Taqi Pournamdaryan

KOMENTAR I TUMAČENJE UNUTARNJEG ZNAČENJA PRVOG GAZELA HAFIZOVOG "DIVANA"*

Prvi Hafizov gazel može se nazvati savršenim primjerom i ogledalom koje u potpunosti odražava formu i sadržaj svih gazela njegovog "Divana". Ovaj gazel sadrži sve ono što smo o Hafizovoj poeziji ranije rekli. Upravo zato, kako bismo dokazali ranije rečeno, ovdje ćemo predočiti komentar i tumačenje unutarnjeg značenja ove pjesme.

الا یا ایها الساقی ادر کأساً و ناولها
که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها
ببوی نافه ای کاخر صبا زان طره بگشاید
ز تاب جعد مشکینش چه خون افتاد در دلها
مرا در منزل جانان چه امن عیش چون هردم
جرس فریاد می دارد که بربندید محملها

* Gomshodeye lab-e darya dr. Taqi Pournamdaryan: Tehran, 2003. god.

به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید
که سالکی خبر نبود ز راه و رسم منزلها
شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هایل
اکجا دانند حال ما سبکباران ساحله
همه کارم ز خودکامی به بدنامی کشید آخر
نهان کی ماند آن رازی کزو سازند محفلها
حضوری گر همی خواهی ازو غایب مشو حافظ
متی ما تلق من تهوی دع الدنیا و اهملها

O Krčmaru, kreni čašu i nazdravi svima piće,
jer ljubav bī s prva lahka, al' se javiše teškoće.

Zbog mošusa što ga *Saba* donosi sa njenog čela,
od velnave kose njene, kol'ko krvi u srcima!

Noć rastanka puna straha od valova i vrtloga,
otkud znaju kako nam je, bezbrižni na obalama?!

Kako da se ja odmorim u *konačištu* ka *voljenoj,*
kad svaki čas zvoncad zvone, pripremite svoje stvari?!

Sedžadu u vino stavi, ako *pir magova* ti kaže,
jer dobro je on upućen u običaje *konačišta*.

Moja djela, zbog ćudi mi, na zao glas izađoše,
kako skrivene da budu tajne o kojima svak priča?

Prisutnost tražiš li, Hafize, od Njega se ne odvoji
- Kada sretneš koga voliš, ovaj svijet zaboravi !

Sadržajna bit ovog gazela su poteškoće i prepreke na putu ljubavi. Premda je moguće komentirati ovaj gazel i na ravni ovozemaljske ljubavi, prisustvo brojnih irfanskih termina, ukupna atmosfera gazela, te njegovo

otpočinjanje i završavanje polustihovima na arapskom jeziku ne ostavljaju mjesta sumnji da je riječ o irfanskoj ljubavi prema Bogu i nedaćama na putu duhovnog usavršavanja (seir o solūk). Ponavljanje sloga ها (hā) na kraju svakog stiha djeluje poput bolnoga uzdisaja, na kraju kazivanja ispunjenog tugom. Kao što se vidi, ovaj gazel počinje stihom čija je jedna polovina izrečena na arapskom jeziku, a druga na perzijskom. Sličnim se stihom i završava, s tom razlikom da je u početnom stihu prvi polustih na arapskom, dok je u posljednjem stihu na arapskom izrečen drugi polustih. Dakle, pjesma počinje i završava se iskazima na arapskom jeziku. Kazivanje stihova čija je jedna polovina na arapskom a druga na perzijskom jeziku u perzijskoj pjesničkoj tradiciji nije originalna i posebne pažnje vrijedna pojava. Međutim, dostojna pažnje u ovoj Hafizovoj pjesmi jeste specifična upotreba ove vještine; čini se kao da je čitava pjesma okružena sa dva iskaza na arapskom jeziku. Ova specifična forma sama po sebi predstavlja jedan znak, nejezički znak koji svojim izgledom u čitaocu podstiče osjećaj o postojanju nekog posebnog značenja u njemu. Izgleda kao da je čitava pjesma jedan stih na arapskom jeziku, između čija dva polustiha su sažeti i umetnuti tema i sadržaji iskazani na perzijskom jeziku. Međutim, prvi polustih ovog arapskog stiha je usrdna molba govornika upućena slušaocu: krčmaru, zavrti čašu vina i daj mi je! Drugi polustih predstavlja odgovor krčmara: kad sretneš onog koga voliš, okani se ovog svijeta!

Razlog ovakve usrdne molbe krčmaru da dā pića jest to što ljubav zaljubljenom pričinjava brojne teškoće, a odgovor krčmara je da je uvjet osjećanja prisustva voljene, odsustvo svega drugog osim nje. Dva termina "prisutnost" i "odsutnost", kada se odnose na istu temu, suprotni su jedan drugom i njihovo objedinjavanje je nemoguće. Međutim, kada se odnose na dvije teme koje stoje u suprotnosti, na semantičkom planu upotpunjuju jedan drugog. Odsustvo zaljubljenog od sebe i svega osim voljene isto je što i prisustvo uz voljenu. Prema tome, uvjet prisustva je neodsustvo od voljene i odsustvo od sebe i svega ostalog. Odsustvo od sebe uvjet je prisustva uz Istinu. Odsustvo od sebe znači utrnuće ljudskih osobina i nestajanje pribranosti i svijesti. Drugim riječima, ostvarenje stanja pijanstva i nesvjesnosti, proizilazi iz smetenosti uma i čula. Kada Hafiz u prvom polustihu početnog stiha gazela od krčmara traži vino, to čini kako bi se

opio i postao nesvjestan, te u stanju pijanstva i nesvjesnosti zaboravio na tugu i razdiruće poteškoće u ljubavi; upravo onu tugu i brojne poteškoće sažeto iskazane i sadržane između prvog i posljednjeg stiha ovog gazela. Međutim, osjećaj bola, nevolje na putu ljubavi i molba krčmaru za jednu čašu vina znak su prisustva uz sebe, a ne odsustva, koje je uvjet za prisustvo uz Istinu ili voljenu. Upravo zato Istina ili voljena u odgovoru na molbu kaže: Ako tražiš prisustvo, ne treba da budeš odsutan od voljene, tj. treba da budeš odsutan od sebe i svega osim voljene. U tom odsustvu od sebe možeš se dom*oći pića sus*reta (šarābe wasl*) i ukazanja vol*jene (taǧǧalīye yār), te da se, oslobađanjem iz okova izvanjskih, ovozemaljskih osjetila i uma, spasiš od tuge i nedaća puta ljubavi. Zao glas i osramoćenost u ljubavi proizilaze iz svojeglavosti, a svojeglavost je znak djelovanja nefsa i neostvarenosti odsustva od sebe. Onaj ko je odsutan od sebe i svijeta, i prisutan uz voljenu, niti ima tajni o kojima bi se pričalo po skupovima, zbog čega bi došao na loš glas, niti posjeduje svijest o lošem glasu, čije bi razumijevanje izazvalo njegovu uznemirenost i tugu. Onaj ko je lud zbog toga ne biva osramoćen, niti ima straha od osramoćenosti i lošeg glasa. U tesavufu baš zbog toga murid, sve dok sâm ne ostvari susret, mora biti predan volji pira, a ne svojoj. Stoga Hafiz i u ovom gazelu ukazuje na to da ako pir naredi da se sedžada oboji vinom, duhovni putnik (sālek) mora tako i učiniti, jer sve nedaće na putu ljubavi, na koje se u gazelu ukazuje, proizilaze iz prisustva nefsa i djelovanja prema vlastitoj sklonosti i volji. U svakom slučaju, sličnost posljednjeg polustiha gazela sa onim prvim, budući da su oba kazana na arapskom jeziku i nalaze se jedan na početku, a drugi na kraju istog gazela, čitaoca na kraju pjesme upućuje na njen početak, kako bi razumio vezu između početka i kraja gazela i, u konačnici, vezu između svih stihova, te osjetio strukturno jedinstvo pjesme.

Na osnovu tradicije uvriježene u priređivanju zbirki poezije, oslonjenom na alfabetski redoslijed rime i redif, ovaj gazel ne bi trebao da se nalazi na početku zbirke, već bi trebao da dođe nakon jedanaest gazela i bude posljednji gazel sa rimom na "ā", odnosno dvanaesti po redu. Međutim, suprotno uobičajenom načinu, čini se da je u većini rukopisnih primjeraka ovaj gazel naveden na početku zbirke, kao što je, shodno

tome, slučaj i u najpoznatijim štampanim primjercima. Nije nemoguće da je ovaj gazel u većini rukopisnih primjeraka "Divana" postavljen na početku prema preporuci i oporuci samog Hafiza prvim sakupljačima njegove zbirke, jer su se i kasniji prepisivači pridržavali toga. Kako god, to što u Hafizovom "Divanu" ima dvanaest gazela sa rimom na "ā", a gazel koji bi trebao da dođe na dvanaestom mjestu stoji na prvom, teško da predstavlja slučajnost i nema nikakvog povoda. Možda je razlog što se ovaj gazel nalazi na početku divana to što je Hafiz, ili barem neko od prvih sakupljača njegovog "Divana", zahtijevao da ovaj gazel bude poput ogledala ili *početnog iskus*tva (barā'ate estehlālī), kako bi svijest čitalaca "Divana" unaprijed upoznao sa sadržajem ostalih gazela, da se ne bi brzopleto zadovoljili samo površinskim i vidljivim značenjima, te da bi projekciju drugih gazela vidjeli kroz prizmu ovoga i, isto tako, obratili pažnju na njihova unutarnja značenja i sadržaje. Međutim, u vezi dvanaest gazela koji se rimuju na "ā" i početnog položaja gazela koji bi trebao da stoji dvanaesti po redu, u svijesti to asocira i na neka druga pitanja. Naprimjer, simbolički broj dvanaest podsjeća i na dvanaest nebeskih sazviježđa, dvanaest izvora što iz kamena potekoše od udarca štapom Musaa (a.s.), i dvanaest šiijskih imama. To što u šiijskim hadisima stoji da su imami Božija svjetlost, temeljito upućeni u znanj*e, baštinici* (wāresān) Pejgambera i svih poslanika, da je svaki od imama jednak ostalima, te da je o*naj skriveni, ali prisutni* (ġāyebe hāzer) u srcima šiija, znan i *kao pečat Muhammedovog vilajeta* (xātame welāyate mohammadiyye), ravan prvom imamu, to što su, kako kaže Heidar Āmolī, imami jedno svjetlo i jedna istina iskazana u dvanaest osoba, i sve što je primjereno jednom od njih primjereno je i svim ostalim – može potaknuti vezu i asocijacije u svijesti zainteresiranih. Dakako, ovim se kratkim osvrtom ne želi dokazivati da je Hafiz bio šiija, već izraziti uvjerenje da se Hafiz ne odriče nijednog detalja, postupka ili umijeća koji podstiče različite pretpostavke u čitaočevom misaonom sklopu, te, čak, pomaže u stvaranju vela nejasnoće oko njegove ličnosti. U svakom slučaju, to što su prvi polustih ovog gazela, prema istraživanju 'Allāme Qazwīnīja, lažno pripisali Yazīdu ibn Mu'āviji, do toga da je Sūdī, komentator Hafizu na turskom jeziku iz desetog vijeka, u to vjerovao, trebalo bi da predstavlja pokušaj suprotstavljanja onima

koji su htjeli da Hafiza predstave kao šiiju. A kad se još jave neki koji kažu da je polustih *jer ljubav bī s prva lahka, al' se javiše teškoće* aluzija na hazreti Aliju, jer, ako se prvo slovo riječi ašk doda na li, nastaje Ali, zašto bi bilo nemoguće da se iz toga što je od dvanaest gazela ovog divana koji se rimuju na ā na prvo mjesto došao gazel koji bi trebao da stoji dvanaesti po redu izvuku slični zaključci? Također, otkuda se može tvrditi da sam Hafiz nije htio da među nekima pobudi takvu pretpostavku ili da na to uistinu nije obraćao pažnju, jer ga je u to vrijeme preovladavajući šafijski mezheb sprečavao da jasno izrazi svoje uvjerenje.

Prvi stih:
O Krčmaru, kreni čašu i nazdravi svima piće,
jer ljubav bī s prva lahka, al' se javiše teškoće.

Leksičko značenje riječi krčmar (sāqī) je onaj koji daje vodu (āb dehande). Ovoj riječi je arapski particip aktiva iz korijena س , ق, ی. U perzijskom jeziku znači “onaj koji daje piće”, onaj ko na sjedeljkama služi piće. Riječ “voda” se metaforički upotrebljava u značenju “vina” ili “piće” uopće. Stoga je onaj koji daje vodu, tj. krčmar (sāqī), onaj koji daje piće. U jednom od svojih najljepših gazela Rumi je napisao stih u kome se ukazuje na ovo značenje riječi “voda” u vezi sa riječju krčmar (sāqī):

ساقیا آب در انداز مرا تا گردن
زانکه اندیشه چو زنبور بود من عورم.

Krčmaru, naspi mi vina do grla
Jer misao je poput pčele, a ja sam go[1]

Primjera ovakvih stihova u perzijskoj književnosti ima mnogo. Međutim, kada sufije i arifi upotrebljavaju riječi krčmar (sāqī), piće (šarāb) i njihove sinonime u svome simboličkom jeziku, kako bi iskazali vlastita duhovna stanja i spoznaje, ove i mnoge druge riječi nadilaze svoje

[1] Mouwlawī, Koliyāt-e Šams (Dīwān-e Kabīr), str. 4.

stvarno, leksičko značenje. Sve dok ove riječi svojim osnovnim značenjem učestvuju u stvaranju *genitivne veze poređenja* (ezāfe-ye tašbīhī) ili *metaforične genitivne veze* (ezāfe-ye esteʻārī), donekle je moguće proniknuti u njihovo preneseno značenje. Međutim, kada se one pojavljuju u govoru bez ikakve analogije i prerastaju u simbol, njihova zatomljena značenja, na ravni irfanskih pojmova, moguće je pretpostaviti samo na osnovu njihovih preovladavajućih karakteristika. Čaša, pehar ili drugi njihovi sinonimi, čijom su vezom između posude (zarf) i onog što je u posudi (mazrūf) može doći do riječi piće, vino i njihovih sinonima, u tesavuf i irfan su ušle barem od trećeg vijeka po Hidžri. Poznato je da je Zunnūn Misrī (umro 245.g. po Hidžri) po prvi put upotrijebio ovo značenje:

محبّ خدای را کاس محبت ندهند مگر آنکه خوف دلش را بسوزد و به قطع انجامد.

Božijem muhibbu neće dati čašu muhabbeta sve dok strah ne sagori njegovo srce i ne presiječe vezanosti.[2]

Ovaj primjer pokazuje da je simbolički sufijski jezik, zbog prirode sufijskih iskustava i spoznaja koje se ne mogu smjestiti u okvir prirodne logike uobičajenog govora, još od samog početka težio ka oblikovanju. Kasnije, kada ovaj jezik stiže do sufijskih velikana poput Sanaija šejha Ahmeda Gazalija, Sohraverdija, Attara, Ruzbehana Baklija i Rumija, potpuno se širi i poprima fascinirajuću sposobnost i kapacitet. Hafiz, koji je u osmom vijeku naslijedio ovaj jezik pun simbola i tajni, uspio je da ga iskoristi u najvećoj mogućoj mjeri, te da umjetničku dvosmislenost i alegoričnost u svojoj poeziji odnjeguje u jezgrovitost i udivljenost tako da u njegovom kazivanju svako vidi vlastiti odraz.

Dakle, u irfanskoj perspektivi piće je moglo da bude simbol bilo čega što, poput pića, opija i van sebe čini sufiju – putnika na putu tarikata. Muhabbet, ljubav, zanos, sufijska spoznaja, božanska nadahnuća, kazivanja pira, ukazanje ljepote Voljene, njena ljubaznost i naklonost, i

---

[2] Nikolson Rejnold, Peidāyeš wa seir-e tasawwof, prijevod Mohammad Bāqer Moʻayyan, Entešārāt-e Tūs, 1357. h.š. str. 50.

ovome slična značenja, neki su od rezultata pijanstva salika na putu prema Bogu, čije dosezanje i iskustvo sufiju može promaknuti iz stanja uma i svijesti na stupanj smetenosti uma, odsustva svijesti, obasjanja i svijesti s onu stranu uma. Izraz pijanstvo ili opijenost, označava jedno od sufijskih duhovnih stanja.

Promjenom semantičkog naboja riječi piće (šarāb) u jeziku irfana i tesavufa, riječi koje su u vezi s njom također mijenjaju značenje i bivaju upotrijebljene na nivou različitom od uobičajenog, konvencionalnog jezičkog nivoa. Prema tome, i riječ krčmar (sāqī) u simboličkom jeziku irfana dobija značenje *pir*, savršeni čovjek (ensane kāmel), *šejh* i *duhovni vodič* (moršede rūhanī), koji svoje muride podučava ljubavi, spoznaji, putu opijenosti i spasenja od samog sebe, ili poprima značenje Istine, predmeta ljubavi salika i arifa. Isijavanje Njenih naklonosti (ʿenāyāt), nagovještaj Njene riječi, objave i nadahnuća, te ukazanje Njene neopisive ljepote dovoljni su da zaljubljenom putniku učine ono što ne bi mogle ni krčme pića. U prvom polustihu prvog stiha, Hafiz od krčmara traži da ga pomogne čašom pića i već u sljedećem polustihu spominje razlog te želje i molbe: ljubav se u početku učini lahkom, ali nastadoše nevolje. Dakle, pomoć se traži zbog nedaća i nevolja proizašlih iz ljubavi, koja se u početku činila lahkom. Spoznaja teškoća i tuge rezultat je svijesti, prisutnosti uma i slobode volje, a uvjet oslobađanju od njih je opijenost i potiranje uma i svijesti. Hafiz od krčmara traži spas zato što namjerava preći taj težak put do susreta s Voljenim. Upravo zato on traži piće kako bi ga opilo i prekinulo okove i lance uma koji ga vezuju za niske i prizemne sklonosti, uživanja i ovosvjetske uniženosti, te izazivaju tugu, nedaće i duhovno rastrojstvo. Samo u takvoj opijenosti on je u stanju da težak teret ljubavi prema Bogu donese do konačnog cilja.

To piće što opija i potire um i mogućnost izbora jeste isijavanje i naklonost pira ili Voljenog, Koji je Istina. Krčmar u ovom Hafizovom iskazu je Istina. Hafiz od Nje traži isijavanje i Njoj, Koja je Voljena i Željena za putnika tarikata, kaže da se ljubav u početku činila lahkom. Upravo zato svoju želju i molbu izriče na arapskom, jeziku objave i Kur'ana. Da je krčmar pir, ne bi bilo potrebe da Hafiz od njega traži pomoć i isijavanje na arapskom jeziku. Ovaj gazel počinje molbom i zahtjevom i završava

krčmarevim odgovorom. To što je i krčmarevo isijavanje, odnosno odgovor na kraju pjesme, naveden na arapskom jeziku, pojačava pretpostavku da je Hafiz tim postupkom namjeravao ostvariti nešto specifično, osim onog što je ranije rečeno; recimo, predstavljanje krčmara čitaocu, a da se direktno ne ukaže na vezu između Istine i krčmara, čime bi uzvišenost, plemenitost i svetost Istine bila umanjena. Kulturno naslijeđe islamskog tesavufa za Hafiza je već ranije bilo pripremilo plodno tlo, kako bi riječi krčmar (sāqī) mogao pripisati taj specifični semantički naboj.

Čak i kada u knjigama iz oblasti irfana ne bi bilo nikakve osnove i preduvjeta za takvo obraćanje, časni ajet "*i daće im Gospodar da piju čisto piće*"[3] mogao bi biti pretpostavka za Hafizov iskaz. Takvu vrstu oslanjanja na navedeni ajet vidimo i u sufijskim djelima nastalim prije Hafizovog doba. Kao što je vidljivo, u ovom ajetu Bog kaže: njihov Gospodar daće im čisto piće. Dakle, ovdje je krčmar Istina. Sa stanovišta sufija, mnoge pojave što će se, na osnovu vanjštine (zāher) Šerijata, nakon smrti moći vidjeti i iskusiti na onom svijetu, moguće je vidjeti i iskusiti i na ovom svijetu, putem *svojevoljnog zamiranja* (morge extiyarī). Prirodno, takvo viđenje i iskustvo dešava se za vrijeme događanja i duhovnih otkrovenja. U tim prilikama, onaj ko opaža nisu vanjska osjetila, niti je ono što se opaža opipljive, materijalne stvari, već se radi o stanjima sličnim magnovenju što ih sufija, u svojoj specifičnoj duhovnoj atmosferi, smatra istinitijim od iskustava iz svijeta osjetilnih realnosti. Magnovenja i iskustva ovakve vrste dovode do opijenosti i povećanja ushićenosti i ljubavi u srcu putnika, te iskustva spašenja od sebe i privremenog iščeznuća. Sveto u saliku pojačava žar i ushićenost u nastojanju, a podnošenje teškoća puta čini lakšim i prihvatljivijim.

U polustihu که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها tkivo iskaza je takvo da izgleda kako razdaljina između riječi prvi (awwal) i riječi posljednji (āxer) – koja dolazi u sljedećem stihu – nije u granicama početka i kraja jedne ovozemaljske ljubavi ili ljubavi prema Bogu koja se odnosi na jednog čovjeka i njegov život, nego je ona jednaka razdaljini između iskona (azal) i vječnosti. Riječ مشکلها (moškelhā) u našoj svijesti ne budi osjećaj

[3] Qur'an, 76: 21.

jedne, deset ili stotinu teškoća, već dočarava beskrajne, neprolazne teškoće čiji broj prelazi granicu onog što se može pretpostaviti. Riječ اول (awwal) vodi nas na početak bez početka u metahistoriji, do događaja zavjeta elest (misāqe elest), koji je kako izvorište čovjekove ljubavi prema Bogu tako i početak beskrajne razdvojenosti od Voljenog, neumitne obuzetosti tugom i nedaćama proisteklim iz ljubavi. Riječ اول (awwal), nalazeći se u blizini riječi poput عشق (ʻešq) i مشکلها (moškelhā), podstiče asocijaciju na zavjet elest, te, poput drugih mnogobrojnih primjera u Hafizovoj poeziji, sa lične i historijske slike svijesti pomjera ka iskonskoj, metahistorijskoj projekciji, i u konačnom ishodu Hafizovoj poeziji daruje sveopću neindividualnu dimenziju u vezi sa predodređenjem čovjekove sudbine. Iz ove perspektive, "ja" više nije samo "ja" Hafiza, zaokupljenog ljubavnim nedaćama, nego je Hafizovo "ja" predstavnik čitavog ljudskog roda koji, na osnovu predodređenosti svoje sudbine i pozitivnim odgovorom na Božiji poziv, stvara za sebe patnju i muku u ljubavi.

Na prethodnim stranicama, tokom rasprave o zavjetu elest i njegovoj vezi sa ljubavlju, spomenuto je da većina arifa iz ovog kur'anskog motiva کرده اند استناط iskonsku vezu ljubavi između Boga i čovjeka, te da je smatraju izvorom muke i nedaća čovjeka na ovom svijetu. Razdvajanje čovjeka od Boga, koje se desilo nakon što su Adem i Hava jeli zabranjeno voće a potom protjerani iz Dženneta, kod onih što nisu zaboravili događaj elest i susret sa Voljenim podstiče nastojanje za ostvarenjem ponovnog spajanja. No to ponovno spajanje zahtijeva epsku borbu sa nefsom, tokom koje vrebaju brojne opasnosti i nedaće, a praćeno je nebrojenim mukama i patnjama. Potvrdan odgovor na poziv i pitanje Boga, Koji je rekao: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ, za ljudske duše, opijene ljepotom i riječima Istine, bio je veoma lahak. Međutim, nevolje što su uslijedile nakon toga bile su jako teške. Taj potvrdan odgovor na poziv Istine i prihvatanje Božijeg amaneta, što je usljed opijenosti susretom sa Istinom izgledalo lahko, bili su zlo koje je čovjek, naizgled, iz neznanja sam sebi nanio. Upravo zato, to što nakon prihvatanja tereta amaneta Bog čovjeku pripisuje zlobu i neznanje, istina je u koju čovjek, zaljubljen i opijen ljepotom Istine tokom događaja elest i ponude amaneta, nije bio upućen i spoznao ju je tek nakon protjerivanja iz Dženneta i razdvajanja od Voljenog. Prema tome, veza između ljubavi s

jedne i patnje i nevolje, s druge strane, iskonsko je predodređenje koje se, kao motiv na ovdje objašnjen način, ponavlja u svim irfanskim djelima. Kako okončanje razdvojenosti i ponovni susret zavise od epske borbe sa nefsom i odricanja od svih vrsta sklonosti kojima teži čovjekova nefsanska i životinjska dimenzija, mogu se naslutiti teškoće tarikatskog puta, koji predstavlja put odricanja od ovozemaljskih sklonosti.

Kako smo već ranije rekli, riječ آخر (āxer) upućuje ذهن na riječ اوّل (awwal). Upućivanje na riječ اوّل (awwal) praćeno je riječju آسان (āsān). Na početku je čovjeku bilo lahko da, nalazeći se uz Boga (dar mahzar-e xodā), prihvati ljubav. Na kraju, kad vjetar Saba iz kose Voljene razaspe miris, teškoće se razrješuju i postaje lakše. Dakle, teškoće, nedaće i patnje smještene su između اول (awwal) i آخر (āxer). Drugim riječima, na položaju إنا للّه (innā lillāh) sve je lahko, odgovara našim željama i nema nikakvih teškoća. Na položaju اليه راجعون (ilayhi rāği'ūn), tj. ostvarenju ponovnog povratka čovjeka Bogu, također je lahko, po volji i bez teškoća. Poteškoće su između tog اول (awwal) i آخر (āxer), tj. tačno u razdoblju protjerivanja iz Dženneta i življenju kao čovjek, daleko od Voljenog. Dužina te razdvojenosti, kada je u pitanju čovjek – pojedinac, jednaka je dužini njegovog života, a kada je u pitanju čovjek – vrsta, jednaka je dužini historije njegovog postojanja na ovom materijalnom svijetu.

Kao što smo vidjeli u prvom stihu, Hafiz zaokupljen nedaćama u ljubavi, u isto vrijeme od Voljenog traži pomoć. Traženje pomoći je molba za ukazanjem (tağallī) Voljenog, kako bi, uživajući u trenucima *duhovnog* عيش ('eiš-e rūhanī), pronašao novi podstrek i nadu za nastavak puta i podnošenje teškoća. Izražavanje ovog stanja i traženje takve pomoći podstiče asocijacije i ukazivanje teškoća koje su saliku odredile takav položaj i atmosferu.

Drugi stih: به بوی نافه ای...

Od drugog stiha, Hafiz pripovijeda ono što mu je, putem spomenutih asocijacija, prisutno u svijesti i zaokuplja um. Poetska pripovijest u kojoj su izmiješani خود آگاه i نا خود آگاه sadržaji skriveni u سيّال mentalnom procesu – proisteklom iz snažnog emocionalnog uticaja, te mitološki

drevni elementi što predstavljaju zajedničko i zapreteno mentalno naslijeđe kolektivnog pamćenja vezuju se za iskustva proistekla iz opipljivih realnosti različitih dimenzija života u Hafizovo doba, i bivaju zarobljeni u primamljivom kafezu jezika i konciznog izraza, da bi dočarali jedan trenutak duhovne krize čovjeka sklonog i nebu i zemlji, koji posjeduje i um, i duh, i emocije, i instinkt. Riječi upotrijebljene u drugom stihu povezane su precizno, na različite načine i promišljeno, kao što je ukupno značenje stiha ذهنی povezan sa prvim stihom.

Riječ بو (bū), osim poznatog značenja “miris”, sa riječima نافه (nāfe), صبا (sabā), مشک (mašk) ima ایهام تناسب, u ovom stihu značenje "nada" i "želja". Riječ نافه (nāfe) označava kesicu smještenu ispod stomaka hotanske srne. Ona ima otvor iz kojeg izlazi uljasta tvar smeđe boje koja ima iznimno prijatan miris. Ovim postaje jasna veza između riječi نافه (nāfe), مشک (mašk) sa riječju خون (xūn) "krv". Ova veza može se uočiti i u priči o mošuskoj srni koju je Attar naveo u “Ilahinami”. U toj priči govori se o srni koja tokom četrdeset dana i noći ne jede ništa osim mirisnog cvijeća i to jedanput ili dvaput. Nakon tih četrdeset dana, ujutro udiše svježi jutarnji zrak i od tog zraka krv joj se pretvara u mošus. Motiv خون در دل افتادن u skladnu podudarnost i sa alegorijskim izrazom خون در دل افتادن. Ustvari, ova dva izraza dva su aksioma pri čemu, poređenjem njihovih sličnih i jednakih dijelova, riječ دل (del) fungira kao ekvivalent riječi نافه (nāfe), نافه گشادن u svom primarnom značenju označava otvaranje نافه, a kako je otvaranje نافه pretpostavka za raspršivanje mošusnog mirisa, نافه گشادن alegorijski znači i بوی مشک, odnosno općenito “raspršiti ugodan miris”.

Riječi upotrijebljene u ovom stihu, osim precizne skladne podudarnosti koju imaju po svom primarnom značenju, i u sekundarnom također ostvaruju specifičan ایهام i تناسبها . Ranije smo ukazali na takve veze između riječi در دل افتادن, خون, مشک, نافه, بو i نافه گشادن. Između riječi زلف , طرّه i تاب također postoje određeni odnosi u vezi طره je izvorna arapska riječ, u perzijskom jeziku često korištena, a ima brojna značenja. Njeno osnovno značenje je "natkriveni prostor ispred zgrade ili kapije koji sprečava slivanje kiše". Vjerovatno zbog sličnosti sa natkrivenim

prostorom koji građevinu štiti od kiše, kosu spuštenu na čelo nazivaju طرّه. طرّه također označava i pokrajnji dio bilo čega. U Hafizovoj poeziji, njeno poznato i uvriježeno značenje je “valovita kosa”, te “kosa spuštena na čelo”, i u tom značenju ima تناسب sa riječima تاب i زلف, čije je jedno od značenja “valovitost kose”.

Za riječ طرّه zabilježeno je i značenje "buket cvijeća". U ovom značenju, riječ طرّه je u bliskoj semantičkoj vezi sa riječi بو u značenju "miris", kao i sa sintagmom "vjetar Saba". U ovom značenju, riječ طرّه, tj. "buket cvijeća", može se uzeti kao metafora za Voljenu i ovako, na površinskoj ravni, tumačiti stih: nadajući se da vjetar Saba puhne, i donese miris tvojega lica i razgali مشام moje duše, zbog valovitosti tvoje mošusom namirisane kose – što je prekrila i sakrila tvoje lice – kakve sam sve patnje podnosio! Kako je već ranije rečeno, riječ تاب ima različita značenja. U drugom stihu prvog gazela, koji je predmet naše rasprave, željeno značenje je valovitost. U značenju "tuga" i "muka" ova riječ je u semantičkom تناسب sa alegorijskim izrazom خون در دل افتادن. Valovitost kose Drage vjetru Saba onemogućava da raspršiti miris mošusa iz njene kose, te uzrokuje da zaljubljeni ostaje uskraćen za taj miris i podnosi tugu i patnju, jer se vlati valovitih uvojaka kose teško razdvajaju jedna od druge i tako lahko vjetru Saba ne prepuštaju miris mošusa.

U svakom slučaju, riječ مشک, zbog prijatnog mirisa i crne boje, a i نافه u metaforičnom značenju mošusa, u perzijskoj poeziji su poznat i frekventan مشبه به za kosu Voljene. Osim toga, mošus je jedan od sastavnih dijelova غالیه (galije), miomirisne tvari sačinjene od više različitih prijatnih mirisa, koja je upotrebljavana za namirisavanje kose.

Kako se valoviti soluf pri puhanju povjetarca lahko ne raspršava, više i bolje je čuvao miris mošusa ili to je vjetru Saba otežavalo da vlati valovitog solufa Drage razdvoji i raspršiti ugodan miris. Zbog toga i uvojak (چین) solufa Drage – čiji se zanosni ایهام, kako u značenju "valovitost solufa" tako i u značenju "Kina" i "rudnik mošusa", Hafiz trudi da nikad ne zanemari – u Hafizovoj poeziji mjesto i mošusa.

- Saba je vjetar koji dolazi sa istoka i obično je svjež i blag. Takvu sliku vjetra Saba nalazimo u najstarijoj perzijskoj enciklopediji, djelu

Noshatnāme ʽAlāyī. Ukazano je na puhanje vjetra Saba ujutro*. U perzijskoj književnosti vjetar Saba je uvijek dočaravan kao prijatan vjetar što donosi radost i u bliskoj je vezi sa Voljenom, koja je za zaljubljenog oličenje i ljepote. Upravo zato vjetar Saba je prenosilac poruka između zaljubljenog i voljene. On je, kako Attar kaže, poput Isaovog (a.s.) daha koji oživljava, jer je u njegovom naručju miris solufa Drage.

Treći stih: مرا در منزل جانان

Iz ovog što je rečeno o drugom stihu može se razaznati da Hafiz na tarikatskom putu ponekad dozvoljava ukazanja Voljene, ili barem ne negira takvu mogućnost. Štaviše, moguće je da mu je vjetar Saba nekako donio miris ili znak Voljenog. Međutim, uživanje takvog isijavanja i naklonjenosti Voljenog, ili to شهودی prolazno spajanje, pretpostavljalo je podnošenje neizmjerne patnje i tuge. Treći stih slijedi isto ovo značenje. U trećem stihu Hafiz duhovni put prema Bogu poredi sa ovozemaljskim putovanjem riječi منزل (manzel), جرس (ğaras) i محمل (mahmel), podsjeća na ovozemaljsko putovanje i duge, opasnostima prepune puteve. Na takvom putovanju, putnici su, nakon što prevale određeno rastojanje, zastajali da se odmore. Potom bi se začulo zvono i ponovo bi sakupljali stvari i nastavljali put.

Put prema Bogu (sayr ilā Al-lāh) također je teško putešestvije kroz neprohodne pustinje duhovnih promjena, po kojima vrebaju svakojake opasnosti. Put je to prolaska kroz duhovne stupnjeve (manāzel) i položaje (maqāmāt). Na tom duhovnom putovanju prema Voljenom, prepunom bola i patnje, salik, tj. onaj koji se kreće putem tarikata, doživljava različita prolazna, kratkotrajna stanja. U jednom od tih stanja, kako smo rekli, salik očima srca promatra ukazanje ljepote Voljenog. Sve dok salik putuje, ovakvo stanje, i kad se desi, ne traje dugo. Ovakvo prodiranje تجلیات Božije svjetlosti jeste upravo onaj miris koji vjetar Saba donosi iz kose Voljene, a da bi se do njega došlo potrebno je podnijeti silne patnje i muke. Trenutak, odnosno vrijeme kad se ostvari takav osjećaj شهودی susreta, jeste vrijeme i trenutak stizanja u منزل جانان (manzele ğanān).

منزل (manzel) znači "odmorište, mjesto zaustavljanja putnika", a

također i "položaj", "faza". جانان (ğānān) znači “voljena”. Genitivna konstrukcija منزل جانان (manzele ğānān) može se tumačiti na dva načina. Prvo: u značenju منزل-a koje pripada voljenoj i u tom slučaju ekvivalent je sintagmi "odmorište voljene". Putnik na ovozemaljskom putu može stići do takvog odmorišta i u njemu stati. U ovom značenju i voljena je ovozemaljska voljena, koja ima određeno mjesto, mjesto do kojeg može stići i zaljubljeni i na njemu zastati.

Međutim, منزل جانان (manzele ğānān) u drugoj varijanti, znači “mjesto i vrijeme zastajanja voljene”. U ovom slučaju, to mjesto i vrijeme predstavljaju jednu od faza duhovnog puta. Fazu u kojoj duh, na jedan trenutak, kuša شهودی susret sa Voljenom. Stizanje do ove faze i susret s Voljenom ne ovisi od volje zaljubljenog salika, već od volje Voljene. Do Njene je volje da li će saliku – zaljubljenom ukazati naklonosti i podariti isijavanje ukazanja svoje ljepote ili riječi, zato što j*e stan*je (hāl) Božiji dar koji se ne može steći i zavisi od salikovog nastojanja; vezan je za لطف i naklonost Voljene, a u isto vrijeme je poput munje što bljesne i nestane. U ovom značenju منزل جانان (manzele ğānān) je jedan od stupnjeva na putu ka Voljenoj i, ustvari, ga treba tretirati kao vrijeme i mjesto i svjetlosnog odsijevanja (tağallī) bića Voljene pred zaljubljenim. منزل جان (manzele ğān) mjesto je gdje duša zaljubljenog, tj. salika, ostvaruje iskustvo opažaja munje svjetlosnog odsijevanja Voljenog, a منزل جانان (manzele ğānān) je mjesto na kojem ta munja pogađa zaljubljenog salika, i to je ono “vremensko mjesto”, odnosno vrijeme iskustva شهودی susreta (wasle šohūdī).

U منزل جانان, tj. kratkim trenucima susreta sa Voljenom, pjesnik ne osjeća sigurnost u lijepim trenucima i duhovnom uživanju jer, budući da se radi o prolaznom stanju, ono ne traje dugo i salik ubrzo dolazi k sebi. Ponovo mora nastaviti dug i mukotrpan put, nadajući se prispijeću do drugih duhovnih postaja (maqāmāt) i ponavljanju tih trenutaka. Riječ عیش (‘eiš), značenja “život”, “život ispunjen radošću i uživanjem”, predstavlja i sufijski termin. U tom smislu, عیش (‘eiš) označava trenutke kada sufija osjeća da je uz Voljenog. Drugim riječima, tegobni put tarikata

za salika znači život sa Bogom.

U trećem stihu prvog gazela Hafizovog divana, riječ عیش (‘eiš) ima upravo to značenje. Pošto منزل جانان (manzele ğānān), tj. trenuci bliskosti, kao posljedica odsijevanja Voljene, vrijeme užitka i salikovog specifičnog stanja, ne traju dugo, salik u njima ne osjeća nikakvu sigurnost. Ovi trenuci *stanja* (hāl) *i uživanja* (‘eiš) mogu se pretvoriti u duhovnu postaju (magām), pod uvjetom da salik tegobni tarikatski put prevali do kraja i ovlada (waqt).

جَرَس (ğaras) znači “zvono”. Zbog grafemske sličnosti asocira na riječ "جَرْس" (ğars), u značenju “blag glas”. U tom slučaju uspostavlja odnos تناسب التضاد sa riječju فریاد (faryād) u značenju "bučan glas". Riječ جَرَس (ğaras), u značenju “zvono”, zbog srodnosti sa riječju “faryād” i veze sa glagolom فریاد داشتن (faryād dāštan), u značenju “vikati”, u svijesti asocira na konstrukciju صلصله الجرس(salsal-at al-ğaras), u značenju “bučno zvonjenje”. Prenosi se da je Poslanik (s.a.v.s.) rekao: “Ponekad mi Objava biva spuštena poput zvonjave (salsal-at al-ğaras). Takva Objava mi je najteža.” U drugoj predaji navodi se da je rekao: “Kada Bog kazuje Objavu, stanovnici nebesa čuju zvuk sličan onome što se čuje kada vuku lanac po kamenu.”* S obzirom na ovaj hadis, riječ جَرَس (garas) postala je jedan od sufijskih termina.

Čini se da Hafiz u منزل جانان (manzele ğānān) ne osjeća sigurnost i zbog toga što tamo, uhom duše, čuje prijekorne riječi Voljenog, Koji kaže: “Pokupi stvari i nastavi put do položaja iščeznuća (fanā), koje predstavlja kraj puta. Kraj puta (tarīqat) je Istina (Haqīqat).

Stizanje do istine, koje iz perspektive ljubavi, znači ujedinjenje sa Istinom (حق) i kušanje susreta sa Voljenim, moguće je samo potpunim negiranjem svojstava ljudskog roda. Sve dok postoji i jedna nit čovjekovog empirijskog bitka i *jastva* (man), nije moguće trajno spajanje (wasl). Krajnje savršenstvo (kamāle ġāyī) za čovjeka, u kojem je *odbljesak Najblistavije Svjetlosti* (nūr al-anwār), jeste Bog. Tražitelj (warīd) je *ovo* (īn) svjetlo, a traženo (worād) je *ono* (ān) svjetlo, tj. nebesko porijeklo ovog svjetla. *Ovo* svjetlo spojiće se sa *onim* tek kad se od njega odvoje sve tjelesne, ovozemaljske sjene i tmine, tj. svojstva ljudskog roda što ukazuje

na njegovo ovozemaljsko biće.* Prema tome, čovjekovo savršenstvo i njegovo ponovno rođenje radi boljeg, duhovnog života prikriveno je u njegovoj smrti; smrti izabranoj, koja pretpostavlja iščeznuće svih ljudskih svojstava, između ostalih osjećaja boli, patnje, tuge zbog nedaća, kao i postojanja poteškoća na putu. Prolazak *putem* (tarīqat) i ulazak *u zbilju* (haqīqat), prolazak je kroz kapiju *nepostoj*anja (nīstī), negacije i potiranja svih osobina ljudskog roda i svih njegovih potreba, te ostvarenja potpunog duhovnog *siromaštva* (faqr). Kako kaže Bajazit Bistami, اذا تم الفقر فهو الله*. Sigurnost u užitku ostvaruje se tamo gdje zaljubljeni nestane u Voljenoj, tamo gdje sveza zaljubljenog, Voljene i Ljubavi zatre bilo kakav osjećaj potrebe. Shodno tome, sve dok zaljubljeni putnik ne stigne do ovog cilja, prisutni su i njegova ljudska svojstva i um, a sve dok ima njih, traje i put, i osjetni su patnja i tuga. U takvom stanju, sigurnost užitka je neostvarena.

Četvrti stih: به می سجاده رنگین کن

U prvom stihu čuli smo Hafizovu molbu Voljenom i vapaj za pomoć zbog teškoća puta. U drugom polustihu istog stiha iskazan je razlog takvoj molbi. Kazivanje razloga molbe i zahtjeva – a to su nedaće na putu ljubavi, koja se u početku činila lahkom – ustvari je prihvatanje i potvrđivanje istinitosti riječi Voljenog, Koji čovjeka, zbog prihvatanja tereta amaneta što ga nisu prihvatili ni zemlja niti nebesa, naziva mučiteljem samog sebe (zolūm) i neznalicom (ğahūl); Krčmar, tj. Voljeni, je upućen u sve, i zna za nedaće i muke sa kojima se suočava tražitelj duhovnog savršenstva i iskreni zaljubljenik. Od drugog stiha, nakon molbe, traženja pomoći, prihvatanja i potvrde istinitosti riječi Voljenog, u pjesniku se bude asocijacije na patnje i teškoće puta ljubavi, te razlozi i motivi prihvatanja i nastavljanja tog puta, što pjesnika dovodi do trenutka molbe i traženja pomoći od Voljenog. Čini se da Hafiz u drugom stihu daje odgovor na unaprijed određeno pitanje što se nameće kako njemu samom tako i drugima. To pitanje glasi: zašto čovjek, slab i nemoćan, treba da teži susretu sa Voljenim Čija je moć beskonačna? Taj prema sebi nepravedni, neuki čovjek, koji je iz neznanja samom sebi načinio nepravdu i prihvatio teret amaneta ljubavi, s kakvom nadom korača na putu duhovne ljubavi i u srcu priželjkuje Susret?

Odgovor na ovo pitanje dat je u drugom stihu: salik podnosi tolike muke i nedaće s nadom u trenutke odsijevanja Biti Voljenog i iskustva شهودی susreta. Kad ne bi gajio takvu nadu i unaprijed izgubio svaku vjeru u ostvarenje takvog ispunjujućeg iskustva, ne bi prihvatao svu onu patnju. Treći stih pruža sliku puta prema Božanskom Voljenom, njegovih teškoća i prolaznih trenutaka irfanskog iskustva, u prethodnom stihu dočaranog kao miris mošusa što ga vjetar Saba raspršava iz uvojaka Drage. Tema putovanja s jedne, i riječi صبا (sabā), بوی (būy), نافه (nāfe), خون در دل افتادن (xūn dar del oftādan) i مشک (mašk) s druge strane, u prizoru iz pjesnikove imaginacije oživljavaju sliku usamljene srne izgubljene u pustinji i lovca koji je, zbog mošusa u njenom stomaku, želi ubiti.

Prisjećanje na tarikatski put u beskonačnim pustinjama ljubavi, nesigurnosti puta i nestalnost uživanja u odmorištu Voljene, nespokoj i jezu na putu prepunom opasnosti i patnje pjesnika dovodi do trećeg stiha. Spominjanjem sredstava i potrepština za ovozemaljski put, poput konačišta, lanca i njegove zvonjave, te sposobnošću navedenih riječi da poprime simbolička značenja u poređenju sa duhovnim putem, Hafiz uspijeva da u svijesti čitaoca projicira teškoće duhovnog puta i stanje putnika koji njime kroči. Centralna tema trećeg stiha je nestalnost prijatnog *razdoblja* (waqt) trenutaka svjetlosnog odsijevanja Biti Drage i privremenog susreta, koji, premda povećavaju salikov zanos, pokreću ga i podstiču na nastavak puta i podnošenje bola i teškoće, ipak raspaljuju unutarnju vatru i pojačavaju salikov nemir. Da li je moguće da se, nakon tog podnošenja boli i patnje, duša zauvijek skrasi u odmorištu Drage i stekne sigurnost zadovoljstva. Ovdje se u pjesnikovom mentalnom *iskustvu* (hādese-ye zehnī) ogleda *pir* i njegova uloga. Kao što ovozemaljsko putovanje nije ostvarivo bez vodiča – poznavaoca puta, i uvijek postoji mogućnost da se zagubi pravi put, i tokom duhovnog putovanja, neizmjerno težeg od ovozemaljskog, vodič je neophodan.

سجاده به می رنگین کردن (saggāde be mei rangīn kordan), u osnovnom značenju svih dijelova ovog složenog izraza, znači "obojiti sedžadu crvenilom vina". Iz ovoga može se izvesti i کنایی značenje "piti vino", odnosno "počiniti nešto što je protivno Šerijatu" (npr. piti vino) u općem

smislu. Ovaj izraz predstavlja naglasak na potrebu slijeđenja i potpune predanosti pirovim naredbama. Generalni motiv stih naglašava bespogovornu pokornost piru, a ne kvalitet i مصدافهای njegovih naredbi. Pir zna kakve sve prepreke stoje na putu salikovog stizanja do cilja i zna kakve sve okolnosti mogu dovesti do رعونت nefsa i spriječiti odricanje od egoizma. On također zna da, sve dok sklonosti koje iz navedenog nastaju ne budu uklonjene, neće se otvoriti okovi sa pera i krila zarobljene ptice istinskog *jastva* (man), tj. nebeskog porijekla čovjeka. Zbog toga pir drži dopuštenom svaku vrstu odgoja i poduke koji čine pretpostavku za slamanje oholosti nefsa i njegovo uklapanje tokom تهذیب i *pročišćenja* (tazkiye) salikove nutrine.

Tesavuf nije u opreci sa naukom, niti pobožnošću i staranjem nad šerijatskim propisima. Tesavuf je protivan oholosti koja se može pojaviti usljed bavljenja naukom i pobožnjačkog života. Sa stanovišta tesavufa i irfana, obožavanje Boga ostvarivo je uzmaknućem od samoobožavanja. Sloboda je ostvariva u robovanju, i sve dok se ne oslobodiš od robovanja svemu što nije Bog, nećeš stići do položaja Robovanja i Slobode. Ako pir saliku naredi nešto što se kosi sa Šerijatom, time se ne želi povrijediti svetost Šerijata, već potrti رعونت nefsa i omogućiti oslobađanje iz okova robovanja druge vrste.

Ukoliko svaki pjesnik, na osnovu vlastite ličnosti, iskazuje veću osjetljivost spram jedne ili više pojava, glavni činilac i podstrekač Hafizove emocionalne osjetljivosti su *licemjerje* (riyā*)* i *prijetvornost* (tazāhor), a gađenje nad licemjerjem sačinjava središnji nukleus njegovih emocija. Baš zato, osnovni razlog za Hafizovo protivljenje sa šejhom, sufijom i zahidom njegovog doba, nije ništa do njihovo licemjerje. Licemjerje koje se svodi na neiskrenosti u činjenju i govorenju, shodno prohtjevima nefsa, zajednička je osobina svih onih s kojima je Hafiz u sukobu. U Hafizovom "Divanu" brojni su dokazi o tom sukobu sa licemjerjem. Sve to nije posljedica ničeg do pjesnikove emocionalne osjetljivosti na spomenutu ذمیمه moralnu osobinu.

Refleks društvenog morala u svijetu Hafizove poezije pokazuje da je licemjerje predstavljalo dominantnu osobinu u moralnom روحیه njegovog doba.

Peti stih: شب تاریک و بیم...

Priča o Hidru i Musau (a.s.), koja u ذهنيه sufija projicira sliku مراد-a i مريد-a toliko je poznata da je prilikom rasprave o *vodiču* (pīr) i putniku (sālek) tarikata asocijaciju na nju sasvim razumljiva stvar.

Potpuno je prirodno da se Hafizu, koji je iznimno dobro poznavao Kur'an, kada govori o piru, saliku, predaji i pokornosti piru, u svijesti jave asocijacije na pripovijest o Musau (a.s.) i Hidru i njene različite prizore. Prisustvo ove priče u Hafizovoj svijesti zamjetno je djelovalo na nastanak, izraz i projekciju petog i šestog stiha. Ustvari, projekcija salika kao putnika po ovozemaljskim stazama podsjeća na sufijske sentencije o putovanju na moru i kopnu, u poređenju sa nedaćama tarikatskog puta. Ona također podsjeća na pomorsko putovanje Musaa (a.s.), koji je pratio Hidra, a preko priče o Hidru i na temu odnosa مريد-a i مراد-a i posljedice napredovanja pred pirom. U prethodnom stihu ukazano je na vezu između kretanja putem i salikove sigurnosti u zadovoljštinu, sve dok se kreće putem, te na potrebu pokoravanja piru. U petom stihu, o kojem sada raspravljamo, ukazuje se na pomorsko putovanje, nebrojeno puta teže od kopnenih. Njegova projekcija može upečatljivije dočarati nedaće na putu teže od kopnenog. Njegova projekcija može upečatljivije dočarati nedaće na putu ljubavi, o kojima je bilo govora u prvom, dok ostali stihovi gazela, ustvari, predstavljaju njihov podrobniji opis i komentar.

U većini irfanskih تأويلها priče o Hidru i Musau (a.s.) vidimo sadržaje u skladu sa emocionalnom potkom ovog gazela. Stoga je ta priča, u različitim aspektima, mogla da sudjeluje u *pjesnikovom mentalnom iskustvu* (hadese-ye zehnī), tokom nastanka pjesme. Prirodno je da je svijest prepuna tradiocionalnog kulturnog naslijeđa, kakva je Hafizova svijest, mogla ostvariti širok طيف značenja i motiva u vezi sa ljubavnim teškoćama, tarikatom, te putovanjem Musaa (a.s.) i Hidra, čiji se jedan dio odigrao na moru.

Prvi polustih ovog stiha pruža sliku čovjeka koji se nalazi u veoma opasnom, zastrašujućem položaju; čovjeka zaokupljenog talasima i vrtlogom u tamnoj noći. U drugom polustihu iskazuje se misao da stanje takvog čovjeka može znati samo onaj ko ga je i sam doživio, tj. neko čiji se brod razlupao u moru i u tamnoj noći se borio sa talasom i vrtlogom.

Prema tome, kako bi onaj što stoji na sigurnoj obali mogao znati o stanju utopljenika koji se našao u čeljustima smrti?

سبکباران ساحلها (sabokbārāne sāhelhā), koji ne razumiju stanje utopljenika u moru, u zavisnosti od toga da li stoje na obali sa ove ili druge strane, daje dva potpuno različita značenja. Oni koji stoje na obali s onu stranu mora ili su preko mora prešli i prevladali sve morske opasnosti ili na ovu stranu obale nikad nisu bili ni došli, da bi tugovali u želji za povratkom na obalu s druge strane. Na osnovu rečenog, prvu grupu čine oni koji su stigli do *kraja puta* (rasīdegāni) i trajno su *vezani* (wāselān) za Voljenog, tj. savršeni pirovi što su okončali tarikatski put i izbavili se od njegovih nedaća. U drugu grupu spadaju *meleci* (fereštegān), koji nemaju materijalnu (xākī) dimenziju i, prema tome, oslobođeni su od podnošenja materijalne tegobe ljudskog postojanja i *velikog džihada* (ğehāde akbar), borbe sa nefsom. Jednodimenzionalnost bića meleka ne ostavlja mogućnost za nastanak i pojavu ljubavi, koja predstavlja zamajac evolucije u uzdizanju iz prizemne (post) u višu (bartar) sferu egzistencije, i u čovjeku je, s obzirom na dualitet čovjekovog bitka, prožeta opažanjem (šo'ūr) i svjesnošću (āgāhī).

Međutim, سبکباران ساحل (sabokbārāne sāhel) nisu duhovni vodiči (pīrān) koji su prešli tarikatski put i stigli do Izvora, Voljene, zato što pir nije neupućen u stanje salika i, pošto je i sam iskusio i podnosio teret putovanja, od svih je upućeniji u nedaće i teškoće puta duhovnog usavršavanja i borbe sa nefsom. Prema tome, *bezbrižni na obalama* (sabokbārāne sāhelhā) su ovom svijetu okrenuti, u ljubavi neupućeni koji stoje na obali sa ove strane mora. Predmet njihove ljubavi su ovozemaljska uživanja. Stoga su oni sljedbenici vlastite *posrnule duše* (nafse ammāre) a ne borci protiv nje. Ukoliko ih i obuzima tuga, u pitanju je tuga ili strah od džehenemske patnje ili želja za dosezanjem dženetskih blagodati. Njihovo pregnuće nije radi stizanja do Istinskog, Voljenog, što zahtijeva zatiranje nefsa i odricanje od zadovoljstava i zaboravljanje sebe.

Rekli smo da elementi poput tamne noći, talasa i zastrašujućeg vrtloga, koji obilježavaju sliku prvog polustiha ovog stiha, ustvari imaju opisnu ulogu. Uz pomoć ovih elemenata slika se uznemirujući stravičan prizor što prikazuje duhovno stanje pjesnika ophrvanog nedaćama ljubavi. Tarikat

je put velikog džihada sa nefsom. Opasnosti i teškoće te borbe, koje su podnošljive samo snagom ljubavi, dešavaju se u čovjekovom duhu. Veliki džihad proizilazi, ustvari, iz dualiteta čovjekovog bića; s jedne strane težnja duše ka čovjekovoj melekskoj dimenziji, radi stizanja do Uzvišenosti i Savršenstva, tj. vlastitog Praizvora i Istine, a s druge strane težnja nefsa ka životinjskoj dimenziji čovjeka, radi uživanja u ovozemaljskim nasladama. Dvije moćne sile u ovoj borbi imaju ogromne razmjere. Po Rumijevim riječima, dok su meleci i životinje, zbog jednodimenzionalnosti njihove biti, pošteđeni duhovne borbe i patnje, čovjek, s obzirom na postojanje dvije oprečne dimenzije u njegovom biću, stalno trpi muku i patnju:

آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب
وین بشر با دو مخالف در عذاب

Ona dva roda umorni od borbe
A čovjek s dvjema silama u patnji

Sva muka, patnja i nedaće, za onog ko teži Uzvišenosti i Voljenom, proizilazi iz životinjske dimenzije čovjekovog bića. Baš zato elementi koji projiciraju Hafizovo duhovno stanje na putu ljubavi i njegove teškoće, zbog emocionalne podloge pjesme, proistekle iz pjesnikove mentalne podloge, stoje u vezi sa nefsom i njegovim pretpostavkama. Prema tome, ukoliko je moguće da se tijelo tokom pomorskog putovanja suoči sa moćnom tminom, talasom i vrtlogom, kada je putovanje tijela na moru تعبير za putovanje duha na unutarnjem putu, elemente koji stvaraju nevolje i izuzimaju opasnost na pomorskom putu tijela mogu se tumačiti kao prepreke, opasnosti i nedaće tokom putovanja duha. More, koje čini osnovnu podlogu ove slike, moguće je tumačiti kao tarikatski put i ljubav, zato što je pomorski put znatno teži od kopnenog, a u prethodnim stihovima smo vidjeli da Hafiz govori o ljubavnim nevoljama, putovanju prema Voljenoj, tj. o tarikatu i putu ljubavi.

U gazelu koji razmatramo Hafiz govori i o pustinji (u trećem stihu) i o moru tarikata i ljubavi kako bi čitaocu prenio nedaće i teškoće puta koje je i sam iskusio. Kako ukazuje i u prethodnim stihovima, to putovanje i

osjećaj otuđenosti i samoće što iz njega proizlazi, unutarnje je putovanje koje se odvija u čovjekovom duhu. Njegovim tokom, duh iza sebe ostavlja jednu po jednu osobinu ljudskog roda i prevaljuje put od jednog **مقام** do drugog, drugim riječima prolazi *kroz odmorišta Voljenog*, sve dok ne stigne do Njega.

Prema tome, ukoliko je **فنا شدن** i neprisustvo uz sebe uvjet spajanja **وصال, فنا شدن** i bivanje uz sebe dovodi do rastanka i odvojenosti. U tom smislu noć dočarava opipljivu sliku rastanka i razdvojenosti. U brojnim Hafizovim poređenjima s jedne je strane noć a s druge rastanak i razdvojenost. To pokazuje da za razdvojenost, praćenu bolom, patnjom i unezvijerenošću zaljubljenog, bolji **مثال** od tamne noći, po Hafizu, ne postoji.

Ovaj stih, u kojem je riječ o noći, strahu od talasa, tami i vrtlogu, potpuno je razumljiv nastavak prethodnih stihova, upotpunjuje ih i tumači. Nedaće na putu ljubavi znak su stanja kretanja, **فانی نشدن** i neodsustvovanja od sebe, tj. označavaju ovozemaljsku dimenziju Hafizovog bića. Traženje pića od krčmara, milosti i naklonosti, tj. svjetlosnog odsijevanja Ljepote, tj. Njenih svojstava, odnosno raspršavanje mirisa mošusa iz kose Voljene vjetrom Saba, čime se omogućava da se, kroz crninu Njenih uvojaka, ukaže lice Drage, i, konačno, opijenost onim vinom, tj. ukazivanje Lica, salika dovode do stanja **جمع**-a, tj. odsustva od sebe, odnosno **سکر**-a i privremenog **فنا**-a, te uklanjaju poteškoće.

Riječ **چنین** (čonīn) nakon riječi **گرداب** (gerdāb), ustvari, ukazuje na blizinu riječi **گرداب** (gerdāb) pjesnikovom "ja", tj. nefsu ili negativnoj dimenziji njegovog bića što je u njemu i sa njim. Ona je najstrašniji neprijatelj i izvor svih nedaća i poteškoća, a ujedno je i najveća prepreka na putu ka susretu s Voljenom. Nefs, koji se, zbog ovisnosti **وهم** i **خیال** o njemu, ponekad poistovjećuje sa **وهم**-om, i **خیال**-om i zadaća mu je da čovjeka udaljava od *Istine* i *Svijeta Istine* (ʿālame haqīqat), te da ga upućuje ka *svijetu mnoštva* (ʿālame kasrat) i okolnostima što iz njega potječu, u sebi utapa i uništava *um koji razaznaje Istinu* (ʿaqle haqīqat bīn), tj.**عقل معاد** (ʿaqle maʿād), a ne **عقل جزئ** (ʿaqle ğozʿī) i **معاش**, i priječi se pred izbavljenjem iz zamke **تعینات** (taʿayyonāt) i mnoštava (kasarāt). Sile pohote i srdžbe, koje predstavljaju izvorište svih moralnih **رذیلتها**, i crpe

snagu iz nefsa, poput samog vrtloga nefsa, su jedna od opasnosti koje putniku na moru tarikata prijete duhovnom smrću i zatočenjem u tami svijeta mnoštva. Izbavljenje iz takvog, opasnosti prepunog mora moguće je samo uz pomoć vodiča koji poznaje put, kakav je Hidr, ili božanskog moreplovca kakav je Nuh.

Kako je već rečeno, oslobođenje iz svijeta *mnoštva, tmina* (zolomāt) i opasnosti proizašlih iz nefsa moguće je njegovim فنا-om. Nakon toga slijedi مرگ اختیار (marg-e extiyārī), kada se čovjek ponovo rađa, a to ponovno rođenje znači uzmaknuće od nefsa i odricanje od ljudskih osobina, te تخلق (taxallog) Božijim ćudoređem. Sve to čini uvjet za ulazak u duhovni svijet (ʻalame malakūt) i stizanje do Voljenog: لَنْ يَلِجَ ملكوت السموات مَنْ لَمْ يُولَدْ مَرَّتَيْنِ*. Opijenost za kojom Hafiz na početku gazela vapi krčmaru privremeno omogućava فنا i obistinjuje spasenje iz talasa mora svijeta mnoštva i zastrašujućeg vrtloga nefsa i tijela, te omogućava عروج ka ملكوت-u i iskustvo شهودی susreta.

Šesti stih: همه کار ز حود کامی...

Slika koju u prethodnom, kao i ranijim, stihovima Hafiz pruža o svom stanju na putu ljubavi, priča je o kretanju putem i nestizanju na cilj. Kada, uz sve nedaće i poteškoće, preporučuje slijeđenje pira i potpunu pokornost njemu, ta preporuka vezana je za njegovo stanje, preporuka čiju tačnost njegovo stanje potvrđuje. Znači: ti što si kročio putem ljubavi, na tom putu pomoć traži od *savršenog vodiča* (pīre kāmel) i pokoravaj se njegovim zapovijedima. U protivnom, suočit ćeš se, poput mene, sa svim ovim nedaćama i nećeš prispjeti nigdje. Iz ovog mračnog, olujnog mora punog opasnosti, do obale spasa i svoga cilja možeš stići samo uz Hidrovu pomoć i kormilarenje Nuha.

U šestom stihu Hafiz priznaje da nije uvažio preporuku koju je sam, nakon gorkog iskustva, spoznao. Riječ خودکامی (xodkāmī) u osnovnom značenju "ponašanje prema vlastitoj volji" تلميحا upućuje na motiv nepokoravanja naredbama pira i napredovanja njegovoj volji. Rezultat toga je omraženost (badnāmī). Međutim, rezultat pokoravanja trebao bi da bude nestizanje do cilja, a nestizanje do cilja ne bi trebalo

da bude razlogom omraženosti. Hafiz u brojnim stihovima ukazuje na svoj neuspjeh na tarikatskom putu, tj. nedosezanje فنا فى الله (fanā fī Allāh) i trajne sjedinjenosti, čiji je rezultat بقا (baqā) nakon فنا (fanā) i obistinjenje ponovnog rođenja.

Kako se vidi, nestizanje do cilja i neslijeđenje pira ne dovode do omraženosti i osramoćenosti. Kako se može zaključiti iz drugih primjera u Hafizovom "Divanu", omraženost proistječe iz *boemstva* (rendi) i samopokude (malāmat nemāyī), koje su rezultat hinjenja neuobičajenih, Šerijatu protivnih postupaka. Najčešći i najizrazitiji postupak takve vrste je odlaženje u mejhanu i harabat i pijenje vina.

Odlaženje u harabat, bilo radi slamanja nefsa i bijega od omiljenosti među ljudima, što samo podstiče na oholost nefsa, bilo radi neizbježnog izlaganja ljubavnim nedaćama i فتنه ها, uzrokuje omraženost.

Ukoliko istinski murid na putu ljubavi misli samo na Voljenog i ne پروا ندارد ikome osim Njega, prirodno je da neće razmišljati o vlastitoj ovozemaljskoj koristi, te da će zanemariti oprez i ono što od njega očekuju ljudi.

Hafiz ne vjeruje pirovima svoga vremena, niti ih poštuje zato što se oni, zarobljeni u lancu nefsa, u isto vrijeme razmeću ljubavlju (mahabbat) prema Bogu. Zar to što su odabrali put sigurnosti, njihova sigurnost od osramoćenosti i omraženosti među ljudima, što je rezultat razmišljanja i procjene vlastite ovozemaljske koristi na riječima i djelu među ljudima, nije samo po sebi dokaz da je njihova tvrdnja lažna? Njihovoj prividnoj skromnosti cilj je samo to da izbore što povoljniji položaj među ljudima. *Tu je* Istina (Haqq) samo povod i sredstvo za prevaru ljudi (xalq).

Hafizov pir je *pir magova* (pīre moġān), vezan za piće, boemstvo i omraženost. Ta omraženost vidljiva je iz njegovog imena. Hafizova neraskidiva veza, u svijetu njegove poezije, sa pirom magova, tj. pićem, mejhanom i harabatom, sama govori o njegovoj omraženosti, a ta omraženost svjedoči o njegovom tesavufu ljubavnog karaktera, koji je na omraženosti utemeljen. Ustvari, kada je sam Hafiz na zapovijed pira magova – koji je produkt Hafizovog تصور-a i u stvarnom svijetu ne postoji – sedžadu zaprljao vinom, drugim riječima svojevoljno počinio prekršaj, i o tom njegovom činu počeše da razglabaju po sijelima, osramoćen je i omražen.

Međutim, kako je ta vanjska osramoćenost i omraženost među ljudima vrednija od omiljenosti proizašle iz licemjerja kvazi-vjernika i sufija, te govori o iskrenosti u odnosu sa Istinom, u prethodnom stihu čitaocu se preporučuje: Ako pir magova to kaže, sedžadu zaprljaj vinom, uradi kako ti on veli. Ta preporuka govori i slijedeće: Ne slijedi zapovijedi ostalih pirova, redom licemjera, jer oni ne znaju ništa o prolasku tarikatskim putem i njegovim tegobama. Izdaju se za pira sama radi ovozemaljske koristi, kako bi bili omiljeni i poštovani među ljudima. Sljedeći stih potkrepljuje i potvrđuje ovo značenje: ako među ljudima budem osramoćen i omražen, to će biti zbog toga što sam, suprotno želji licemjernih pirova svoga vremena, slijedio vlastitu želju, pokorio se naredbi pira magova i sedžadu zaprljao vinom. Ako će ta vanjska zaprljanost i omraženost dovesti do unutarnje čistote, ne treba ih se plašiti. U ovome je sadržana i činjenica, da, sa Hafizovog stanovišta, među pirovima i asketama njegovog doba nema nijednog istinskog pira i zahida koji je okrenut isključivo Istini i, kako kaže Sam'ānī, spreman je da se, radi Boga, omrazi pred ljudima. Dokaz tome je njihova omiljenost i udobnost u kojoj žive. Ne može se voljeti a ne postati osramoćen, omražen i ne prekorijevati samog sebe. Taj motiv je, u mnogim Hafizovim gazelima izražen jasno, dok je u nekim prikriven, djeluje kao vezivno tkivo među naizgled nepovezanim stihovima, kao što se i ovdje čini da vezuje ovaj stih sa prethodnim i slijedećim stihom.

Sedmi stih: حضوری گر همی خواهی

حضور (hozūr) je arapski مجرد masdar. Prema tome, na njega dodato dugo "i" nije masdarsko, već dugo "i" za *jediničnost* (ya'e wahdat). Prije okončanja tarikatskog puta i stizanja do Istine neprestano prisustvo nije moguće, i tek se ponekad ostvaruje sreća privremenog prisustva. Upravo zato Hafiz u prvom stihu ovog gazela od krčmara traži čašu i od vjetra Saba očekuje da mu donese miris kose drage.

حضور (hozūr) i غیبت (geibat) dva su irfanska termina koji jedan drugome predstavljaju pretpostavku i rezultat. Pretpostavka za prisustvo uz Boga je odsustvo od ljudi, dok je pretpostavka za prisustvo uz ljude odsustvo od Boga. Odsustvo od samog sebe i drugih, što je ارتقا u حالت

فنا, pretpostavka je za ostvarenje prisustva. Hafizov zahtjev Istini da mu pruži jednu čašu ukazanja Svoje Ljepote, kako bi se opio, s jedne je strane znak da je *Hafiz sa sobom* (bā xod), te da je još na putu; s druge strane, ovaj zahtjev govori da on teži ostvarenju trajne prisutnosti. Sve ono što nakon toga kazuje o tegobama puta ljubavi svjedoči da je Hafiz odsutan od Istine, a prisutan uz sebe samog i druge ljude. Baš zato posljednji stih predstavlja odgovor Voljenog na Hafizovo pitanje iz prvog stiha: Ako težiš prisutnosti i svjetlosnom odsijevanju Bića, ne treba da budeš odsutan od Njega. Kada se susretneš sa Voljenim, odrekni se ovog svijeta. Odricanje od ovog svijeta znači odsustvo od drugih ljudi, samog sebe i svega što je za ovaj svijet vezano.

Po Attarovim riječima **فنا** je uvjet prisutnosti

در حضور او کسی ننشست تا فانی نشد گر سر مویی ز ما باقی بود تاوان کنیم.

U prisustvu Njegovom niko ne sjede a da ga ne nestade
Ako od nas ostane i jedna vlat, trpjet ćemo zbog toga.

Uživanje u odmorištu voljene znači upravo onaj trenutak prisutnosti, što čini stvarni arifov život. Neprisustvo je za arifa, putnika ka Istini, vječita patnja.

Još jedanput Attar:

عمر تو آن است و آن خواهد بدن هر نفس کان در حضور او زنی
پس عذاب جاودان خواهد بدن ور نخواهد بود همراهت حضور

Svaki tvoj dah u Njegovom prisustvu
Život je tvoj i uvijek biť će
Ako te prisustvo ne bude pratilo
Vječita patnja za tebe biť će

Attar u svojoj *Knjizi o patnji* (Mosībatnāme) prenosi priču o mladiću koji ide kod jednog čuvenog pira što je izabrao osamu i prekinuo veze sa ljudima, te ga pita: “Zar te samoća ne čini tužnim?” Pir u odgovoru kaže:

چون توان شد تنگدل، از پیش دور با خدای خویش دایم در حضور!
هر که او با همدم خود همبر است
یک دم از ملک دو کونش حوشتر است.

Stalno prisutan uz Boga svog
Tužan zar se može biti, skloni se!
Onaj ko je pokraj svoga bližnjega
Slađi mu je jedan tren od svijeta dva.

Ukoliko je stizanje do trenutka slađeg od dva svijeta i užitka u odmorištu Voljene uvjetovano odsustvom od sebe i drugih ljudi, što je ostvarivo putem samoprijekora, nema drugog izlaza do ljubavi koja priprema pogodno tlo za taj samoprijekor i bijeg od ljudi i samog sebe.

Samoprijekor, osramoćenost i omraženost, koje se okončavaju odsustvom od ljudi i samog sebe, sa Hafizovog stanovišta ostvarivi su pokoravanjem naredbi pira magova da se sedžada zaprlja vinom. Preduzeti nešto tako moguće je tek kada ljubav u saliku izazove odlučnost za takav korak. ♦

S perzijskog preveo:
Namir Karahalilović