



Rešid Hafizović

Lica Šemsovskog intelekta

UDK 141.336

Sažetak

Rad tretira tri ravni intelektualnog susretanja Rumija i Shamsa: Jutarnji susret Rumija i Shamsa u Damasku koji je gotovo sasvim analogan suodnosu koji je postojao između pečatnog Poslanika islama (a.s.) kao 'blještavog grada znanja' i hazreti Alije kao 'kapije' koja otključava taj blještavi grad znanja na gori. Zenitni ili podnevski susret Rumija i Shamsa koji se dogodio u Konji iz kojeg se razabiru dva različita lica shamsovskog intelekta. Jedno je ono lice koje intelektu pririće moć inercije ('aql ma'sūm), a drugo je lice 'purpurnog anđela' ('aql-e sorkh). Večernji susret Rūmija i Shamsa kojeg u velikoj mjeri karakterizira priprava za definitivni rastanak među njima dvojicom

Ključne riječi: shemsovski um, mliječno ogledalo, rumijevski um, Vinogradar iz Oberlanda.

Jutarnji susret Rūmija i Shamsa

Kad su se prvi put susreli u Damasku¹ ili u Halepu², gdje je Rūmī izbivao na svom doškolovanju, ugledavši Shamsa sa šeširom na glavi i odjevenog u crnu halju, Rūmī ga je zgrabio za ruke i povikao: *Učitelju svijeta, shvati me!* Ove riječi su osupnule Shamsa iz Tabriza do te mjere da se onesvijestio. Činilo mu se kao da je većma nadirući ocean Rumijeve duše najednom dotaknuo bezobalni ocean njegova, Shamsova uma. Izgledalo je to poput susreta dijela sa njegovom cjelinom, susreta mliječnog sjaja punoga mjeseca Rumijeve duše (*nūr qamarīya*) sa zenitnim diskom blještave sunčane svjetlosti Shamsova uma (*nūr shamsīya*).³ Iznenadni susret ova dva po temeljnoj naravi različita svjetla izazvao je svjetlosnu refleksiju koja je *mliječnom ogledalu* Rumijeve duše darovala novi sjaj, a zenitnom *sunčanom disku* Shamsova uma smirujući sjaj jutarnjeg obasjanja (*ishrāq*) rađajućeg sunca što se tek izdizalo nad "orijentom" Rumijeve duše.

Bilo je to poput slike dva različito ulaštena ogledala koja su stala jedno naspram drugog i potaknula trostruku beskrajnu svjetlosnu refleksiju, koja i danas obasjava univerzume sufijske književnosti.⁴ Jedna je Shamsova refleksija unutar Rumijevog teksta, druga Rumijeva refleksija unutar Shamsova teksta, a treća je uzajamna refleksija koja se dogodila nakon Shamsova definitivnog iščeznuća iz Rumijeva života.⁵

Suodnos ova tri tipa svjetlosne refleksije, koji su se dogodili između Rumija i Shamsa, gotovo je sasvim analogan suodnosu koji je postojao između pečatnog Poslanika islama, a.s., kao "blještavog grada znanja" i hazreti Alije kao "kapije" koja otključava taj blještavi grad znanja na gori.⁶ Dva tijela u sjenci jedne iste ilovače, dva uma pod svjetlom univerzalnog *muhammedanskog intelekta*, dvije usne još nijeme pred puninskom *kur'anskom Riječi* koja ih tek treba poučiti Peru, Knjizi i Mudrosti.⁷

Rumijev *mjesečevi um* (*'aql qamarī*), već ostario u obzorju smrtne ničesi u ne-umu dosadne juridičke kazuistike "doktora Zakona", pri prvom je susretu sa *sunčanim umom* (*'aql shamsī*) Shamsa iz Tabriza, iznova vratio ili pak tek dosegnuo mladost duhovnog života, ophrvan strepnjom i zebnjom da ne izgubi stazu, mliječni put Ljubavi i Mudrosti islamskog monoteizma prije negoli zađe sunce istine nad Tabrizom,⁸ a kapija i zidovi makrokozmičke džamije islama iščeznu u nevidljivim i beskrajno širećim međama univerzuma.⁹ *Sunčani um* lutajućeg derviša iz Tabriza, negdašnjeg učitelja u tamošnjoj školi Kur'ana, sada je, nakon dugog tumaranja zemljovidima tadašnjeg muslimanskog svijeta, napokon doživio cik vlastite zore nad "Damaskom" ili nad "Halepom" Rumijeve duše i mladi odsjaj vlastite plamteće baklje spustio na prijemčivi *mjesečevi um* derviša iz Konje.¹⁰ U tom mladom, jutarnjem odsjaju "shamsovskog uma", putujućeg *qalandari*-derviša iz Tabriza, bilo je i anđeoskog purpurnog svjetla (*'aql-e sorkh*) Shihāba Hariwe ili tragičnog *Shaykh al-Ishrāqa* Suhrawardija (*Doctor cognitionis matutinae*), štošta od svjetla drevnoga Platona koje je pozivalo Ljubavi, malo manje Ibn Sinina svjetla iz njegove izgubljene *Istočne filozofije* (*falsafa mashriqiyya*), ali ponajviše blistava svjetla iz Muhammedova, a.s., duha narkranog puninom svjetla božanskog Kur'ana,¹¹ i iz Muhammedova, a.s., srca što ga Svemilosni drži među "dva Prsta Svoja" još od metapovijesnih aiona.¹² Takvo bijaše lice shamsovskog uma prilikom *jutarnjeg susreta* (*cognitio matutina*) derviša iz Konje i onog lutajućeg derviša iz Tabriza.

Podnevski susret Rumija i Shamsa

Zenitni ili *podnevski susret* Rumija i Shamsa dogodio se u Konji. Iskrsnuvši nenadano pred Rumija, Shams ga najizravnije upita: "Poznavaoče

¹ Shamsuddin Ahmad Aflāqī, *Manāqib al-ʿarīfīn*, 2, Istanbul, 1995, str. 193.

² Badi'uzzaman Fūrūzanfar, *Mawlāna Jalāl al-Dīn*, Istanbul, 1997, str. 185; usp. Leslie Wines, *Rumi – a spiritual biography*, New York, 2000.

³ Rūmī, *Mathnawī – la quête de l'Absolu*, knjiga 3, Pariz, 1990, str. 978.

⁴ Rūmī, *Dirwān-e Shams*, Tehran, 1990, str. 509.

⁵ Ibidem.

⁶ Tirmidhī, *Sunan*, *hadīs* 3723; Javid Mojaddedi, *Beyond*

dogma – Rumi's teachings on friendship with God and early Sufi theories, Oxford, 2012, str. 28-62.

⁷ Sultān Walad, *Kitāb al-ma'arīf*, San Clemente, 1995, str. 15.

⁸ Rūmī, *Dirwān kabīr*, rubajia 1814.

⁹ Muslim, *Masājīd* 4.

¹⁰ *Me and Rumi – The Autobiography of Shams-i Tabrizi*, prir. William C. Chittick, Louisville, 2004, str. 13-35.

¹¹ Muslim, *Musāfirīn* 187; Bukhārī, *Jibād* 122.

¹² Tirmidhī, *Manāqib* 1.



svjetskih i duhovnih istina, kaži mi ko je veći: Muhammed Mustafa, a.s., koji je samo Bogu priricao slavu (*subhānak*), ili Bayazid Bistāmī, koji se divio vlastitoj slavi (*subhānī*)?” Rumi mu odgovori kako je Muhammed, a.s., perjanica vjerovjesnika i prijatelja Božijih, sukus slave puninskog i sveobuhvatnog *kur'anskog logosa*,¹³ što će reći da je on taj koji je najveći u ljudskome rodu. Potom ga Shams podsjeti da je i Bayazid Bistami izrekao ove riječi: “Kako je veličanstvena moja slava, jer ja sam kralj nad kraljevima (*Mā a'zama shānī. Ana sultān alā'l-salātīn*)!” mu na to uzvрати: “Bayazid je to kazao zato jer je njegova duhovna žeđ bila neznatna, tolika da ju je utažio običnim gutljajem vode. Njegov kalež poimanja tako je brzo bio ispunjen do vrha. Međutim, Muhammedova, a.s., duhovna žeđ se utaživala gutljajima Ljubavi i većma se povećavala iz časa u čas. Bog mu je rasprostranio prsa (*inshirāh al-sadr*), pa je on govorio o svojoj duhovnoj žeđi svaki dan i čeznuo da svakog trena bude sve bliže Izvoru Ljubavi.”¹⁴

Otrativši Rumiya do medrese, Shams ga usputice upita i ovo: *Kakvu svrhu želiš postići gombanjem sa svojom dušom/egom (nafs) i to tako što se predaješ marljivom izučavanju egzoterijskih znanja?* Rumi mu reče da želi slijediti put Šerijata, postupke i lijepi odgoj pečatnog Poslanika islama, a.s. (*makārim akhlāq al-nabiyy*). *Ali to je samo ljuska*, dobaci mu Shams. Na to mu Rumi uzvрати: *Pa šta je onda iza toga?* Na njegov upit Shams mu odgovori: *Spoznaja je ta koja će te privesti spoznatome.*¹⁵

Prema jednom drugom kazivanju, razgovor je tekao u drukčijem duhu. Shams je pitao Rumiya *čemu služe tolike knjige koje čita?* A Rumi mu reče: *Ne bi shvatio ako ti kažem.* Najednom u prostoriji “iz čista mira” buknu plamen i poče gutati knjige. Rumi panično povika: *Šta to bi?* Shams će na to: *Ne bi razumio ako ti kažem!*¹⁶ Tako ovaj susret opisuju Aflāqī i Dawlatshah. Međutim, Midhat Bahārī tvrdi da ova izvješća nemaju nikakva utemeljenja i da je Rumi u to vrijeme već bio na duhovnoj razini “glavne

okomice prijateljavanja s Bogom” (*qutbiyya al-walāya*), te da nakana tadašnjeg Shamsova dolaska u Konju nije ni bila da on postane učitelj Mawlānin, već da mu postane prijatelj i okoristi se Mawlāninom mudrošću i izvorištima duhovne Ljubavi koju je uočio pri prvom susretu s njim u Damasku ili u Halepu.¹⁷ Štaviše, Midhat Bahārī smatra da, preferirajući Shamsovu duhovnu premoć nad Mawlānom, Aflāqī, Dawlatshah, ‘Abdurrahmān Jāmī i ‘Abdurrahmān Qurashī obezvređuju Rumijev duhovni status, tvrdeći da on tad uopće nije bio kadar lučiti razliku u metafori o knjizi koja je mrtva i *Knjizi* koja je živa i koja ne prestaje “govoriti” sve do kraja ovog kozmičkog aiona.

Podjednako zadržavajući u vidnom polju uzajamno suprotstavljena izvješća sufijskih kroničara o ovom zenitnom susretu Shamsa i Rumiya, treba ipak kazati da se iz njih jasno razabiru dva različita lica *shamsovskog intelekta*. Jedno je ono lice koje intelektu pririče moć *inerancije* (*aql ma'sūm*), nezabludivosti i potpune neovisnosti o transcendentnim, nadnaravnim vrelima spoznaje, kako se znao izražavati Shamsov tajanstveni prijatelj Shihāb Hariwa, koji je zagovarao bezgrešnost “fetvi” koje definira intelekt, a što se jasno razabire iz Shamsova pitanja: “Ko je veći: Muhammed Mustafa, a.s., ili Bayazid Bistāmī?”¹⁸ No, ma koliko bio zadivljen učenošću svog prijatelja Shihāba Hariwe (*Suhrawardī al-Maqtūl*), Shams se u vezi s nepogrešivošću intelekta nije slagao s njim, govoreći da intelekt koji takvo šta tvrdi o sebi već griješi istog trena dok takvo šta zbori/umuje.¹⁹

Drugo lice *shamsovskog intelekta* je lice “purnog anđela” (*aql-e sorkh*) koje izranja iz *zenitnog susreta* Shamsa i Rumiya. To je lice intelekta koji u sebi pomiruje Objavu i Um, Slovo i Duh, *shari'atski* i *haqiqatski* aspekt Apsolutne Istine. To je lice duhovno dozrelog, kontemplativnog i sveobuhvatnog intelekta koji je obasjan svjetlom sveobuhvatna *kur'anskog logosa* (*aql qur'ānī*). Dvostruki diskurs koji izranja iz Shamsovog i Rumijevog razgovora, pri ovom

¹³ Bukhārī, *Jihād* 122.

¹⁴ Aflāqī, *Manāqib al-ūrifin*, 2, str. 193-195.

¹⁵ Dawlatshah, *Tadhkira*, 2, Istanbul, 1977, str. 253.

¹⁶ Muhyiddin Abdulkādir, *al-Kawākib al-muzia*, Hyderabad, 2, str. 124-125.

¹⁷ Midhat Bahārī Beytur, *Mawlana from the Mathnawi Point of View*, Istanbul, 2005, str. 57-62.

¹⁸ Midhat Bahārī Beytur, *Mawlana from the Mathnawi Point of View*, str. 57-62.

¹⁹ *Me and Rumi – The Autobiography of Shams-i Tabrizi*, str. 44.

njihovom *zenitnom* susretu, neodoljivo nameće paralelu sa susretom Musaa, a.s., i hazreti Hidra – nebeskog glasnika ezoterijske gnoze (*bikma laduniya*).²⁰ Čini se da je Shams u svojoj potrazi za savršenim duhovnim prijateljem i zaljubljenikom (*insān ma'shūq*) na Zemlji svojim pitanjima, kod ovog susreta, testirao Rumijevu duhovnu bliskost s pitanjima i zbiljama koje sežu s onu stranu Šerijata. Definitivno osvjedočenje u vlastitu duhovnu potragu za rečenim, Shams i Rumi su svoj tromjesečni duhovni egzil iz svijeta svakodnevlja, kod zajedničkog im prijatelja Salāhuddīna Zarkūba, krunisali duhovnim plesom/duhovnim koncertom (*samā*), vrteći se sukladno notama nebeske arije Mudrosti, Milosti i Ljubavi.²¹

Shemsovski intelekt ovdje ne pokazuje samo raskošno lice “Muhamameda svoga bića” svjetlom čije puninske objave je ozaren i uveden u zenitno duhovno punoljetstvo, nego on očituje i lice potpunog duhovnog udivljenja i opijenosti Ljubavlju kojim jednosuštni Bog (*Ahad*) od predvječnosti ljubi najhvaljenijega u ljudskome rodu (*Ahmad*), koji iz metapovijesnih aiona nosi krunu sveobuhvatna *kur'anskog logosa*²² i koji je na Zemlji, o zasvođu svete povijesti, postao i ostao neprevladiva refleksija Božije Mudrosti i Ljubavi,²³ tih dvaju najprofinjenijih duhovnih zastora koji skrivaju posvuda prisutno Lice Voljenog. Stoga svi oni koji ga slijede “potomci su muhamedanskog duha i srca”, a ne puki zbir vode i ilovače.²⁴

Večernji susret Rūmija i Shamsa

Ovaj susret između Mawlāne i Shamsa se događao u epizodama i u nešto dužim vremenskim razmacima Shamsova odlaženja i dolazjenja. Njega u najvećoj mjeri karakterizira priprava za definitivni rastanak među njima dvojicom. Pri prvom Shamsovom odlasku Mawlāna napušta sve svoje redovne aktivnosti i usredsređuje se na *duhovne razgovore (sohbet)* koje je dotad vodio sa Shamsom. To je izazvalo veliko nezadovoljstvo

među Mawlāninim učenicima, među običnim svijetom koji je bio lišen njegovih svakodnevnih propovijedi, ali podjednako tako i među intelektualnom elitom Konje. Ni pritužbe na njega koje su stizale do samog sultana 'Alāuddīna Qaykubada nisu spriječile Mawlānu da se zaogrne crnim plaštom, preda golemoj tuzi i povuče u utvrdnu vlastite osame i mirovanja.

Nakon jednogodišnjeg odsustva u Damasku, Shams se vraća u Konju i ženi se Mawlāninom usvojenom kćerkom Kimyom Hatun. Sedam dana po smrti njegove žene Kimye Hatun, Shams drugi put iščezava iz Mawlānina života i opet odlazi u Damask. Svojim drugim odlaskom Shams želi potaknuti Mawlānu na produbljenije analize njihovih zajedničkih duhovnih razgovora kako bi ga naveo da u njemu vidi obje strane njegove ličnosti: strogost i samilost, potpunost i nedostatnost. Ovaj put je Mawlāna, u znak ponovnog Shamsova odsustva, umjesto bijelog stavio sivi turban na glavu i odjenuo se u odoru izatkanu od jemenskog i indijskog platna. Nosio ju je do kraja svoga života.²⁵

Izgubivši nadu da će više ikada pronaći pojavnog Shamsa, Mawlāna je sada počeo tražiti tragove koji makar podsjećaju na njega, otkrivši manifestaciju Shamsove pojave u osobi Salāhuddīna Zarkūba. Usljed pronađene sličnosti među njima Mawlāna se s ovim potonjim duhovno prožeo onako kako se mlijeko i šećer rastope i prožmu. U sebi je vizualizirao Shamsov duh, poput Majnūna kome zemaljska Layla više nije ništa značila, tako da ni njemu Shamsova fizička pojava više nije bila potrebna, jer je ona, sukladno njegovu motrenju, samo krinka, tek nekoliko kapi krvi,²⁶ a stvarni Shams je sve ono lijepo i udivljujuće u nama.²⁷ Definitivno je iščezao *njegov Jūsuf*, čije odsustvo je Mawlāna nerijetko poredio sa Shamsovom odsutnosti, ali je ostao *miris njegove košulje* koji se javlja i probudi u Mawlāninom krvarećem srcu kod svakog sjećanja na Shamsa.²⁸

Smjestivši uspomenu na Shamsa iz uma u svoje krvareće srce, na Shamsa kao “potomka

²⁰ Ibidem, str. 22-23.

²¹ Sultān Walad, Sultān Walad, *Kitāb al-ma'arif*, str. 26.

²² Tirmidhī, *Manāqib*, str. 1.

²³ *Āli Imrān*, 31; *Al-Anbiyā'*, 107.

²⁴ *Me and Rumi*, 64.

²⁵ Aflāqī, *Manāqib al-'arifin*, 2, str. 269.

²⁶ Ibidem, str. 266-267.

²⁷ Sultān Walad, *Kitāb al-ma'arif*, str. 157-172.

²⁸ Rūmī, *Mathnawī – la quête de l'Absolu*, 1, str. 123-125; str. 130-131.



vremenskog trena²⁹ kojim se mjeri prijateljevanje ove dvojice prijatelja, ali i Ahmedovo, a.s., prijateljevanje s Bogom čiji *powlaštēni trenutak s Bogom* je koliko cijela vječnost,³⁰ Mawlāna nam, najzad, otkriva posve novo, sasvim drukčije lice *shamsovskog uma*. To lice sada pripada jednom *qalandar* derviškom pustinjaku i javlja se u samom korijenu duše. Nije to više intelekt “Musaa njegova bića” kojega se Shams otarasio, baš onako kako se i Musa, a.s., otarasio svojih sandala/konceptualnog uma (*‘aql idrāki*) dok je stupao na sveto tlo Sinaja. Rijec je o *umu derviških sandala* u kojima se ne može/ne smije plesati *samā’*, jer one pripadaju zemljanoj prašini, a *shamsovski um* pripada nebeskim sferama, ljudskoj duši čije je domište samo nebesko Tajanstvo. To je um *maj-nūna* čija *layla*/Ljubav Božija mu sabljom *tarwīda* pokazuje put ka samoj Prisutnosti Božijoj, daleko izvan stalno “rušećih zidina” makrokozmičke džamije, čiji se prostor stalno širi, kako upozorava pečatni Poslanik islama, a.s.³¹ Ona, “layla njegova bića” mu pokazuje kako pokrpati razmrvljene fragmente (*farq*) Egzistencije i vratiti joj njenu iskonsku Cjelinu (*jam*), to jest kako se izdići sa razine fragmentarnog stanja konceptualnog uma (*‘aql juz’i*) i izaći na razinu univerzalnog, kontemplativnog (*‘aql kullī*), *shamsovskog uma*.

Uza sve to ga još poučava da je on tek “trska Ljubavi” u odnosu na pojavni svijet, “trska Ljubavi” otrgnuta od svojih nebeskih korijena koji su njena istinska “duhovna domovina”, koju valja ljubiti snagom vjere “vjernih Ljubavi”,³² jer oni su “stranci” u pojavnom svijetu,³³ a ovaj svijet je za njih pakao, dok je za Abū Jahla raj,³⁴ s obzirom na to da on nije kadar razumjeti tajanstva Kabe iako je rođen tik uz njene zidine. Razumljivo je da ljubav prema zemaljskoj Kabi/ovosvjetskoj domaji mora biti besprijejkorna i potpuna, ali nikada ne smije oslijepiti svijest “vjernog Ljubavi” o njegovoj nebeskoj domaji.³⁵ Drugim riječima, konceptualni um, koji ovaj svijet kuša kroz pojedinačne kategorije i pojmove (*mufradāt, juz’iyyāt*),

jer drukčije ne umije, ne smije prevladati nad kontemplativnim umom koji i ovaj i onaj svijet motri svjetlom Imena Božijih³⁶ u njihovoj cjelovitosti i sveobuhvatnosti (*kullīyyāt, jam’iyyāt*), i zuri u same duhovne zbilje stvari i pojava, koje su kao jedan sveobuhvatni “dah” (*nafās*) od Daha Svemilosnoga.³⁷

Konceptualni um (*‘aql idrāki*) nas privodi duhovnoj pometnji (*bayrā*) i egzistencijalnom nemiru, a kontemplativni, *shamsovski um* (*‘aql shabīd*) nas privodi trijeznom sjećanju na iskonska lica stvari i pojava (*dhikrullāh*), i potpunom smirenju u neposrednoj prisutnosti Cjeline (*itmi’nān*),³⁸ jer je *shamsovski um* neposredni odsjaj muhamedanskog svjetla čija zenitna refleksija poništava svaku sjenu pričina.

Trostruki susret Shamsa i Rumija raspolaze doslovnim, ali još više simboličkim značenjima. Ti susreti nisu samo zbir historiografskih činjenica, koje znanstveno jesu bjelodane i neupitne, nego su oni i izraz jednog beskrajnog duhovnog i ontološkog iskustva koje nadilazi prostorno-vremenske odrednice i gubi se u univerzumima duhovnih zbilja i epistemoloških ozračja. Usljed takvog njihovog karaktera, prvi susret se definira kao svojevrsna duhovna pometnja (*bayrā*) u kojoj su *rumijeovski* i *shamsovski um* u intenzivnom prijateljskom duhovnom diskursu (*sohbat*).

U tom duhovnom diskursu *shamsovski um* je oličenje nasmiješene lica “roba Ljubavi”, Ljubavi koja obesnažuje sami um i oduzima mu svaku moć da joj izriče hvalu i pohvalu.³⁹ Ondje, u tom času, jedino srce krvari i snagom čiste Ljubavi skriva tajanstvo istine o Jednosuštnome (*Ahad*). A *shamsovski um*, poput vrelog Sunca Života koje blješti transcendentnom slavom Jednosuštnoga, nad ostatkom Shamsova mikrokozmosa toči samu *fitnu* od krvi i ognja, i sažgava sve niže razine spoznajnog dizajna u njemu. Tako više niko od njih dvojice ne zna, ni Mawlāna niti Shams, da li to *shamsovski um* otkriva tajanstvo Ljubavi

²⁹ Rūmī, *Mathnawī – la quête de l’Absolu*, 1, str. 133.

³⁰ Hujwiri, *Kashf al-mahjūb*, London, 1911, str. 365.

³¹ Muslim, *Masājid* 4.

³² Rūmī, *Mathnawī – la quête de l’Absolu*, 4, str. 2210-2211.

³³ Muslim, *Imān* 232; Tirmidhi, *Imān* 13; Rūmī, *Mathnawī – la quête de l’Absolu*, 5, str. 925.

³⁴ Muslim, *Zuhd* 1; Tirmidhi, *Zuhd* 16.

³⁵ Abū Dāwūd, *Adab* 116; Ahmad, 5, str. 194.

³⁶ Tirmidhi, *Tafsīr*, sv. 15, str. 6.

³⁷ Muslim, *Birr* 67; al-Ghazālī, *Ibyā’*, 2, al-Qāhira, str. 1908-1909, 476; Rūmī, *Mathnawī – la quête de l’Absolu*, 4, str. 408. i 418.

³⁸ *Al-Ra’id*, 28.

³⁹ Rūmī, *Mathnawī – la quête de l’Absolu*, 1, str. 112-115, 123, 128, 139-142.

i apsolutne Jednosuštosti Ljubljenoga, ili ga neprozirnim zatorom skriva od putenih očiju svijeta. Zbunjeni u vlastitom prijateljskom *sobbatu*, ni Mawlāna niti Shams, baš poput Musaa, a.s., i hazreti Hidra, ne znaju ko je kome učenik, a ko je učitelj podučavanome. Razumljivo je to po sebi, jer još je *premlad dan susreta*, tek blješteći cik jutarnjeg svjetla (*ishrāq, cognitio matutina*), a Musa, a.s., (*kalim Allāh*) već je preveć *pričljiv*, dok hazreti Hidr *sutljivo* iščekuje da Ljubav napusti *ezelske odaje* i saopći mu čas u kojem Tajanstvo treba biti otkriveno.

Ali Tajanstvo se ne otkriva u ontologiji osjetilnog Makrokozmosa i u imaginaciji *kozmičkog sna* teofanizirajućih Imena, već se otkriva u “zaleđu” gorja *Qāfi* u dalekim izmaglicama pustopoljnog *Nā-Kojā-Abāda*. Nečiji um ondje mora biti “poništen” (*fanā*), jer Mawlāna i Shams su dva duha u dva različita tijela, od kojih je jedno tijelo kozmičko i tmasto (*jism kathif*), a drugo već profinjeno i prozračno (*jism mithālī, latif*). Kako da doviknu jedan drugom i razmjene poruke iz dva svijeta koja su jedan drugome zator i preziđe?! Kakvoj se prisnosti u *sobbetu* mogu nadati “dva stranca” iz dva različita svijeta? Valjda je stoga ovaj *jutarnji*, prvi susret Mawlāne i Shamsa, i njihov uzajamni diskurs, prepun duhovne pometnje i krcat zagonetnim gestama poput Shamsova bacanja knjiga u vodu i raspitivanja o tome ko je veći: Muhammed, a.s., ili Bayazid Bistāmī, i slično.⁴⁰

Odgovori na rečene geste i upite zahtijevaju duhovna stanja i znanja (*ma'arif*) uzeta iz samih srca predmeta njihove spoznaje (*albāb al-ashyā*). Takva znanja uvode um u beskrajnu pustopoljnu neposredne Božije Prisutnosti unutar koje se nižu nepretrgnuti nizovi nespoznatog i beskrajni zatori koji skrivaju nova nedosegnuta tajanstva. Usljed ove činjenice *jutarnji susret* rumijevskog i shamsovskog uma protječe u potpunosti duhovnoj pometnji,⁴¹ dotle da nijedan dosegnuti spoznajni topos, koji se stalno mijenja, oni više ne prepoznaju kao vlastito domište

i kao iskonski roditeljski dom, sve dok *shamsovski um* ne dosegne svoju zenitnu postaju.⁴²

Drugi susret *rumijevskog* i *shamsovskog uma* motri se kao zblížavanje, odustajanje, unutarnji dijalog, ljubav, poništenje i sjedinjenje. Riječ je o “zenitnom susretu” sa *shamsovskim umom* koji kupa svaku pojavu sveobuhvatnim blještećim svjetlom, koje poništava sami potencijalitet sjene. Kao što se sjena u zenitnom dijelu dana gubi u svome predmetu i ne želi se razdvojiti od njega, tako Mawlāna u ovoj fazi sretanja sa Shamsom ne želi se ni za trenutak odvojiti od njega i od *sobbeta* s njim, niti želi prekinuti vlastiti ples (*samā*) s nebeskim sferama iz kojih iščitava tajanstva duhovnih zbilja *shamsovskog uma* i nastoji se poravnati s njim, blijeđeci tako u svojoj vlastitoj sjeni / svjetovnom egu.⁴³ Trsku njegove relativne egzistencije i njegove sjene/ega zamjenjuje punina iskušavanja povratka iskonu, jedinstvu i ljubavi.

To je čas Mawlāninog definitivnog uzdizanja (*mi'rāj ma'navī*) sa razine konceptualnog uma / mliječne svjetlosti *mjesečeva uma* na razinu kontemplativnog uma / blještave, zasljepljujuće svjetlosti *shamsovskog uma*. Zapravo je to bio radikalni otklon od uma (*'aql*) ka ulaštenom refleksivnom srcu (*qalb shahīd*).⁴⁴ Opskrbivši se svjetlom znanja o duhovnoj prirodi stvari i pojava, Mawlāna prestaje biti kazuist i znalac u islamskim znanostima, a postaje učiteljem svijeta koji snagom *shamsovskog uma*, koji je sama forma Ljubavi,⁴⁵ ujednačeno obasjava sve četiri strane svijeta. Mawlāna i Shams, poput Sunca i Mjeseća, na jednoj istoj duhovnoj putanji, poput dva lica jednog istog duha, u vlastitom monolognom *sobbetu*, jezde punini vlastita duhovnog ozbiljenja (*tabqīq*).⁴⁶ Oni su dva tijela / dva nebeska tijela, ali su u unutarnjem značenju (*ma'nā*), u duhovnoj zbilji (*baqīqa*) jedno, makar jedan od ova dva duhovna putnika jezdi svojom stazom obdan, a drugi obnoć. Makrokozmička forma teofanizirajućih Imena ih razdvaja (*farq*), a suštinske odlike tih Imena ih povezuju i zadržavaju u stanju

⁴⁰ Jāmī, *Nafahāt al-uns*, 642; Aflāqī, *Manāqib al-īrifin*, (Legends of the Wise Men), 2, str. 199.

⁴¹ Rūmī, *Mathnavī – la quête de l'Absolu*, 1, str. 143.

⁴² Aflāqī, *Manāqib* (Legends of the Wise Men), 1, str. 254, 255; 2, str. 189-194, str. 201; Annemarie Schimmel, *The Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975, str. 304.

⁴³ Fūrūzanfar, *Mawlāna Jalāl al-Dīn*, Istanbul, 1997, str. 177, 189, 194, 195.

⁴⁴ Ibn 'Arabī, *Fusus al-bikam*, al-Qāhira, 1946, str. 49.

⁴⁵ Mawlāna, *Dirwān-i kabīr*, Istanbul, 1958, 3, str. 2104.

⁴⁶ Shams Tabrizī, *Maqālāt*, Tehrān, 1329, arapsko-perzijski tekst, str. 71.



nerazdvojenosti (*jam'*) snagom transcendentne slave odražene u ogledalu dva savršeno ulaštena srca.⁴⁷ Mawlānin *mjesečevi um* je bio i ostao sami jezik *shamsovskog blještećeg uma*, koji svijetu prevodi značenje tajanstava formalne i fundamentalne slave Imena Božijih, na čijem svjetlu se užije baklja Mawlānina i Shamsova uma.⁴⁸

Treći, *večernji susret* između Mawlāne i Shamsa simbolizira razdvajanje, šutnju, žalovanje, ples sa nebeskim sferama, duhovno pjevanje.

Bol zbog razdvojenosti Mawlāna je sukusirao u primordijalnom razdvajanju oličenom u žalopojnom zvuku *naya*/trske odsječene od svojih korijena i od vlastitog izvora egzistencije.⁴⁹ Iz te boli je rođen plod Ljubavi i Mudrosti čija aroma je oplavila svijet i otvorila tom svijetu put ka savršenom uljudenju i pripitomljenju.⁵⁰ Vatra Ljubavi i svjetlo Mudrosti, na putu do savršenstva, pokazuju svu apsolutnu ljepotu (*husn*) i svu relativnu ružnoću (*qubb*) postojanja, ali ih uz sve druge suprotnosti egzistencije radošću besmrtna života izmiruje i u savršenoj harmoniji izgladuje (*tablīl al-tanāqud*). Radost besmrtna života ispunjava samo jednu životnu želju, a ona je stupanje u neposrednu blizinu Voljenoga. To je Shams Tabrīzī dobro znao.

⁴⁷ Ibn 'Arabī, *Fusus al-bikam*, str. 217.

⁴⁸ Mawlāna, *Dīwān-i kabīr*, 2, str. 999.

⁴⁹ Rūmī, *Mathnawī – la quête de l'Absolu*, 1, str. 1-10, str. 53.

⁵⁰ Rūmī, *Mathnawī – la quête de l'Absolu*, 1, str. 3058.

⁵¹ Shams Tabrīzī, *Maqālāt*, str. 159.

⁵² Furūzanfar, *Mawlāna Jalāladdīn*, str. 216.

Iako je smatrao da bi mu Mawlāna bio savsivim dovoljan i mnogo više od ispunjenja svih mogućih životnih želja,⁵¹ ipak se od njega odlučio zauvijek razdvojiti.⁵² Nakon definitivnog razdvajanja od *rumijevskog uma*, *shamsovski um* se zauvijek povlači u ezoterijsku, luminozno-zelenu svjetlost "Hidra shamsovskog bića", a *rumijevski um* je ostao da ovdje pod zvijezdama toči vino svjetlosti koje ne potječe od ploda trsa zemaljskog, nego iz Ljubavi i Mudrosti kao suštinskih odlika Lica Božijega čiji svjetlosni disk titra nad vinogradima zemaljskim i nebeskim.⁵³ Blijeskom tog svjetlosnog diska izbljedjelo je povijesno biće Shamsa iz Tabrīza, a sjaj *shamsovskog uma* se izgubio u prijateljevanju s Vinogradarom iz Oberlanda. Svjetlosna duga koja osvjetljuje put ka Oberlandu ostala je da se do zalaska ovog kozmičkog dana izvija iz kraljevstva Mawlānine *Masnavije* i *Dīwāna* čiji sadržaj zrcali odblijescima *shamsovskog uma* u srcima "uzvanika Svemilosnoga"⁵⁴ koji hitaju u pohod Vinogradaru iz Oberlanda da ih ondje iz "kaleža muhammadanske ljubavi" (*ka's al-hubb*) napoji Vinom vječnoga života,⁵⁵ *vinom* koje je starije od Adema.⁵⁶

⁵³ Sultān Walad, *Kitāb al-ma'arīf*, str. 180-184.

⁵⁴ *Maryam*, 85.

⁵⁵ Ibn 'Arabī, *Futūhāt*, sv. 4, str. 107-108.

⁵⁶ Hāfiz Shirāzī, *Dīwān*, ghazal 11:2; usp. Leonard Lewisohn, *Beyond Faith and Infidelity*, pogl. 8.

Izvori

Kur'an

Abū Dāwūd, *Adab*.

Al-Ghazālī, *Ihyā'*, 2, al-Qāhira, 1908-1909.

Annemarie Schimmel, *The Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975.

Badi'uzzaman Furūzanfar, *Mawlāna Jalāl al-Dīn*, Istanbul, 1997.

Bukhārī, *Sahih*.

Dawlatshah, *Tadhkira*, 2, Istanbul, 1977.

Jāmī, *Nafahāt al-uns*.

Javid Mojaddedi, *Beyond dogma – Rumi's teachings on friendship with God and early Sufi theories*, Oxford, 2012.

Furūzanfar, *Mawlāna Jalāl al-Dīn*, Istanbul, 1997.

Hāfiz Shirāzī, *Dīwān*.

Hujwiri, *Kashf al-mahjūb*, London, 1911.

Ibn 'Arabī, *Futūhāt*, 4.

Ibn 'Arabī, *Fusus al-bikam*, al-Qāhira, 1946.

Leslie Wines, *Rumi – a spiritual biography*, New York, 2000.

Midhat Bahārī Beytur, *Mawlāna from the Mathnawī Point of View*, Istanbul, 2005.

Muhyiddin Abdulkadir, *al-Kawākib al-muzīa*, Hyderabad, 2.

Muslim, *Sahih*.

Rūmī, *Mathnawī – la quête de l'Absolu*, knjiga 1, 3, 4, 5, Pariz, 1990.

Rūmī, *Dīwān-e Shams*, Tehran, 1990.

Rūmī, *Dīwān-i kabīr*, Istanbul, 1958, 3.

Sultān Walad, *Kitāb al-ma'arīf*, San Clemente, 1995.



Shams Tabrīzī, *Maqālāt*, Tehrān, 1329.

Shamsuddīn Ahmad Aflāqī, *Manāqib al-‘arīfīn*, 1,
2, Istanbul, 1995.

Tirmidhī, *Sunan*.

Tirmidhī, *Tafsīr*.

Tirmidhī, *Manāqib*.

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

Abstract

The Faces of Shams's Intellect

Rešid Hafizović

The paper discusses three levels of the intellectual meeting between Rumi and Shams: The morning meeting between Rumi and Shams in Damascus, which is almost entirely analogous to the relationship that existed between the sealing Prophet of Islam (p.b.u.h.) as a 'shining city of knowledge' and Hazrat Ali as a 'gate' that unlocks that shining city of knowledge on the mountain. The zenith or midday meeting between Rumi and Shams that took place in Konya, from which two different faces of Shams's intellect can be discerned. One is the face that tells the intellect the power of inerrancy ('aql ma'sūm), and the other is the face of the 'purple angel' ('aql-e sorkh). The evening meeting of Rūmi and Shams, which is largely characterized by the preparation for the final parting between the two of them.

Keywords: Shamsian mind, milk mirror, Rumiian mind, winegrower from Oberland.