta i predaja koje govore o ovom pitanju. Oba ova načina nalaze se u riječima učenjaka Qūnawīja.

Prvo objašnjenje jest činjenica da je u islamskoj gnozi Uzvišeni Bog Apsolutan u apsolutnoj neograničenosti, a ovaj položaj naziva se “položaj koji nema nikakvo ime, niti lik, niti opis” (مقام لا اسم له ولا رسم ولا وصف له) (vidi: Qūnawī, 1381: 147-152). To znači da Uzvišeni Bog u pogledu položaja Svoje Biti nema nikakvo ime niti atribut. Međutim, kako ovaj položaj posjeduje stanovite manifestacije i individualizacije među kojima je uspostavljen vertikalni i gradirani poredak, tako se na donjim razinama nijedna stvar neće ozbiljiti a da nije prošla kroz gornje razine. Ovim je postala jasna činjenica da je i Božanski Govor, to jest Kur'an časni, koji je u Svijetu materije poprimio formu izraza, jedna zbilja čije ishodište se nalazi u Višem svijetu, a budući da je Govor ispoljavanje i očitovanje Znanja Uzvišenog

⁴ I slijedi je Razina Svjedočenja Samog Njega, Uzvišen je On, Samim Njime na Razini Njegove Prve Pojavnosti putem Glavnih Imena Njegovih, i to je prva od razina Pojavljivanja u odnosu na Apsolutnu Skrivenost.

⁵ U svojim knjigama *Fukūk* i *Šarḥ al-ḥadiṯ* Qūnawī detaljno obrađuje temu Imaginalnog svijeta i podvrgava kritičkoj analizi sve njegove zakone.



Boga, Znanje Božije se također samoprikazuje na svim razinama i u svim individualizacijama.

Drukčije kazano, poput drugih zbilja koje postoje u Svijetu materije, i Govor Božiji – prema riječima Imama Sadika, mir s njim: “Bog se manifestirao u Svome Govoru, ali oni ne vide” (Mağlesī, 1404. H.g., sv. 89: 107) – prolazeći dionice šest nutrina, krenuvši od svog izvornog položaja, to jest Prve Individualizacije, te potom prelazeći dionice Druge Individualizacije, Svijeta Uma, Čuvane Ploče i Imaginalnog Svijeta, zakoračio je na pozornicu Osjetilnog i Pojavnog svijeta, čije se dionice nazivaju “dionicama postepenog spuštanja” (مراحل تنزیل). Kako je međusobna veza između univerzalnih razina svijeta vertikalna i gradirana, tako je i veza između značenja ovih riječi i božanskih ajeta također vertikalna i gradirana.

Međutim, drugo Qūnawījevo objašnjenje za dokazivanje slojevitih nutrina vjerozakona jest korištenje ajeta i predaja koji iskazuju ovu činjenicu. U tumačenju časnog hadisa: “Nema nijednog ajeta a da ne posjeduje vanjštinu i nutrinu, i da svaki harf ne posjeduje granicu, a svaka granica ishodište” (‘Ayyāšī, 1380, sv. 1: 12), on smatra da Božiji Govor u najmanju ruku ima četiri značenja: vanjsko, unutarnje, granicu i ishodište (Qūnawī, 1381: 226). Prema mišljenju Qūnawīja, svako od navedenih značenja: i vanjsko, i unutarnje, i granica i ishodište, predstavlja pozornice i manifestacije Govora Uzvišenog Boga. Postoje postaje na kojima se pojavljuju zakoni Imena “Govornik”. Sve ove manifestacije su u međusobnom vertikalnom nizu (Qūnawī, 1381: 227).

Na drugom mjestu Qūnawī objašnjava da je Kur’an spušten Poslaniku, s.a.v.a., dvaput: prvi put na poseban način gdje se ovo spuštanje desilo odjedanput i neposredno, drugi put putem poretku i sredstava. Prema Qūnawījevom mišljenju, ljudi kojima se Kur’an obraća uspostavljaju vezu s njim na ovaj drugi način. Ova dva načina mogu se vidjeti u ajetima kakvi su: *Mi smo ga, zaista, labkim učinili na jeziku tvome... (Ad-Duhān, 58)* ili *Mi smo ga učinili Kur’anom na arapskom jeziku... (aluzija na prvi način), i Kod nas je uzvišen i mudar on..., On je u Glavnoj Knjizi... (aluzija na drugi način).* Kod prvog načina, zbog posebne veze koju Plemeniti Poslanik, s.a.v.a., ima s Uzvišenim Bogom, pojmio je glavnu zbilju Kur’ana

(Qūnawī, 1372: 161). Prema tome, prihvaćen je stav da za Kur’an postoje, u najmanju ruku, dvije razine: razina koja je skrivena i razina koja je objelodanjena i koja se manifestirala među ljudima u formi riječi i izraza.

On je u djelu *Iğāz al-bayān* također ukazao na poznati Poslanikov, s.a.v.a., hadis, u kojem se kaže: “Kur’an ima vanjštinu i nutrinu do sedam nutrina.” (Ibn Abī Ğumhūr, 1505. H.g., sv. 4: 107). U drugoj predaji stoji: “do sedamdeset nutrina”. Također je ukazao i na predaju od Predvodnika vjernika Alija, mir s njim, u kojoj on kaže: “Da mi je dozvoljeno da protumačim suru Fatihu, zaista bih iz nje izveo sedamdeset tovara [napisanih listova tumačenja].” A od Imama Hasana prenio je da je kazao: “Allah je spustio stotinu Knjiga i četiri Knjige, pa je stavio tu stotinu u te četiri, a sve njih je stavio u Kur’an te je stavio sve što je u Kur’anu u *Al-Mufaṣṣil*, a *Al-Mufaṣṣil* u *Al-Fātiha*” (Qūnawī, 1381).

S obzirom na gnostičko objašnjenje o višedimenzionalnosti Božijeg Govora ali i časnih predaja, dolazimo do spoznaje da Kur’an časni i predaje posjeduju vanjštinu i nutrinu, i da svaka nutrina ima značenje koje je u skladu s posebnim karakteristikama te da, što je važnije od svega, sva ova značenja mogu biti namjera Uzvišenog Boga.

1.3. Slojevitost čovjeka

Još jedan princip u Qūnawījevoj metodi gnostičke interpretacije jest slojevitost čovjekove zbilje. Kako je u poretku sistema bitka ukazano na nutrine Svijeta postojanja, tako je pažnja posvećena i unutarnjim dionicama čovjeka, objasnivši u različitim podjelama te različite dionice. Neki su ukazali na sedam dionica, a neki su naveli deset (Ansārī, 1381. H.g.: 24). Koristeći se riječima velikana kakvi su Qūnawī i Fargānī, učenjak Fanārī je na osnovu principa teorijske gnoze napisao tumačenje stotinu postaja usklađujući ih sa sedam unutarnjih razina. On je na zavidan način uskladio dionice čovjekovog razvoja i uzdizanja s vertikalnim dionicama sistema bitka (Fanārī, 1374: 19). Sedam razina nutrina čovjeka spomenuto je na sljedeći način: “Priroda (položaj osjetila); duša (imaginacija); srce (intuicija); duh (um); tajna (potiranje); skriveno (brisanje); skrivenije (osvjedočenje)” (Šarīf Dārābī, 1372: 52).

Ibn Arebi u *Ademoovskom dragulju* kaže: “Te se sve od Imena što je u Božanskoj Formi manifestira u ovom ljudskom postanju te zadobi stepen obuhvatanja i sakupljanja ovim bitkom.” (Ibn Arebi, 1370: 50). Sva Božija Imena koja postoje u Boravištu Božanstva manifestiraju se na čovjekovoj egzistencijalnog razini, a ova razina posredstvom bitka zadobija razinu obuhvatanja i sakupljanja.

Preciznije kazano, cijeli svijet je manifestacija i otkrivanje Boga i nema bića koje nije manifestacija Božija. Ali, ipak, između čovjeka i ostalih razina i stvorenja Svijeta bitka postoji razlika. Razlika između čovjeka i drugih individualizacija leži u činjenici da svaka razina prikazuje jednu posebnu manifestaciju Uzvišenog Boga. Naprimjer, Svijet uma inteligibilna je individualizacija koja manifestira samo efekte inteligibilne razine i predstavlja manifestaciju transcendentnih Imena Boga te nije u stanju manifestirati višu ili nižu razinu od vlastite (Qūnawī, 1384: 166).⁶ Dok je čovjekova karakteristika činjenica da je, s jednog aspekta, posljednje biće koje se pojavilo u luku spuštanja i koje se nalazi u Svijetu materije te je, s tog aspekta, obojeno svim svojstvima individualizacija koje su mu prethodile, a s drugog aspekta, on je taj koji se, uzdigavši se do položaja uspeća, sjedinjuje s dušama i umovima te se, nakon prelaska ovih dionica, sjedinjuje s razinom Međusvijeta (برزخیت) i Obuhvatajućom (جامع) razinom, te stizanjem do Izvornog mjesta spaja se s tačkom svoga Početka (Qūnawī, 1371: 187).

Qūnawī insistira na tome da čovjek, koji paralelno s Velikim svijetom obuhvata sve zbilje i razine, ima vanjštinu koja predstavlja aspekt stvorenog (خلقی), i s tog gledišta je čisti rob, a ima i nutrinu i nutrine koje predstavljaju njegov Božanski (حقی) aspekt (Qūnawī, 1381:169).

1.4. Podudarnost tri načela: bitka, Kur’ana i čovjeka

U gnostičkim tekstovima nekoliko puta ukazano je na podudarnost između čovjeka i svijeta bitka. Naprimjer, Ibn Arebi u traktatu *Al-Futūhāt*

*al-Madaniyya*⁷ predstavlja čovjeka kao “rezime knjige svjetova” (تلخیص کتاب الاکوان) i ukazuje na više od pedeset slučajeva sličnosti između čovjeka i svijeta bitka (Ibn Arebi, 697t:1). Međutim, promišljanje o riječima Qūnawija pokazuje da osim podudarnosti čovjeka i bitka on ukazuje i na podudarnost između ta dva svijeta s Kur’anom.

Dakle, on vjeruje da se riječju i govorom mogu nazvati i bića svijeta bitka i časni kur’anski ajeti i čovjekova zbilja, tako da u i Kur’anu Časnom također postoje ova tri primjera nazivanja. I premda je zbilja svih troje jedna – a ona je Znanje Biti o Biti u Prvoj Individualizaciji – ipak, svaka od ove tri manifestacije se na određeni način razlikuje od druge dvije. On u vezi s ovim piše:

“Prema tome, u jednoj podjeli moguće je zamisliti tri knjige. Prva knjiga je Veliki Svijet koji je u pogledu forme knjiga koja sadrži sve forme Imena Božijih i formu relacija Znanja. Druga knjiga je Mali Svijet, to jest Savršeni čovjek. Ova knjiga posrednik je između Imena i Imenovanog. A glede treće knjige, odnosno Kur’ana časnog, to je knjiga koja je tumač svojstava savršenstva bića koje je Uzvišeni Bog stvorio prema formi Svojoj, to jest ona je tumač svojstava koja se pojavljuju u čovjeku. Knjiga Kur’an pojašnjava skrivenu narav Savršenog čovjeka i objelodanjuje tajnu njegove razine” (Šadr al-Dīn Qūnawī, 1381:10).

Praktični rezultat rasprave o podudarnosti ove tri Božanske zbilje jest činjenica da poimanje i razumijevanje Kur’ana kod egzotičnog čovjeka u Svijetu osjetila i materije jest tek na razini egzotičkih značenja. Njegovo čitanje i dodirivanje su također egzotički, uvjetovani vanjskom obrednom čistotom koja nije narušena ni činom niti kontaktom koji je kvare. Što čovjek dospije do viših razina to se upoznaje s višim zbiljama te razumijeva Kur’an u uzvišenijim uvjetima i u uzvišenijim značenjima, a i vrsta njegove obredne čistote će biti drugačija (Šadr al-Dīn Qūnawī, 1424. H.g.: 117). Stoga, obični ljudi nisu u stanju pojmiti hermeneutičke zbilje. Uvjet za razumijevanje ovih zbilja jest da osoba koja tumači, kroz

⁶ Naravno, to ne znači da u njemu ne postoje niže razine, nego da je ono što se javlja u Svijetu umova racionalni vid onog što je ispod, a imaginarne i materijalne manifestacije jesu manifestacije istog tog racionalnog dijela, ali se na svakoj razini

pojavljuju i manifestiraju na poseban način te se povinjavaju posebnim zakonima koji važe na tim razinama. Više o ovoj temi: *Tamhid al-qarwā'id*, Čap-e Būstān-e ketāb, str. 381.

⁷ Drugi njezin naslov je *Al-Mušriqāt al-madaniyya*.



prolaženje razina duhovnog putovanja svjedoči i motri vertikalni niz razina svijeta u svojoj duši. Ustvari, tumač mora ostvariti egzistencijalno jedinstvo sa svakom od ovih sedam razina svijeta.

2. Epistemološki principi

Druge važne principe u gnostičkoj interpretaciji Qūnawīja čine epistemološki principi. Na početku knjige *Iḡāz al-Bayān* Qūnawī se bavi raznovrsnim raspravama u vezi s epistemologijom. Jedna od epistemoloških rasprava, na koju se u ovom radu misli pod naslovom "Princip gnostičke interpretacije", jest rasprava o mogućnosti razumijevanja i razinama spoznaje gnostičkih značenja.

2.1. Mogućnost razumijevanja skrivenih značenja

Jedno od važnih načela u raspravama epistemologije gnostičke interpretacije je rasprava o mogućnosti razumijevanja uzvišenih i ezoterijskih značenja Časnog Kur'ana i predaja islamskih prvaka, odnosno rasprava o tome da li je, prvo, moguće razumjeti kur'anske ajete, a zatim, da li je takvo razumijevanje rezultat učenja i stjecanja znanja ili ne.

Možda će neko u vezi s prvim pitanjem kazati da vanjšina i nutrina Kur'ana imaju značenje, međutim, ne postoji mogućnost ni za koga da ga razumije. U odgovoru na ovu tvrdnju treba reći da je takva tvrdnja u suprotnosti sa svekolikom Božijom mudrošću. Kur'an je knjiga Upute. Ova Uputa aktuelizira se u svjetlu razumijevanja njezinih značenja i a ta značenja manifestirala su se u dvije forme: u egzoterijskim i ezoterijskim značenjima. Kada ne bi postojala mogućnost razumijevanja svih ili nekih kur'anskih značenja, praktično bi ova uputnost bila nepotpuna i bila bi uzrokom uskraćenosti ljudi za neke od zbilja te bi ih lišila dosezanja viših položaja. Pored toga, to je u suprotnosti s Božijom Mudrošću i svrhom Objave.

Qūnawījev odgovor na navedena pitanja se također može objasniti promišljanjem o načinu na koji on gleda na znanje. Naime, on vjeruje da ispravno znanje nije znanje koje se stječe ulaganjem napora i putem ljudskih moći, nego je to znanje kojim Bog Uzvišeni posredstvom Svoje Onostrane Presvete Emanacije (فيض اقدس غيبي) te putem Svjetlosne Manifestacije Znanja Svoje Biti pomaže gnostika. Naravno, ne treba prenebregnuti

činjenicu da prihvatanje ove manifestacije kod gnostika također zavisi od njegove pozitivne spremnosti, a ova spremnost proizlazi iz međusobne usklađenosti između Manifestirajućeg (متجلي) i Manifestiranog (متجلا). Svaka manifestacija ima poseban zakon, efekt i formu u svakom manifestacijom prosvjetljenog. Prvi njezin učinak jest stanje duhovnog osvjedočenja koje obuhvata aktuelizirano i nepromjenljivo intuitivno znanje (علم ذوق) (vidi: Qūnawī, 1381: 22–35).

Stoga, prema mišljenju Qūnawīja teorijski dokazi u konačnici mogu putem usklađenosti ukazati na jedan vid zbilje te od njih ne treba očekivati ništa više. Preciznije kazano, ako ovaj um bude prosvjetljen svjetlom duhovnog osvjedočenja, on može shvatiti koliko je razumio a koliko nije. Prema tome, sama mogućnost razumijevanja s njegovog gledišta je neosporna, međutim, ovaj put valja prevaliti ne uz pomoć uma, nego pomoću duhovnog osvjedočenja, a za one koji su na početku puta nužno je da se obrate savšenim duhovnim putnicima i onima koji su urolili u more duhovne spojenosti s Bogom, to jest vjerovjesnicima, a.s., i njihovim oporučenicima.

2.2. Razlika među stepenima razumijevanja kod ljudi

Kako je pojašnjeno, razumijevanje ezoterijskih značenja Božijeg Govora nije nemoguća stvar, međutim, sukladno mogućnosti i spremnosti onoga kome se obraća bit će različiti i stepeni razumijevanja. I svako će, u mjeri čistote i bistrine duše i spremnosti da doživi duhovno osvjedočenje te u mjeri moralnog urešenja i uvjerenja u ezoterične razine Svijeta i Kur'ana, biti u stanju okoristiti se gnostičkom hermeneutikom, i dok bude gledao u Kur'an i predaje Božanske iskre, i Gospodnja nadahnuća pratit će ga na putu. Ovu činjenicu potvrđuju i kur'anski ajeti. Bog u Kur'anu kaže: *Ne može ga dotaći niko osim očišćenih* (*Al-Wāqī'a*, 79) i upravo onako kako je rečena čistota gradirana tako su i nutrine Kur'ana različite. Svako se može okoristiti Kur'anom srazmjerno stepenu vlastite čistote, a njegova krajnja razina namijenjena je onima koji su dosegli stupanj bitske čistote ili onima koji slijede njihov pravac.

Predaja koja potvrđuje ovu tvrdnju jest govor od Imama Alija, mir s njim, koji se zasniva na

činjenici da ljudi nisu jednaki u razumijevanju Kur'ana (Tabresī, 1403. H.g., sv. 1: 253).⁸ Razlika u razumijevanju koja je jasno iskazana riječima Imama Alija, mir s njim, govori o činjenici da neke razine nutrina Kur'ana mogu dokučiti i osobe koje ne spadaju u Čiste od grijeha, mir s njima, ali krajnje dionice hermeneutike, spoznaje i razumijevanja svih kur'anskih nutrina pripadaju Uronjenima u znanje i od grijeha čistim Imamima, mir s njima.

Moguće je da će neko postaviti pitanje, kažući kako postoje mnoge predaje koje govore o položaju Ehli-bejta, mir s njima, i u kojima se znanje hermeneutike Kur'ana smatra posebnim svojstvom ovih Velikana, a to je u koliziji s populariziranjem razumijevanja Kur'ana, makar se radilo samo o nekim stepenima. U odgovoru na ovaj prigovor moralo bi se kazati da je smisao ovih predaja činjenica da ovi Velikani posjeduju razumijevanje svih nutrina Kur'ana, ali one ne negiraju mogućnost razumijevanja donjih dionica nutrina od osoba koje nisu dio Ehli-bejta, mir s njima. Uzimajući u obzir upravo ovu činjenicu da Kur'an mogu razumjeti svi, gnostici se smatraju jednim od onih koji imaju pristupa ezoterijskim značenjima Kur'ana.

3. Lingvistički principi

Čini se da je Qūnawī imao u vidu dva važna lingvistička pravila kao principe vertikalne i horizontalne hermeneutike u svojoj gnostičkoj interpretaciji, a to su:

3.1. Položaj izraza za opća značenja

Jedno od načela koje je aktuelno u razumijevanju metode gnostičke interpretacije i

hermeneutike u jeziku gnostika jest činjenica da su izrazi ustanovljeni da bi izražavali opće značenje. Naravno, ranije smo već objasnili da je glavnina rasprave u ovom radu o izrazima koji su upotrijebljeni u šerijatu, uključujući i Kur'an časni i časne predaje. Ustvari, pitanje je sljedeće: može li se i je li dozvoljeno modificirati značenje nekog izraza na način da od njega odstranimo viškove i rubove te konkomitente i karakteristike koje su zajedničke njegovim praktičnim primjerima, a koje su postojale u vrijeme kad je taj izraz prvi put ustanovljen, tako da nakon tog modificiranja bude ispravno upotrijebiti ga za novonastale primjere?

Oni koji su pobornici navedenog pravila u odgovoru na ovo pitanje kažu da ne samo da je moguće izvršiti jedan takav postupak, nego je uistinu taj izraz ustanovljen upravo za to opće značenje, a to opće značenje duh je značenja tog izraza koji je ispravan ne samo na razini uobičajenih značenja nego i u vezi s drugim svjetovima pa čak i u vezi s Bogom.⁹

Qūnawī, također, u svojoj gnostičkoj interpretaciji upravo taj duh značenja smatra faktorom povezivanja značenja u vertikalnoj hermeneutici, a kao način dostizanja do njega predstavio je put posebnog nadahnuća s duhovnim osvjedočenjem te put opće tehnike s upotrebom pravila "ustanovljavanja izraza za opće značenje". Brojni primjeri ove vrste upotrebe postoje i u Qūnawīevim knjigama. Neki od njih su: tumačenje riječi *ḥamd*, *ism*, *ʿālim*, *raḥim*, *širāt*, *istiqāma*, *ni'ma*, *zalāla*. Qūnawī se na početku prvo bavi značenjem svih ovih riječi s aspekta arapskog jezika, a zatim ukazuje na njihova preciznija značenja. Naprimjer, u raspravi o riječi *ni'ma* (blagodat) kaže da ona ima jednu formu i jedan duh i tajnu.

⁸ "Zatim je Allah, Uzvišen je Spomen Njegov, iz obilnosti Milosti Svoje i Blagosti Svoje prema stvorenjima Svojim te iz Znanja Svoga o onome što čine iskrivljavatelji mijenjajući Knjigu Njegovu, podijelio Govor Svoj u tri dijela, pa je jedan dio njegov učinio takvim da ga poznaju i učeni i neuki; a jedan dio takvim da ga poznaju samo oni koji um svoj razbistre i čula svoja izoštre i koje je ispravno istaknuti nad onima čije je grudi Allah za prihvatanje islama raširio; te dio koji poznaje samo Allah i Njegovu Povjerenici te oni u znanje uronjeni. Allah tako učini samo zato da ne bi mogli tvrditi sljedbenici laži koji Baštinu Allahovog Poslanika, s.a.v.a., ugrabiše da od znanja o Knjizi imaju ono što im Allah nije dao te da primorani budu da se pokore onima kojima jeste."

⁹ Naprimjer, riječ *ʿars* u uobičajenoj upotrebi i jeziku ima značenje prijestolja i mjesta na kojem, kao uzvišenijem položaju, neki čovjek sjedi i vlada. Odstranjivanjem viška od ovog značenja možemo kazati da je *ʿars*, odnosno, prijestolje jedno mjesto i razina i položaj koje je znak veličanstva, sile i moći. U ovom značenju bi se moglo kazati da i Bog ima prijestolje te da sjedi na prijestolju. Dakle, prikazuje se i manifestira na položaju veličanstva i moći. Mi smo, ustvari, koristeći se uobičajenim značenjem prijestolja (*ʿars*) stigli do jednog obuhvatnog i općeg značenja koje nazivamo duhom. Utjelovljenje tog značenja na Zemlji u formi je vladarskog prijestolja, a na višim razinama se pojavljuje na drugačiji način.



Zbilja blagodati se pojavljuje na određeni način na svakoj razini, a najuzvišenija blagodat koju Bog daje nekom robu jest blagodat viđenja Biti (مشاهدة ذاتي). To je blagodat u kojoj nema nikakvog posrednika između njega i Uzvišenog Boga (Šadr al-Dīn Qūnawī, 138: 188).

Drugi primjer jest Qūnawījevo korištenje navedenim pravilom pri gnostičkoj interpretaciji riječi *tahārat* (ar: طهارة – duhovna čistoća) u sljedećoj predaji: “Dođe kod Poslanika plemenitog, s.a.v.a., neki čovjek i požali mu se na svoje siromaštvo i oskudnost opskrbe. Poslanik, s.a.v.a., mu poruči: ‘Ako želiš da ti se uveća opskrba, budi stalno u stanju tahareta (čistoće, odn. duhovne čistoće)’” (Šadr al-Dīn Qūnawī, 1372:16–17).

S obzirom na šerijatska i fikhška pitanja, prvo značenje koje nam iz ove rasprave pada na um jest ono koje podrazumijeva čistoću odjeće i tijela od svakog kontakta ili čina koji tu čistoću narušavaju. Međutim, preciznije značenje naređivanja *tahāreta* jeste činjenica da je nužno kloniti se svega onoga što uzrokuje onečišćenje i zaprljanje. Iako su za postizanje vanjske čistoće potrebna sredstva koja su materijalne prirode, te se u tom slučaju pod taharetom misli na klonjenje svakog čina ili kontakta koji je kvare, duh značenja tahareta, ipak, nije sveden samo na to. Nego čak i kad ne bi bilo nečistoće uzrokovane činom ili postojanjem nečega što narušava čistoću, opet bi se moglo kazati da data stvar iz datog aspekta nije čista. Prema tome, poimanjem ovog značenjskog duha taj taharet bi se u odnosu na različite pojmove kojima se pridodaje mogao definirati u različitim formama (Šadr al-Dīn Qūnawī, 1372: 16–17).

Nasuprot riječi taharet stoji riječ *naḡāsat* (ar: نجاسة – nečistoća, odn. duhovna nečistota), a prema Qūnawīju, izvori unutarne nečistote jesu neznanje, pripisivanje Bogu druga te tvrdoglavost slijeđenje uvjerenja koje je proizvod krivih stavova i strasti.

Dakle, od egzoterijskog značenja tahareta i nedžasetu u šerijatu Qūnawī se uspeo do ezoterijskog i preciznijeg značenja i njegovih unutarnjih slojeva, a sve ono što uzrokuje udaljavanje od Uzvišenog Boga i izlaženje iz granica zakonske, uobičajene i prirodne umjerenosti smatra nedžasetom, a taharetom od toga praktičnim

primjerom Poslanikovih, s.a.v.a., riječi. Imajući u vidu ovo značenje, protumačio je sadržaj navedenog hadisa na sljedeći način: ustrajavanje u duhovnom taharetu nužno dovodi do duhovne opskrbe, dok će vanjski taharet također imati za posljedicu uvećanje materijalne opskrbe.

3.2. Upotreba izraza u više od jednog značenja

Još jedan od lingvističkih principa koji su aktuelni u raspravi o gnostičkoj hermeneutici i interpretaciji i koje je, kako se čini, Qūnawī znatnije imao u vidu u svojoj horizontalnoj hermeneutici jeste upotreba izraza u više od jednog značenja. Ovo pravilo se prvo razmatralo u granama fikha, iz razloga što je u ajetima koji govore o propisima te u fikhskim hadisima bilo nekih riječi koje su imale dva značenja, a oba ta značenja bila su u uobičajenoj upotrebi. Drugim riječima, moguće je da između navedenih značenja, s leksičkog gledišta, ne bude nijedan obuhvatajući aspekt, a da istovremeno sva značenja jedno pored drugog budu ispravna.

Možda će nekome ovdje naumpasti sljedeći prigovor: ako jedno pored drugog budu prihvaćena različita značenja između kojih ne postoji obuhvatajući aspekt, naročito u kur’anskim ajetima, onda se, naravno, neće uvažavati kontekst između ajeta. Znači, moguće je da će druga značenja izraza biti u suprotnosti s kontekstom prethodnih i narednih ajeta, a kontekst ajeta važi kao kontekstualna indicija za razumijevanje ciljanog značenja. Stoga, činjenica da je kontekst indicija dovođen do toga da tumač ne bude u stanju koristiti se drugim značenjima. Kao rezultat toga, prihvatanje uporednih značenja istovremeno – čak i u slučaju prihvatanja upotrebe izraza u više od jednog značenja – nije ispravno.

Učenjak Qūnawī uzeo je u obzir ovaj prigovor te je u odgovoru na njega kazao da budući da je u šerijatu prihvaćeno da Kur’an posjeduje vanjštinu i nutrinu te granicu i ishodište – a i u predajama se navodi da kur’anski ajeti imaju sedam ili sedamdeset nutrina – ako se kontekst ajeta, povodi objave itd. budu smatrali kontekstualnom indicijom namjeravanog značenja, onda se ne može dobiti više od jednog značenja te se stoga neće pronaći nikakav primjer za navedenu predaju (Šadr al-Dīn Qūnawī, 1381: 187).

Drugi odgovor koji se da razumjeti iz Qūnawījevog govora jest taj da se pojavljivanje izraza u drugim značenjima ne kosi s općim pravilima šerijata, prema tome, ne postoji nikakva smetnja da se prihvate druga značenja. Drugim riječima, jedan ajet se ne mora nužno procjenjivati i tumačiti ajetima koji mu prethode i koji nakon njega slijede, nego se u obzir može uzeti jedan ajet zajedno s drugim ajetima iz iste sure ili drugim ajetima iz drugih sura, i možda će se dobiti neka nova značenja ajeta. Da bi dokazao ovu metodu Qūnawī se poslužio i činjenicom da su Božija svojstva apsolutna kazavši:

“Ako je Uzvišeni Bog Apsolutni Bitak i ako su sva Njegova svojstva, uključujući Znanje i Govor, apsolutna, ograničavanje tog Govora posebnim pojmom ili određenim značenjem – to jest na značenje koje će se slagati s indicijama poput konteksta i povoda objave itd. – nije ispravno, a Bog Uzvišeni i Govor Njegov su iznad tih ograničenja” (Šadr al-Dīn Qūnawī, 1381: 188).

Postoje brojni primjeri primjene ove metode u Qūnawījevoj knjizi *Iḡāz al-Bayān*, kakva su tumačenja riječi *mālik* i *rabb*, a najistaknutiji od ovih primjera jest izraz *al-dīn*. Na kraju ove riječi on kaže:

“Izraz *dīn* u arapskom jeziku ima nekoliko značenja, između ostalih: naknada, običaj, pokornost i položaj, a došao je i u značenju poniziti i porobiti te kazniti i zagospodariti. *Dayyān* ima značenje *mālik*, a vjera islam, također, ima upravo ovo značenje. Prema tome, sva ova značenja obuhvataju izraz *dīn* i sva ona su – posredstvom savršenstva Govora Božijeg i Njegove Apsolutnosti i Sveobuhvatnosti te Njegove Uzvišenosti iznad ograničenosti posebnim pojmom ili određenim značenjem – namjera Boga Uzvišenog” (Šadr al-Dīn Qūnawī, 1381: 188).

Qūnawī je prihvatio ovaj princip čak i u vezi s različitim čitanjima (*qirā'at*). Naprimjer, postoji razilaženje među učenjacima kur'anskih nauka oko toga da li je ispravno *mālik* ili pak *malik*. U ranom periodu islamske historije u nekim slučajevima se prilikom pisanja nije stavljao elif (ar: *alif*, tj. dugi vokal *ā*), a u kasnijim periodima javio

se problem u vezi s tim da li je *alif* (*ā*) u tim slučajevima postojao ili uopće nije. Qūnawī kaže da svaki od ova dva izraza ima u jeziku različita značenja. Nakon navođenja dokaza ispravnosti i jednog i drugog čitanja i te dokaza preferecije jednog nad drugim, on u konačnici prihvata da čitanje *malik* ima prednost u odnosu na *mālik* (Šadr al-Dīn Qūnawī, 1381: 183). Međutim, on istovremeno kaže da ako ova riječ, bilo s *alif* (*ā*), bilo bez *alif* (*ā*), ima značenja koja spadaju u svojstva savršenosti, onda ne postoji nikakav problem u tome da ajet protumačimo i objasnimo s tim značenjem (Šadr al-Dīn Qūnawī, 1381: 181).

Qūnawī, ustvari, u ovoj metodi uvažava dva uvjeta: prvi je da ova čitanja postoje u općoj upotrebi i da postoje različita značenja za koja su ti izrazi ustanovljeni i upotrebljavani; a drugi je da to značenje bude takvo da je ispravno upotrijebiti ga za Uzvišenog Boga, u smislu da se iz ajeta ne dobije značenje koje je u suprotnosti s utvrđenim načelima u šerijatu. U slučaju ispunjenja ova dva uvjeta, ne postoji nikakav problem u prihvatanju tog značenja te ograničavanje Govora Božijeg na jedan od njih nije ni u kakvoj suprotnosti s Apsolutnošću Božijeg Svojstva Govora.

Zaključak

Osnova gnostičke interpretacije i hermeneutike jeste činjenica da tumač svjedoči određene zbilje iz Svijeta bitka te potom te zbilje vidi u skladu s onim što je Uzvišeni Bog o tome izvijestio izrazi-ma i riječima. Da bi ostvario svoj cilj, Qūnawī je u svojoj gnostičkoj interpretaciji upotrijebio dvije metode: metodu duhovnog putovanja (*solūki*) i opću tehničku (*fannī 'omūmi*) metodu. Može se smatrati da je njegova opća tehnička metoda zasnovana na trima načelima i principima: ontološkom, epistemološkom i lingvističkom.

Na osnovu sistema gnostičke ontologije Svijet postojanja ima unutarne razine. Sve te razine prikazi su i manifestacije Čistog Bitka. Između ovih razina postoji gradirana i vertikalna veza i sve su prikaz jedne Jedinstvene Zbilje. Čovjek i Kur'an, koji su tumači svojstava savršenog čovjeka, također imaju nutrine, i kako se da zaključiti iz Šadr al-Dīn Qūnawī riječi, svako od ovo troje se može međusobno uskladiti s ostalima.



Qūnawī smatra da su stepeni razumijevanja kod ljudi različiti te da se svako može okoristiti hermeneutičkim značenjima Kur'ana u mjeri duhovne spremnosti i stasalosti i uložnog truda. Dostizanje do Prve Individualizacije, to jest razumijevanja svih ezoterijskih značenja Kur'ana dato je isključivo Poslanikovim nasljednicima. Ipak, koliko god čovjek u uzlaznom luku bude u stanju vidjeti sebe na višoj razini bitka i duhovno svjedočiti više razine, toliko će se okoristiti u Kur'anom i Božijim Govorom. A sve što se više okoristi Kur'anom i Govorom Božijim, njegova duhovna osvjedočenja će biti snažnija, jer kaže se: *Uči da bi se uspeo*. Prema tome, čovjek je taj koji putem egzistencijalne transformacije i uzdignuća dospijeva do poimanja zbilja na svakoj

razini. Svijet horizonata i Svijet duša se na jednoj razini povezuje s izrazima. Prolaženje ovih izraza i stizanje do zbilja Svijeta horizonata se, u svjetlu hermeneutike, također dešava i u nutrini duše i u putovanju dušom.

Glavni cilj u raspravi o lingvističkim principima je, pak, nastojanje da se pokaže da, prema Qūnawīju, postoje i jezički putevi za razumijevanje vertikalnih i ezoterijskih značenja časnog Kur'ana i hadisa. A u slučaju da duhovno otkrovenje nema autoritativnost, opet postoji način da se dođe do ezoterijskih značenja. Najvažnije od svega je da ideja različitih čitanja islama, koja je, zloupotrebljavajući riječi gnostika, počela iskrivljavati značenja Božijih ajeta, odijeli svoj put od puta gnostika.

Izvori i literatura

- Kur'an časni*;
Nahğ al-balāga;
 Ātaš, Soleymān, (1381), *Maktab-e tafsīr-e ešārī*, tarğome-ye Toufiq Hašempūr Sobhānī, Tehrān: Markaz-e našr-e dānešgāhī;
 Āštiyānī, Seyyed Ġalāluddīn (1375), *Šarh-e moqaddame-ye Qaysari*, Qom, Daftar-e tabliġāt-e ešlāmī;
 Āštiyānī, Seyyed Ġalāluddīn (1381), *Moqaddame-ye Tambhidul-qawā'id*, Qom, Būstān-e ketāb;
 Āmulī, Haydar bin 'Alī (1372), *Tafsīr al-Muḥīṭ al-a'zam wa al-baḥr al-ḥiḍam*, tashīh-e Mohsen Mūsawī Tabrizī, Tehrān: Wezārat-e ešād;
 Ibn Abī Ġumhūr, Muḥammad bin Zayn al-Dīn (1405h), *Awāli al-lālī*, tahqīq-e Moġtabā 'Erāqī, Qom: Seyyedoš-šohadā;
 Ibn Abī Al-Ḥadīd Mu'tazalī (1404h), *Šarḥ Nahğ al-balāga*, Qom: Ketābxāne-ye Ayatollah Mar'ašī;
 Ibn 'Arabī, Muḥammad bin 'Alī. *Al-Futūḥāt al-Madaniyya*, Nosxe-ye xatti-ye ketābxāne-ye Dānešgāh-e Estānbūl be šomāre-ye "T697";
 Ibn 'Arabī, Muḥammad bin 'Alī (n.d.), *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Bayrūt: Dār Šādīr;
 Ansārī, Xāġe 'Abdollah (1381), *Manāzil al-Sā'irin*, tahqīq-e Mohsen Bidārfar, Qom: Bidār;
 Ayāzī, Mohammad 'Alī (1372), *Al-Mufasssīrūn ḥayātuhum wa manḥağuhum*, Tehrān: Wezārat-e farhang wa ešād-e ešlāmī;
 Turka Işfahānī, 'Alī bin Muhammad (1381), *Tambhid al-qawā'id*, tashīh-e Seyyed Ġalāluddīn Āštiyānī, Qom: Būstān-e ketāb;
 Ġawādī Āmolī, 'Abdollah (1372), *Tahrīr Tambhid al-qawā'id*, Tehrān: Al-Zahrā';
 Ġawharī, Ismā'īl bin Ḥamād (1407h), *Al-Šiḥāḥ fi al-luġa*, tašḥīḥ Aḥmad 'Abd al-Ġafūr al-'Aṭṭār, Bayrūt: Dār al-'ilm li al-malāyīn;
 Ḥūyī, Abū al-Qāsim (1401h), *al-Bayān fi tafsīr al-Qur'an*, Qom: Anwār al-Hudā;
 Rāġib Işfahānī, Abu al-Qāsim Ḥusayn (1412), *al-Mufradāt fi ġrib al-Qur'an*, tašḥīḥ Šafwān 'Adnān Dāwarī, Bayrūt: Dār al-'ilm al-šāmiyya;
 Rāġbī, Mahmūd (1383), *Rawāš-e tafsīr-e Qor'an*, Qom: Pažūhašgāh-e Houze wa Dānešgāh;
 Rāġbī, Mahmūd (1379), *Rawāššenāsi-ye tafsīr-e Qor'an*, Čāp-e dowwom, Qom: Semat.
 Šarīf Dārābī, 'Abbās (1372), *Tuḥfa al-Murād*, tashīh-e Seyyed Ġalāluddīn Āštiyānī, Tehrān: Al-Zahrā';
 Šāḥib Ġawāḥir, Muḥammad Ḥusayn bin Bāqir (n.d.), *Ġawāḥir al-Kalām*, tašḥīḥ 'Abbās Qūcānī, Čāp-e haftom, Bayrūt: Dār Iḥyā' al-turāṭ al-'arabī;
 Sadroddīn Širāzī, Mohammad ben Ebrāhem (1424h), *Mafātīḥ al-Ġayb*, tashīh-e Mohammad Xāġawī, Bayrūt: Mu'assasa al-tārīḥ al-'arabī;
 Šadr al-Dīn Qūnawī, Muḥammad bin Işḥāq (1371), *Al-Fukūk*, tashīh-e Mohammad Xāġawī, Tehrān: Moulā;
 Šadr al-Dīn Qūnawī, Muḥammad bin Işḥāq (1362), *Resāle-ye al-Nuṣuṣ bā ta'liqāt-e Mirzā Hašem Aš-kūrī*, be ehtemām-e Seyyed Ġalāluddīn Āštiyānī, Tehrān: Markaz-e Našr-e Dānešgāhī;
 Šadr al-Dīn Qūnawī, Muḥammad bin Işḥāq (1374), *Miftāḥ al-Ġayb*, tashīh-e Mohammad Xāġawī, Tehrān: Moulā;
 Šadr al-Dīn Qūnawī, Muḥammad bin Işḥāq (1372), *Šarḥ al-arba'in ḥadīṭan*, tahqīq-e Hasan Kāmel Bilmāz, Qom: Bidār.

Šadr al-Dīn Qūnawī, Muḥammad bin Ishāq (1381), *Iḡāz al-bayān fī tafsīr Umm al-Qurʾān*, tashih-e Seyyed Ġalāluddīn Aštiyānī, Qom: Būstān-e ketāb.
Šadr al-Dīn Qūnawī, Muḥammad bin Ishāq (1384), *Al-Nafahāt al-Ilāhiyya*, tashih-e Mohammad Xāḡawī, ċāp-e dowwom, Tehrān: Moulā;
Šadr al-Dīn Qūnawī, Muḥammad bin Ishāq (1381), *Tabṣira al-Mubtadā wa taḏkira al-Muntabā*, tashih-e Naḡafqolī Habībī, Qom: Baxšāyeš;
Tabātabāyī, Mohammad Hoseyn (1417h), *al-Mizān fī tafsīr al-Qurʾān*, Qom: Daftar-e entešārāt-e eslāmī-ye

Ġāmeʿe-ye modarresīn-e Houze-ye ʿelmiyye-ye Qom; Tūsī, Muḥammad bih Ḥuseyn (n.d.), *al-Tibyān fī tafsīr al-Qurʾān*, Bayrūt: Dār Ihyaʾ al-turāt al-ʿarabī;
ʿAyyāšī, Muḥammad bin Masʿūd (1380), *al-Tafsīr*, Tehrān: Ĉāpnāme-ye ʿelmiyye.
Fanārī, Muḥammad bin Ḥamza (1374), *Miṣāḡ al-Ums*, tashih-e Mohammad Xāḡawī, Tehrān: Moulā;
Kulaynī, Muḥammad bin Yaʿqūb (1365), *al-Kāfī*, Tehrān: Dār al-kutub al-islāmīyya;
Maḡlesi, Mohammad Taqī (1404h), *Bihār al-Anwār*, Bayrūt: Muʿssasa al-wafāʾ.

Abstract

The Methodological Analysis of Gnostic Interpretation and its Principles According to Šadr al-Dīnu Qūnawī

Mohammad Mahdī Gorḡiyān ʿArabī and Ġawwād Ġaʿfariyān

By careful study of commentary works with the aim of reaching gnostic hermeneutics we reach two universal methods. The first is the reveling-inspiring (*kašfī-elhāmī*) method, the characteristic of those who poses spiritual experience (*sāhebān-e zouq*) and those who experience revelations and visions (*ahl-e kašf wa šohūd*), and who claim to have spiritually witnessed esoteric realities of the Book of Creation (*ketāb-e takwīn*) and the Book of Divine Law (*ketāb-e tašrīʿ*), sensing within themselves with their whole being the complete correspondence between these two Books, thereby understanding from the Qurʾānic verses realities which others are not able to understand. The second method is the application of general technical methods (*fannī-ye ʿomūmī*), in the sense that even those who are not used to spiritual revelations and visions can, by virtue of these methods, reach some of the esoteric meanings of the Qurʾān and, in case they do not understand their reality, they can even get to know it through the rules and principles accepted by common people.

The scholar Qūnawī used both the methods in order to understand Islamic religious texts. Nevertheless, this paper puts the main emphasis on his general technical method, because this method can be used by all Islamic thinkers. According to the authors of this paper, the principles of this Qūnawī's interpretation method can be divided into three general groups: the ontological, the epistemological, and the linguistic. In addition to explaining these principles, the paper aims to explain the fact that Qūnawī's interpretation method is based on stable principles which, besides gnostic orientations and attention to spiritual aspects and discovering secrets and hints, do not neglect the linguistic view as well.

Keywords: the methodology of interpretation, the gnostic interpretation, the gnostic hermeneutics, esotery and exotery of Qurʾān.