

Univerzitet u Sarajevu
Filozofski fakultet
Odsjek za orijentalnu filologiju
Katedra za turski jezik i književnost

**GNOSTIČKO-SEMANTIČKO ZNAČENJE SUFIJSKIH LEKSEMA
U *DIVANU* SULTANA MEHMEDA FĀTIHA – ‘AVNĪJA**

Završni magistarski rad

Kandidat: Emrah Seljaci

Broj indexa: 3202/2019

Mentor: Prof. dr. Kerima Filan

Sarajevo, 2021. godina

SADRŽAJ

UVOD	4
1. FĀTIH SULTAN MEHMED HAN II - ‘AVNĪ	6
1.1. Životopis Sultana Fātiha	6
1.2. Sultan Fātih kao pjesnik.....	7
2. GNOSTIČKO-SEMANTIČKO ZNAČENJE SUFIJSKIH LEKSEMA U <i>DIVANU</i> SULTANA MEHMEDA FĀTIHA - ‘AVNĪJA.....	10
2.1.Semantičke sfere	10
2.1.1. Sfera <i>čovjek</i>	11
2.1.2. Sfera <i>ljubav</i>	19
2.1.3. Sfera <i>priroda</i>	22
2.1.4. Sfera <i>svijet</i>	26
2.1.5. Sfera <i>mističko-religijskog svijeta</i>	33
ZAKLJUČAK	40
BIBLIOGRAFIJA	41

SKRAĆENICE

ar. arapski

im. imenica

G: gazel

B: bejt / distih

UVOD

Prilikom čitanja poezije koju svrstavamo u period *klasične osmanske književnosti*, koja je poznatija i kao *divanska* ili *dvorska književnost*, uočava se *polisemija*, odnosno višeznačnost određenih leksema, kao njena najupečatljivija karakteristika. Riječ je o leksemama koje su često u uskoj vezi sa hijeropovješću islama, drevnih religija, islamske ezoterije i gnoze, mitologije i sl. Zbog takve slojevitosti i višeznačnosti, nerijetko se dešavaju određene devijacije prilikom percepcije same poezije, posebno kod recepijenata koji se opredjeljuju isključivo za jednu od najmanje dvije ponuđene dimenzije divanske književnosti, a to su ona lirski, profanog karaktera i sufijska, odnosno gnostička dimenzija.

Budući da je polazna tačka prilikom shvatanja čak i najkomplikovanijih tekstova na orijentalnim jezicima upravo jezička logika i semantika, ona će biti jedna od metoda pri našoj analizi i istraživanju, koje ćemo predstaviti u ovom radu. Svo znanje o jeziku, počev od fonetike i fonologije, preko morfologije i sintakse, treba da nas osposobi za semantički pristup određenom tekstu. Semantika je ta koja otvara jednu široku platformu razumjevanja, u koju spada i razumjevanje gnostičkih značenja riječi, odnosno divanskih (sufijskih) leksema. Samo njihovim ispravnim razumjevanjem možemo pronuknuti u jedan slojeviti tekst kao što je to slučaj sa *Divanom* Sultana Fātiha.

U *Divanu* Sultana Fātiha uočavamo žanrovsku polivalentnost gazela, što ukazuje na to da je pisao pod jakim utjecajem književnog stvaralaštva *Hāfiza Širāzīja*, koji je svojim književno-umjetničkim djelovanjem spojio u jedan tok dvije, do tada, razdvojene podvrste gazela: *gazel-e 'āšekāne* (lirski, ljubavni gazel) i *gazel-e sūfijāne / 'ārifāne* (sufijski, gnostički gazel).

Kako je ista žanrovska polivalentnost prisutna i u *Divanu* Sultana Fātiha, mi ćemo se posvetiti onim leksemama koje se mogu tumačiti dvojako, dakle mogu se tumačiti doslovno, onako kako su napisane, ili pak na sufijski, gnostički način. Razlog naše usmjerenosti ka sufijskim leksemama je upravo ta što su one osnovni preduvjet da bi se jedna poezija nazvala sufijskom. Dakle prvi uvjet je prisustvo riječi, simbola, metafora, alegorija koje stvaraju karakterističnu duhovnu atmosferu i često, pored primarnog značenja, ukazuju na mnogo dublje, gnostičko značenje, te se referiraju na Kur'anski ili hijeropovjesni tekst.

Naše istraživanje će biti usmjereno ka gnostičko-semantičkom značenju najupečatljivijih sufijskih leksema u *Divanu* Sultana Fātiha. Te lekseme ćemo razvrstati u određene semantičke grupe, te ponuditi njihovo gnostičko značenje, nudeći originalne primjere bejtova (distiha) na osmanskome jeziku, kao i njihov prijevod na bosanski jezik.

Cilj nam je pokazati kako to jedna leksema, ukoliko smo upoznati sa njenim sufijsko-gnostičkim značenjima, može utjecati na cjelokupno razumjevanje i percepciju bejta, pa i čitavog gazela na jednom semantičkom nivou.

Kao primarni izvor primjera koje ćemo ponuditi, koristit ćemo *Divan* Sultana Fātiha – ‘Avnīja, i to izdanje *Divana* koje sadrži faksimil rukopisa, transkripciju stihova, te tumačenje i komentar kojeg je napisao *prof. dr. Muhammed Nuri Doğan*.¹ Kada je riječ o prijevodu bejtova koje ćemo citirati, koristit ćemo se neobjavljenim prijevodom i prepjevom ‘Avnījevog *Divana* kojeg je sačinila naša malenkost.

¹ Muhammed Nuri Doğan, *Fâtih Dîvânı ve Şerhi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları:22, İstanbul, 2014.

1. FĀTIH SULTAN MEHMED HAN II - 'AVNĪ

Sultan Fātih je jedan od osmanskih vladara za kojeg izvori svjedoče da je bio dobar poznavalac književnosti, te da je pokazivao veliko zanimanje za nauku i umjetnost. Pored toga što se pokazao kao izvrstan mecena - pokrovitelj umjetnosti, slikarstva, književnosti, muzike, i sam se okušao u pisanju poezije te sačinio svoj *Divan*. Pod pseudonimom 'Avnī zauzima bitno mjesto među pjesnicima u klasičnoj osmanskoj književnosti XV stoljeća.

1.1. Životopis Sultana Fātiha

Mehmed Fātih je rođen u gradu Edirne, 27. Redžeba 835. (30. marta 1432.) godine, kao četvrti sin sultana Murata II,² koji je, uzgred rečeno, bio prvi pjesnik među osmanskim sultanima.³ Mehmed Fātih vladao je trideset i dvije godine najjačim carstvom toga vremena, gdje se pokazao kao izvrstan državnik, diplomata i sultan.

Stekao je vrhunsko obrazovanje kod najvećih znalaca vjerskih i laičkih naučnih disciplina u tom dobu. Prvi učitelji, još u djetinjstvu, su mu bili *Molla Gurānī* i *Molla Jegān*, a za vrijeme njegove uprave u Manisi uz njega je bio *Molla Husrev*.

Period svoje vladavine je proveo uz brojne učenjake, od koji su najznačajniji *Mevlānā Hatībzāde*, *Mevlānā Hajreddīn*, *Mevlānā Sirādžeddīn Mehmed*, *Abdulkādir Hamīdī*, *Šejh Akšemseddīn* i *Šejh Akbıyık*.⁴ Bizantijski izvori navode da je Mehmed Fātih znao arapski, perzijski, starohebrejski, asirski, grčki, latinski i slavenske jezike,⁵ te je sam inicirao da se prevode brojna djela.

Titulu *Fātih* (Osvajač) dobija nakon što je osvojio Konstantinopolj 1453. godine, koji je vijekovima bio izazov za brojne državnike i osvajače. Posebno su muslimanske vođe u više navrata pokušavale da ga osvoje, vodeći se riječima Poslanika islama, Muhammeda a.s. koji je rekao: „ *Divan li je vojskovođa koji će osvojiti Konstantinopolj (Istanbul) i divna li je*

² Halil İnalçık, „Mehmed II“, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, sv. 28, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2003, str. 395.

³ O sultanu Muratu II, kao pjesniku, te o ostalim sultanima-pjesnicima pogledati: Günay Kut, „Payitaht İstanbul'un Sultan Şairleri (Seyf Ve'l Kalem Sahipleri)“, *İlmî Araştırmalar : Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri* 9/2000, İlim Yayma Cemiyeti, İstanbul, 2000, str. 161; Alena Čatović, „Poezija osmanskih sultana“, *Književna smotra – Časopis za svjetsku književnost* 46/2014, Hrvatsko filološko društvo, Zagreb, 2014, str. 111-112.

⁴ Cahid Baltacı, „Fatih Sultan Mehmed Devri İlim Hayatı ve Sahn-ı Seman Medreseleri“, *İstanbul Armağanı; Fatih ve Fetih*, Hazırlayan: Mustafa Armağan, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul, 1995, str. 237.

⁵ Fehim Nametak, *Historija turske književnosti*, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja, vol. XL, Sarajevo, 2013, str. 222-223.

njegova vojska!“⁶ U konačnici, to polazi za rukom mladom Sultanu Fātihu (tada je imao 21 godinu), i preko njega se ispunjava predskazanje Poslanika islama.

Nakon osvojenja Istanbula, prvobitno se nazivao *Ebu'l-Feth* – Otac Osvojenja i *Kayser-i Rūm* – Kajzer Ruma,⁷ da bi na poslijetku ipak ostao ustaljen naziv *Fātih*. Zanimljiv je podatak da su ga na Zapadu nazivali *Grand Turco* – Veličanstveni Turčin.

Sultan Fātih je, od samog osvojenja Istanbula, imao za cilj da od tog grada načini kulturni centar carevine. Oko sebe okuplja brojne znanstvenike i značajne učenjake, formira biblioteku koja je sadržavala djela na orijentalnim ali i na evropskim jezicima. U to vrijeme u njoj su se nalazila djela iz arapske i perzijske književnosti, kao i djela na grčkom jeziku među kojima i Homerova *Ilijada*.⁸

Interesantan je podatak da je Fātih, odmah nakon osvojenja Istanbula, pretvorio osam crkvi u svojevrsne medrese, te naredio da se u njima održavaju predavanja iz vjerskih ali i iz egzaktnih nauka. Posebno su bila značajna predavanja koja su se održavala u džamiji *Aja Sofiji*, te *Zejrek džamiji*, u kojoj je poznati muderris *Mevlana Alauddin Tusi* podučavao četrdeset učenika.⁹

Vremenom, Fātih osniva svoju poznatu medresu *Sahn-i Seman*, koja je bila u sklopu jednog kompleksa koji se nazivao *Fātih Külliyesi*. Taj kompleks čine medrese *Sahn-i Seman* i *Tetimme*, potom *Dārü'ttalim* – osnovna škola, biblioteka, imaret, javna kuhinja, dva hamama, bolnica i drugi pomoćni objekti.¹⁰

Sultan Fātih je bio otvorenog uma, izuzetno kozmopolitskog duha i širokogrudnog znanja. Pod njegovom upravom, osmansko carstvo se širi i započinje zlatni period vladavine Osmanlija.

1.2. Sultan Fātih kao pjesnik

⁶ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, tom IV, str. 335; Buharija, *et-Tārihu'l-Kebīr*, tom I, str. 81; *et-Tārihu's-Sagīr*, tom I, str. 306; Taberāni, *el-Mu'džemu'l-Kebīr*, tom II, str. 38.

⁷ Termin „Rum“ označavao je Rimsku i Bizantijsku imperiju, a kasnije i Anadoliju. Detaljnije o samom terminu „Rum“ pogledati u: Selim Kuru, „The literature of Rum: The making of a literary tradition (1450–1600)“, u: *The Cambridge History of Turkey*, Edited by Suraiya N. Faroqhi, Kate Fleet, Cambridge University Press, Cambridge, 2016, str. 548-592.

⁸ Vidi: F. Nametak, *Historija turske književnosti*, str. 223.

⁹ Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, Ankara, 1993, str. 402.

¹⁰ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, str. 61.

Sultan Fātih je prvi pjesnik-vladar koji je iza sebe ostavio *Divan* - zbirku poezije uređenu prema određenim uzusima.¹¹ Pri pisanju poezije koristio se pjesničkim pseudonimom (mahlasom) 'Avnī - Onaj koji pomaže¹².

Neizostavna ličnost u njegovom životu bio je i *šejh Akšemsuddin*,¹³ koji mu je bio veoma blizak i koji ga je upoznao sa suštinom njegove ličnosti.¹⁴ On je bio i osoba preko koje se Fātih upoznaje sa *tesavvufom* - duhovnom dimenzijom islama, islamskom ezoterijom i *'irfānom* - islamskom gnozom. Upravo će ta sufijska nota biti prožeta kroz njegovu poeziju.

Gotovo cjelokupan sadržaj *Divana* se sastoji od gnostičko-lirskih gazela. Oni nerijetko podsjećaju na gazele slavnog *Hāfiza Širāzija*, pa se može zaključiti da je Sultan Fātih pisao po uzoru na njegovo književno stvaralaštvo. Dokaz za to nam je i *nazira*¹⁵ koju je napisao na perzijskom jeziku, i to na Hafizov čuveni bejt o *Turkinji iz Širaza*,¹⁶ kao i određeni broj stihova na turskom jeziku koji uveliko podsjećaju na Hāfizove.¹⁷

Kao što je to slučaj kod Hāfiza, i kod 'Avnija se u nekim stihovima vrlo teško može razlučiti profano od sufijskog pjevanja. Sehī Beg u svojoj tezkiri navodi da su mu *riječi hrabre (merdāne), a gazeli ljubavni ('āšikāne)*.¹⁸ Međutim, vrlo je očita upotreba sufijskih termina, leksema, ustaljenih gnostičkih simbola i metafora.

Pored Hafiza, 'Avnī u svom *Divanu* iznosi imena perzijskih pjesnika, na čija se djela ugleda ili ih je, u najmanju ruku, čitao. To su: *Sa'di Širazi* i njegov *Ādulistan*¹⁹, *Nizami*

¹¹ K. Günay, *Payitaht İstanbul'un Sultan Şairleri*, str. 162.

¹² Sam pseudonim oslikava ličnost sultana Fatiha, koji se i proslavio kao darežljivi mecena.

¹³ *Akšemsuddin*, poznat i kao *Akšejh*, rođen je u Damasku 792/1390., a umro je u Gojnuku 863/1459. godine. Bio je poznati muslimanski učenjak, sufijski učitelj i liječnik.

¹⁴ İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet -Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, Ankara, 1984, str. 30.

¹⁵ Paralela ili „pandam-pjesma“. (Više o nazirama pogledati u: İsmail Durmuş, "Nazîre", *TDK İslam Ansiklopedisi*, sv. 32, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2006, str. 458; Alena Čatović, Namir Karahalilović, "Nazira: poetska poveznica bošnjačkih divanskih pjesnika s književnošću orijentalno-islamskog kulturnog kruga", *Prilozi za orijentalnu filologiju* 62/2012, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 2013, str. 163-175.)

¹⁶ *Dīvān-ı 'Avnī*, (zasebni) bejt br. 78:

Eger ān gebr-i efrencī be-dest āred dil-i mā-rā
Be-hāl-i Hindūyeş bahşem Sitanbül u Kalātā-rā
Bejt Hafiza Širazija glasi:

Eger ān Türk-i Şirāzī be-dest āred dil-i mā-rā
Be-hāl-i Hindūyeş bahşem Semerkand u Buhārā

Ako ta kršćanka u ruke uzme srce moje
Stambol i Galatu dajem za ben njen crne boje

Osvoji li ta Turkinja iz Širaza srce moje
Semerkand i Buharu dajem za ben crne boje

¹⁷ Abdülkadir Karahan, *Fatih - Şair Avnī*, Bühraneddin Erenler Matbaası, İstanbul, 1954, str. 24.

¹⁸ Sehī Beg, *Heşt Bihişt*, Hazırlayanlar: Halük İpekten, Günay Kut, Mustafa İsen, Hüseyin Ayan, Turgut Karabey, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2017, str. 16.

¹⁹

Hatt ü hāl ile bulur 'Avnī ruh-i yār şeref
Bāblarla nitelim buldı Gülistān revnak

S'dlačicama i sa benom lice joj krasno
K'o što se **Ādulistan** s'poglavljima ukrasi

Dīvān-ı 'Avnī, G:36, B:7

Gendževi i *Selman Savedži*.²⁰ Kada je riječ o osmanskim pjesnicima koji su utjecali na 'Avnījev pjesnički izričaj, to su bili: *Šejhī*, *Melīhī* i *Ahmed Paša* na čiju pjesmu sa redifom "Vay Gönül", 'Avnī piše naziru.²¹

Dā se primjetiti da u većem obimu preovladavaju sufijsko-gnostička značenja isprepletana simbolima i metaforama. 'Avnī se vrlo često referira na Kur'an i hijeropovjesne događaje, ali ne izostavlja ni spominjanje drugih vjera i njihovih sljedbenika, kao npr. vatropoklonika (medžusija, zoroastrovaca)²² i kršćana.²³

Njegova poezija je bogata stilskim figurama poređenja, personifikacija, metafora, simbola i dr. Međutim, vrlo često se koristi silskom figurom koja se u orijentalnim književnostima naziva *tevriye*, a označava alegoriju, tj. *riječ koja ima drugačije značenje, ali ipak upućuju na neko željeno, udaljeno značenje*.²⁴ Upravo zbog *tevrija*, ali i ogromne sadržajnosti, određene stihove možemo prevesti na dva ili tri načina.²⁵

Iako je 'Avnījev *Divan*, po broju pjesama, vrlo kratak, on je po svim svojim književno-umjetničkim karakteristikama uistinu značajan za klasičnu osmansku književnost i vrijedan proučavanja i ozbiljnog pristupa njegovom tekstu.

20

Bu kelām ile Nizāmī iṣidürse söziüñi
İlteler saña hased Sa'dī vü Selmān bu gice

Kad bi pjesnik **Nizami** govor i r'ječi ti čuo
Sa **Sadijem** i **Selmanom** nočas bi ti zavidio

Dīvān-ı 'Avnī, G:68, B:7

²¹ Očit primjer 'Avnījeve nazire na pjesmu Ahmeda Paše jeste njegov gazel br. 48

²² Npr.

Sākī pür eyle cām-ı şerāb-ı mugānei
Ma'mūr kul harāba varan kār-hānei

Vinotočo, čašu vina **medžusijskog** natoči
Popravi mi zdanje srca što na ruinu liči

Dīvān-ı 'Avnī, G:69, B:1

²³ Npr. *Dīvān-ı 'Avnī*, G:14

²⁴ Fehim Nametak, *Pojmovnik divanske i tesavvufske književnosti*, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XXVII, Sarajevo, 2007, str. 245.

²⁵ Kao npr. stihove: *Dīvān-ı 'Avnī*, G:6, B:2; G:16, B:3

2. GNOSTIČKO-SEMANTIČKO ZNAČENJE SUFIJSKIH LEKSEMA U *DIVANU* SULTANA MEHMEDA FĀTIHA - ‘AVNĪJA

2.1. Semantičke sfere

Lekseme koje koristi Sultan Fātih u svojoj poeziji, su ustaljene lekseme u divanskoj književnosti. One su u većoj mjeri preuzete iz klasične perzijske književnosti. Kako je slojevitost i višeznačnost njihova osnovna odlika, semantički pristup proučavanju divanske književnosti je neophodan radi lakšeg i autohtonijeg razumjevanja.

Ključna dimenzija pomenute književnosti jeste ona *sufijska*, koja oslikava ezoterijsku, duhovnu dimenziju islama, te ona *'irfānska*, tj. spoznajna, gnostička dimenzija. Nemoguće je isključiti ili pak zanemariti i lirsku, profanu dimenziju.

Gotovo da se sva orijentalna književnost može promatrati i razumjevati kao sakralna odnosno sufijska, što zaključuje *Annemarie Schimmel* u svojoj knjizi *Mistične dimenzije islama*:

„Beskrajne mogućnosti pri kreiranju veza između ovog i onog svijeta, između ideja sakralnog i profanog te njihovih imaginacija, vještom pjesniku, omogućava poezija. Podjednako darovit pjesnik u oba nivoa, izrazito profanu pjesmu može obojiti iznimno sakralnom notom. (...) Teško je pronaći makar i jedan stih kod najvećih perzijskih, turskih i urdu pjesnika koji, na bilo koji način, ne odražava islamsku kulturu.“²⁶

Kako bismo pristupili analizi sufijskih leksema u *Divanu* Sultana Fātiha, koristit ćemo se klasifikacijom leksema prema semantičkim sferama,²⁷ koje je u svom radu o leksičkosemantičkom sloju u strukturi sufijske poezije, predstavila Sabaheta Gačanin:

„Leksikon divanske poezije (koja svakako obuhvata i sufjsku poeziju o kojoj govorimo) može se organizirati u pet širokih semantičkih sfera radi jednostavnije analize leksema koje čine poetski leksikon pojedinih pjesnika.

²⁶ Annemarie Schimmel, *Mistical Dimensions of Islam*, Chapel Hill University of North Carolina Press, 1975, str. 288.

²⁷ Semantička sfera je neprecizan i izvanjski pojam, koristan za lakšu klasifikaciju leksika na temelju više referencijalnog nego jezičkog srodstva. Usp.: Gaetano Berruto, *Semantika*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 1994., str. 101.

To su sljedeće semantičke sfere:

- sfera *čovjek*
- sfera *ljubav*
- sfera *priroda*
- sfera *svijet*
- sfera *mističko-religijskog svijeta*²⁸

U nastavku rada, bazirat ćemo se na primjerima sufijskih leksema, svrstanih u već spomenute semantičke sfere, te ćemo se posvetiti njihovom sufijsko-gnostičkom značenju, uz navođenje primjera iz 'Avnījevog *Divana*.

2.1.1. Sfera *čovjek*

Sfera *čovjek* obuhvata sve ono što se odnosi na *fiziološko-anatomsku sliku čovjeka* (oko, grudi, glava, srce i drugo) u kojoj su riječi *lice* sa sinonimnim leksemama (rū, rox, roxsār, 'ārez i druge), *oko* (češm, dīde), te *srce* (del, qalb) često najfrekventnije riječi i stoga tematske riječi poetskih formi u kojoj se pojavljuju.²⁹

Poimanje čovjeka u *Divanu* Sultana Fātiha bazira se na njegovoj bipolarnoj dimenziji.³⁰ Dakle čovjeka je moguće posmatrati kao zemno, materijalno biće stvoreno od ilovače i kao nebesko, duhovno biće, dostojno da mu čisti meleki ničice padnu. Obje ove dimenzije su satkane u čovjeku i ukoliko je sama riječ *čovjek* korištena u poeziji, trebali bi je posmatrati kao ukaz na bipolarnost čovjeka, ne isključujući pri tom ni jednu od spomenute dvije komponente.

Uviđamo da 'Avnī koristi i arapsku i tursku riječ koja označava čovjeka:

- a) » *Insān* « *ar. im. ljudsko biće, čovjek*³¹

²⁸ Sabaheta Gačanin, „Leksikosemantički sloj u strukturi sufijske poezije“, *Znakovi vremena – Časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu*, vol. 13, no. 47, Naučnoistraživački institut „Ibn Sina“, Sarajevo, proljeće 2010, str. 222-223.

²⁹ Ibid, str. 222.

³⁰ Uporište za bipolarnu dimenziju čovjeka moguće je pronaći i u Kur'anu: „... i kad je melekima Gospodar tvoj rekao: „Stvoriću čovjeka od ilovače, pa kad mu savršen oblik dam i život u nj' udahnem, vi mu se poklonite!“ (Kur'an, XXXVIII: 71-72, preveo Besim Korkut, Hadimu-l-Haramejni-š-Šerifejni-l-Melik Fahd, Medina Munevvera, 1992, str. 457.)

³¹ Osmansko-turske riječi koje ćemo navoditi uz njihov ekvivalent na bosanskom jeziku su one riječi koje su zastupljene u 'Avnījevom *Divanu*, a pri tom istiznačne sa navedenim oblikom riječi na bosanskom jeziku.

Posredstvom ove lekseme, arapskog porijekla, korištene u jednom bejtu, razvidna nam je njena polisemija koja utječe na cjelokupno značenje bejta i nudi nam dva značenja:

Gözleriıme cevr kasd itse rakıbi gösteriür Kad mi draga hoće nauditi rivala mi pokaže,
Zulm mu 'tādi degüldiür pes geliür insāna güç Na tlačenje **čo'jk** nije navik'o, to mu je teško
(G:6, B:4)

Prvo značenje bejta, u duhu lirske poezije, mogli bismo predstaviti kao teškoću za čovjeka, zaljubljenika, kojem voljena želi nauditi time što mu zadaje muke, što ga tlači, pokazivajući mu njegovog suparnika, rivala. U skladu s tim, riječju *čovjek* se ukazuje na njegovu zemnu, ljudsku dimenziju, koja nije navikla na tlačenje i to joj biva teško.

Ako bismo ovaj distih posmatali kao primjer sufijske poezije, leksema *čovjek* ukazivala bi na apstraktnu imenicu, koja podrazumjeva duhovnu dimenziju čovjeka. Ona ukazuje na čovjeka - sufiju, zaljubljenika u Boga, kojem njegova zemna dimenzija prikazuje tlačenje, međutim to tlačenje biva kušnja Voljenog koja se čini teškom, ali je neizbježna na putu ljubavi. Njemu to teško pada jer nije na to navikao, njegova duhovna dimenzija, duša, je navikla na praiskonsku blizinu ljubavi i nježnosti Božije, a tek kada se udahnuła u tijelo ljudsko i kada je stigla na prolazni svijet, ona osjeća teškoće. Upravo je to njegov rival, strast i svijet koji mu je ukazao kao vid tlačenja i kušnje.

b) » **Kişi** « *im. osoba, čovek, lice; jedinka, individua*³²

Istu situaciju imamo i sa turskom riječju *kişi*. Dakle, uviđamo gotovo identičan primjer kako to jedna leksema može utjecati na značenje cjelokupnog distiha:

Ol perī 'ışkın dimezven gönliıme dıvānediür Ludom srcu pričat' neću o ašku prem' toj vili
Düşmeninden rāzı lā-büđ kişiniün pinhān Jer **čovjek** od neprijatelja tajnu sakrit' treba
gerek
(G:41, B:4)

Doslovno, lirsko značenje bejta je očigledno, međutim, kako se u bejtu spominje *čovjek*-zaljubljenik, *vila*-voljena i *aşk*-ljubav, tako nam se ukazuje upravo ta sufijska nota prožeta kroz tekst. Za sufije je ljubav pokretač svega. Pošto je *aşk* najvrijedniji za čovjeka, on se treba sakriti kako bi se sačuvalo, jer je bitan čimbenik na putu spoznaje. Srce je ludo od

³² Slavoljub Đinđić, Mirjana Teodosijević, Darko Tanasković, *Türkçe-Sırpça Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayını, Ankara, 1997, str. 842.

ljubavi, i na stepenu je zaljubljenosti a ne spoznaje, zato ljubav treba biti skrivena do trenutka kada srce prestane biti organ i postane mjesto spoznaje, centar gnoze.

Pored same lekseme *čovjek*, imamo čitav niz leksema koje ukazuju na *fiziološko-anatomsku sliku čovjeka*. Takve lekseme su nafrekventnije u divanskoj poeziji, jer bivaju idealne „šifre“ kojima se stvarno, gnostičko značenje pokušava, na neki način, prikriti ili pak osigurati ga za one koji su intelektualno i duhovno dostojni tog značenja. U nastavku ćemo navesti primjere i njihova sufijsko-gnostička tumačenja:

a) » **Lice** « *yüz, ruh, rūy, ruhsār*

Pod leksemom *lice*, podrazumjeva se *svojstvo Boga da nadahnjuje duhovne putnike*.³³ *Lice drage*, za gnostike, upravo simbolizira *Lice Boga*, koji je *Jedini i Istinski Voljeni - Ma'sūq*, samim tim svi ukrasi i organi na licu imaju svoje zasebno gnostičko značenje, što ćemo objasniti u nastavku rada.

O upotrebi lekseme *lice* koja se može razumjeti kao *Lice Božije i izvor Božanskog nadahnuća* svjedoči nam sljedeći bejt:

<i>Bir şāha kul oldum ki cihān aña gedādur</i>	Takvog cara rob ja postah što sav sv'jet prosi
<i>Bir māha dutuldum ki yūzi şems-i duhādur</i>	od njeg
	U taj mjesec se zagledah, s' licem sunca
	jutarnjeg

(G:18:B:1)

Iz prvog polustiha jasno je uočljivo da se radi o Bogu, koji je takav Car, da sav svijet od njega prosi i pomoć traži, odnosno od Njega zavisi. On je izvor svjetlosti u tamnoj noći, kao što je to pun mjesec, a Njegovo lice svijetli kao sunce jutarnje.

U prilog tome ide i činjenica da je *Konevī Mehmed Vehbī Efendi*, u svom komentaru *Hāfizovog Divana*, naveo da leksema *lice* ukazuje na ozrcaljenje i ukazanje Božije svjetlosti.³⁴ Takvo lice pruža nadahnuće duhovnim putnicima, koji su u njega zagledani, dakle zaljubljeni.

³³ Nermin Hodžić, Ahmed Zildžić, „Kratka pojmovnik irfanskih termina“, u: Hafiz Širazi, *Divan*, s perzijskog preveo: Bećir Đaka, stilizacija teksta: Amina Šiljak Jesenković, Asmir Kujović, Muamer Kodrić, Naučnoistraživački institut „Ibn Sina“, Sarajevo, 2006, str. 539.

³⁴ Agâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı: Kelimeler ve Remizler; Mazmunlar ve Me'fhumlar*, Dergâh Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2017, str. 48.

Naravno da česti opisi lica koji se dovode u vezu sa suncem ili mjesecom ne moraju uvijek imati gnostičko značenje, te mogu biti samo jedan odraz pjesničkog poimanja ljepote određene osobe. Kako turski jezik, pa i osmanski u većoj mjeri, ne poznaju gramatički rod, tako nam se uvijek ostavlja prostor za razmatranje i poimanje poezije s nekoliko aspekata. Ovaj rad se ipak bazira na onom sufijско-gnostičkom značenju.

b) » *Usne* « *lebb, lā'l*

*Lā'l-i nābr*³⁵ *yādına hūn-ı ciger nūş eylemek* Krv jetre pit' u sjeti na **usne od rubina**
Kime düşvār ise ey 'Avnī baña helvā gelür **prava**
O 'Avnī, nekom je teško, a meni slatko k'o
halva

(G:17, B:8)

Ova leksema se sedamnaest puta spominje u *Divanu*, što samo ukazuje na njenu važnost. Usne se često porede sa rubinima, prvenstveno zbog crvene boje, ali neizostavno je spomenuti i to da se često dovode u vezu sa krvlju, kao što je to slučaj u navedenom bejtu.

Usne, za gnostike, simboliziraju *Božji dah, koji svim stvorenjima daruje postojanje*.³⁶ One se dovode u vezu sa praiskonom ili nepočimom - *ezel*, gdje je Bog udahnuo u čovjeka dušu. Također, još jedan praiskonski trenutak je veoma bitan, kako u sufizmu tako i u divanskoj književnosti, a to je prva čovječanska prisega data Bogu, nakon što je On upitao duše da se izjasne o njihovom Gospodaru.³⁷ Osim primarnog značenja, prema kojem usne označavaju usne voljene, postoji sufijско-gnostičko značenje koje ukazuje na to da se ipak radi o „*Usnama*“ koje su čovjeku život podarile, koje su mu dušu udahnule, i u nepočimu su mu se obratile. One također mogu označavati i *unutarnje nadahnuće i duhovne užitke*.³⁸

U skadu sa takvim razumjevanjem lekseme *usne*, dolazimo do sufijскоg tumačenja bejta: Krv jetre piti - sve ovozemaljske muke podnositi, nekome je teško ali pri sjeti na usne od rubina, pri sjeti na prisegu datu u ezelu i viđenju *Usana Božijih*, gnostik dolazi do spoznaje prolaznosti, i sve te muke mu se slatke čine, jer je svjestan da će nakon njih uslijediti kako

³⁵ » *Lā'l* « može označavati crvenu boju, rubin ali i rumene usne

³⁶ N. Hodžić i A. Zildžić, *Kratak pojmovnik irfanskih termina*, str. 536.

³⁷ „I kad je Gospodar tvoj iz kičmi Admovih sinova izveo potomstvo njihovo i zatražio od njih da posvjedoče protiv sebe: »Zar ja nisam Gospodar vaš?« - oni su odgovarali: »Jesi, mi svjedočimo« - i to zato da na Sudnjem danu ne reknete:»Mi o ovome nismo ništa znali.«."(Kur'an, VII:172, str. 173.)

³⁸ A. S. Levend, *Divan Edebiyatı: Kelimeler ve Remizler; Mazmunlar ve Mefhumlar*, str. 48.

materijalni, tako i duhovni užitak³⁹ i u konačnici će uslijediti ponovno viđenje Boga. Podnošenje iskušenja je za neke vrlo teško, tačnije rečeno, teško je onima koji nisu kročili na duhovni put spoznaje koji se realizuje preko samospoznaje. Pri putovanju gnostika, te muke su samo znakovi da su na ispravnom putu.

c) » **Oči** « *göz, çeşm, dīde*

Sultan Fātih kada koristi leksemu *oči* u većini slučajeva misli na oči koje su dio fiziološko-anatomske slike čovjeka, i one uglavnom se opisuju kao suzne, biserne ili pak krvave od plača zbog rastanka od voljene:

Kadiūn servi firākında yaşumi cūy-bār itdüm Rastavljen od čempresa, suze u r'jeke
Yüzüñ gülzārı yādına gözüm ebr-i behār pretvorim
itdüm A **oči** u oblak kišni, kad se ružol'ke sjetim
(G:55, B:3)

Međutim, na nekoliko mjesta, pod leksemom *oči* misli se na *motrenje (izravno svjedočenje) Boga Uzvišenog*.⁴⁰ To motrenje može biti obostrano, što podrazumjeva i svjesnost motrenja Božijeg, a sam Bog je Onaj koji sve vidi. Naspram takve spoznaje, gnostiku ne preostaje ništa do li neprestanog strahovanja i strepnje od Svevidećeg Boga:

Çeşm-i şehlāñi görelden bāğda ey serv-i nāz Od kad ti, koketo, u vrtu **krive oči** vidje
Başı ditrer nergisüñ kim oldı bī-māruñ seniñ Glava drhti narcisu što za tobom bolesnik je
(G:42, B:4)

d) » **Obrve** « *kaşlar, abrū*

U divanskoj književnosti, ogromna pažnja se posvećuje obrvama voljenog/voljene. Njihova česta upotreba i opisi u lirskoj književnosti su opravdani ukoliko imamo u vidu da su obrve bile jedan od rijetkih dijelova ženskog tijela, koje je bilo moguće vidjeti u to vrijeme.

Kada je riječ o gnostičkom značenju, obrve predstavljaju *svojstva Jednosti Božijeg Bića*.⁴¹ Često se opisuju kao *crne obrve* ili *obrve boje miska*. Dakle imamo naglašenu crnu boju koja

³⁹ Tome svjedoči i Kur'anski ajet: "*Ta, zaista, s mukom je i last, zaista, s mukom je i last!*" (Kur'an, XCIV:5-6, ibid, str. 596.)

⁴⁰ N. Hodžić i A. Zildžić, *Kratak pojmovnik irfanskijh termina*, str. 524.

⁴¹ Namir Karahalilović, Mubina Moker, „Rječnik stranih, manje poznatih riječi i izraza“, u: Hafiz Širazi, *Divan*, s perzijskog preveo: Bećir Đaka, stilizacija teksta: Amina Šiljak Jesenković, Asmir Kujović, Muamer Kodrić, Naučnoistraživački institut „Ibn Sina“, Sarajevo, 2006, str. 528.

simbolizira tajne (*sirr, rāz*), tj. *tajno otkrovljenje duhovnih znalaca*.⁴² Samim tim *crne obrve* predstavljaju tajna otkrovljenja gnostika o spoznaji svojstava Božijega Bića. Takva otkrovljenja je, po svemu sudeći, doživio i sam 'Avnī, te o toj „*spoznaji obrva*“ (u potpuno drugoj dimenziji) govori na sljedeći način:

*Halk-ı 'ālem ki hilāli gözedür illā ben
Kaşların seyr iderem özge temāşā olmuş*

Svijet gleda mjesec mlađak da (blagdan oni
obznane)⁴³

Samo ja u drugom sv'jetu gledam **obrve
njene**

(G:32, B:3)

'Avnī u jednom bejtu na veoma hrabar način iznosi svoj negativni stav prema formalizmu onih koji šturo i licemjerno izvršavaju bogosluženja. Kao simbol forme on spominje Kabu, koja predstavlja samo jednu građevinu. S druge strane, njegovo božanstvo, njegova kibla, biva Draga, čijim „*obrva*“ koje poredi sa mihrabom, sedždu čini. Dakle, on pada ničice pred svim svojstvima Jednosti Božijeg Bića, oslobađajući se svake formalnosti i opipljivosti, te mu je takvo bogosluženje dovoljno. Njegov duhovni put biva put ljubavi (*Tarīk-i Šuttār – Putovanje zaljubljenika čiji temelj je ljubav*),⁴⁴ a sljedba ljubavni tesavvuf (*Tasavvuf-e 'āšekāne*).

*Kā'be hakkı 'Avnī baş egmez nemāza yüz
yumaz*

Za ime Kabe 'Avnī ne klanja, nit' abdest
uzima

Kaşlaruñ mihrābına secde yeter kiblem baña

Dost' mi je, kiblo moja, sedžda tvojim
obrva

(G:3, B:7)

e) » **Trepavice** « *kirpik, müjgān*

Trepavice alegorično označavaju *strijele i koplja očiju Voljene koji zasipaju prsa zaljubljenika*.⁴⁵ Takve strijele su poželjne za ašike (zaljubljenike) jer u njima usmrćuju sve ono što se voli mimo Ma'šūqa. Strijele trepavica rane njedra zaljubljenika i oni od tog bola tjelesno umiru a duhovno dobivaju vječni život, tako da su one itekako poželjne:

⁴² ibid, str. 529.

⁴³ Dodatak prijvodu na osnovu komentara Muhammeda Nurija Dođana.

⁴⁴ O vrstama duhovnih putovanja pogledati: Süleyman Uludağ, „Hz. Mevlânâ ve Mevlevilik“, *Keşkül Dergisi*, no. 33, Sûfi Yayınları, Istanbul, 2014, str.14.

⁴⁵ N. Hodžić i A. Zildžić, *Kratak pojmovnik irfanskih termina*, str. 536.

Ne lāzım tıġ-ı müjgānı seni katl eylesün dimek Zašto reć: "Nek' te **strijele s'njenih trepavica** ubiju!"

Bilürsüz ehl-i hāl olan olur bu söze kâ'iller Kad znate da na tu kletvu zaljubljeni srcem pristaju

(G:11, B:6)

f) » **Solufi** « *zülfi*

Prema pojmovniku irfānskih termina, koji je ponuđen kao dodatak prijevodu Hāfizovog *Divana*, *solufi* označavaju *skrivenost Božiju koja nema pristupa*.⁴⁶ U sljedećem bejtu veoma je razvidno upravo ono o čemu je riječ u ovom radu. Jasno uviđamo kako jedna jednostavno shvatljiva leksema može uputiti recepijenta na potpuno drugo, dublje, odnosno sufijsko-gnostičko značenje. Sve prethodno obrađene lekseme koje se tiču *lica* sadržane su u sljedećem bejtu:

Sultān-ı hüsn yüzün ü hācibdürür kaşuñ Lice ti car ljepote, obrve straža osobna

Cellād çeşm ü zülfi-i siyeh perde-dār-ı hüsn Oči su ti dželati, **crni solufi** koprena

(G:57, B:5)

Lice kao simbol Božijeg svojstva koje nadahnjuje duhovne putnike, ili kao simbol „Božijeg Lica“ je vrhunac ljepote svega što postoji. Na tom licu **obrve** ukazuju na Jednost Božijeg Bića, one upravo stražare nad nadahnućem Božijim, upućujući na Jednotu Njegovu, kako ne bi došlo do bilo kakvih devijacija koje bi izvele izvan okvira *tevhida* – Božije Jednosti. **Oči** su pogled Svevidećeg Boga, ali i motrenje koje ubija u gnostiku sve ono što ga ometa na njegovom putu spoznaje, dok **crni solufi** ukazuju na skrivenost Božiju koja nema pristupa, te se i u bejtu poistovjećuju sa koprenom, velom, tj. perdom.

Kada je riječ o leksemama koje ulaze u semantičku sferu *čovjek* očigledno je najviše onih koje označavaju neke od organa lica. Osim tih leksema, imamo i lekseme *srce, njedra, ruka, noga...* I ove lekseme, kao i prethodne imaju svoje sufijsko-gnostičko značenje. Najupečatljivije su:

a) » **Srce** « *göñül, yürek, dil*

Şu'urī Hasan Efendi u svom perzijsko-osmanskom rječniku navodi jedan Rūmijev bejt koji na zanimljiv i pjesnički način govori o tome kako je srce nastalo:

⁴⁶ *ibid*, str. 539.

*Vene duše vrhom bodeža aška presjekoše
Jedna kap krvi poteče, i nju srcem nazvaše⁴⁷*

*Srce je mjesto čuvanja Božijih tajni, a spominje se i kao inteligentna duša.*⁴⁸ Ono je u tesavvufskoj književnosti knjiga u kojoj su zapisane Božanske tajne, zato prema mišljenju sufija, Boga treba spoznati srcem a ne razumom.⁴⁹

Također, sufije smatraju da se u srcu nalazi sam Bog, te pri toj tvrdnji citiraju hadis-i kudsi⁵⁰ u kom se kaže:“*U tijelu ima srce, u srcu ima srce, u tom srcu ima tajna, u toj tajni ima nešto skriveno, u tom skrivenom ima nešto još skrivenije. Ja sam u tom najskrivenijem.*“⁵¹

Samim tim, srce prestaje biti organ a postaje mjesto spoznaje Boga i Božanskih tajni:

Saltanat tācina baş egmez kabūl itmez serīr U posebnom carstvu **srce** sa sto duša ti robuje
Saňa biñ cān ile kuldur özge sultāndur göñül Zato krunu carsku ne prizna nit' prihvata
pr'jestolje

(G:45, B:4)

Srce se nalazi u posebnom carstvu, posebnoj dimenziji, jer ono, između ostalog može označavati *prag Onostranosti, tačku na kojoj prirodno završava, a natprirodno ili transcendentno započinje.*⁵² Srce sa hiljadama Božijih tajni, važnih poput tajne duše, robuje isključivo Voljenom Bogu. Zbog takvog robovanja i čuvanja tajni, ono se ne predaje ovozemaljskim prividnim ljepotama, makar one bile vrijedne poput carske krune i prijestolja.

b) » **Ruka** « *el, yed, dest*

Ruka predstavlja *atribut Božije moći*⁵³ ili *obznanjenje Svete Snage.*⁵⁴ Realizacija Božije moći je utjelovljena u nadnaravnim moćima koje su date određenim poslanicima, te se moći nazivaju *mu'džizama*. Jedna od mu'džiza koje su date poslaniku Musau bila je upravo „bijela ruka“. Naime, on kada bi stavio ruku pod pazuh i potom je izvadio, ona bi bila u potpunosti bijela, a da pri tom nije bila bolesna. Takav čin očitovao je Božiju svemoć.

⁴⁷ Şu'ūrī Hasan Efendi, *Lisānu'l-Acem Ferheng-i Şu'ūrī*, sv. 2, Hazırlayan: Ozan Yılmaz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019, str. 1832.

⁴⁸ N. Hodžić i A. Zildžić, *Kratak pojmovnik irfanskih termina*, str. 534.

⁴⁹ F. Nametak, *Pojmovnik divanske i tesavvufske književnosti*, str. 80.

⁵⁰ *Hadis-i kudsi* je Božji govor prenesen preko Poslanika islama, a koji nije sadržan u Kur'anu.

⁵¹ Şejh Muhammed Nuri Şemsuddin Nakšibendi, *Miftahul kulub – Ključ srca*, preveo: Fejzullah Hadžibajrić, Visoko, 1990, str. 13

⁵² Martin Lings, *Šta je sufizam?*, prijevod: Rusmir Mahmutćehajić, Sebil d.o.o., Zagreb, 1994, str. 44.

⁵³ N. Hodžić i A. Zildžić, *Kratak pojmovnik irfanskih termina*, str. 534.

⁵⁴ A. S. Levend, *Divan Edebiyatı: Kelimeler ve Remizler; Mazmunlar ve Mefhumlar*, str. 48.

U jednom 'Avnījevom gazelu, namigivanje ili mig (*gamze*) mašuka se poredi sa rukom Musaa. Po svemu sudeći, misli se na Poslanika Muhammeda a.s. Njegov pogled je imao dejstvo poput ruke Musaove:

Yüzüñ meh-i 'īd ü ser-i zülfüñ şeb-i Esrā Lice ti mjesec bajramski a solufi noć Isrāa
Gamzeñ yed-i Mūsā leb-i lā 'lūñ dem-i 'Īsā Mig tvoj je **ruka Musāa**, žarke usne krv Isāa
(G:1, B:1)

2.1.2. Sfera *ljubav*

Sfera *ljubav* obuhvata emocionalni svijet u kojem dominira ljubav kao suštinsko obilježje poezije, napose gazela, a u koju je svrstana i leksika koja se odnosi na psihološku sliku, duševna stanja i emocionalno ponašanje čovjeka; u ovoj sferi su najfrekventnije lekseme *tuge*, *patnje* i *plača*, lekseme sa referentom *radosti* i leksema *voljene* sa različitim sinonimima (ma'sūq, mahbūb, delrobā, delbar, ġānān i druge).⁵⁵

Prekomjerna ljubav kod 'Avnīja se vrlo često pretvara u bol što rezultira njegovim plakanjem, jadikovanjem i naricanjem. Tako dolazimo do zaključka da su ljubav i bol ustvari povezani i neizbježni, pa čak i poželjni prilikom duhovnog putovanja:

*„Bol je naličje ili drugo lice ljubavi. Bol ne dolazi izvana, ulaganjem duhovnih pregnuća. Sjedinjena je s ljubavlju i utisnuta u čovjekovo biće, baš kao i ljubav. Stoga je bol, ili bolje rečeno ljubavna bol, iznutarnja alhemija koja svojom žestinom novaka na sufijskoj stazi inicira da se otisne u duhovnu potragu, a iniciranoga duhovnoga putnika preobražava u istinskoga junaka.“*⁵⁶

U skladu s citiranim, 'Avnī kaže:

Eger uşşāka derd ü mihnet ise 'iškdan hâsil Ako je ašicima bol i muka od ljubavi zarada
Bi-hamdi'llâh ki vâfirdür bize 'iškuñda Bogu hvala pa zaradismo od ljubavi mi
hâsiller mnogo blaga
(G:11, B:2)

Određeni broj leksema vezanih za emotivna stanja pjesnika, koje mogu označavati sreću, bol, plač i jadikovanje, pored doslovnog, posjeduju i gnostičko značenje:

⁵⁵ S. Gačanin, *Leksikosemantički sloj u strukturi sufijske poezije*, str. 222.

⁵⁶ Mubina Moker, „Refleksija Attarova gnostičkoga nauka u poeziji Hasana Kaimije“, *Anali GHB*, vol.19, no.33, Sarajevo, 2012, str. 270.

a) » **Strah** « *havf, korku, muhâbâ*

Strah dolazi zbog ljubavi, da se ne izgubi ono (onaj, ona) što se voli. Zbog toga strah sprječava od pogrešaka, od loših postupaka, da se ne izgubi voljeno. Salik pada u strah kad se približava Bogu.⁵⁷ Za gnostike on označava jednu od *postaja i stupnjeva puta ka Svijetu onostranome*.⁵⁸

Sultan Fâtih strahuje od opisivanja boli srca, dakle od otkrivanja tajni nutrine, jer bi u tom slučaju mogao da izgori, padne u ekstazu i nestane u Svijetu onostranome:

<i>Göñül gamını niçe safha-i beyāna yazam</i>	Kako da bol srca kažem na papiru pišući
<i>Kalemden od çıkuban korkaram ki</i>	Strah me da ću planut' ako iz pera plam
<i>yanayazam</i>	iskoči

(G:52, B:1)

b) » **Naricanje** « *nāle (vü zār)*

Naricanje označava čežnju zaljubljenika za *Voljenim Allahom*,⁵⁹ te šaputanja i zazive duhovnog putnika *Uzvišenom Bogu*.⁶⁰ Takvi zazivi su slavljenje, pokajanja i veličanje. Prema predajama, Bog se raduje kad Ga rob zaziva i kada Mu pokajanje svoje izjavljuje:

<i>İşidüp nālemi handān olur ol yār bulur</i>	Veseli se draga kad mi naricanje spazi
<i>Na 'ra-i bülbül ile gonca-i handān revnak</i>	S'glasom se slavuja sretni pupoljak ukrasi

(G:36, B:5)

Avnī u ovom bejtu pjeva o tome kako se draga veseli naricanju pjesnika, dakle Bog se raduje zazivima duhovnog putnika. Tu radost poredi sa pupoljkom koji se ponosi time što slavuj oko njega lijeta i pjevajući čeka da se rascvjeta. Na isti način sufija, svojim zazivima, iščekuje uputu i oprost od Boga.

c) » **Jadikovanje** « (*feryād u) figān*

Pod leksemom *figān* prvenstveno se misli na jadikovanje. Gnostički termin „*figān*“ podrazumjeva *objelodanjivanje unutarnjih stanja sufije*.⁶¹

⁵⁷ F. Nametak, *Pojmovnik divanske i tesavvufske književnosti*, str. 116.

⁵⁸ N. Hodžić i A. Zildžić, *Kratak pojmovnik irfanskijh termina*, str. 539.

⁵⁹ A. S. Levend, *Divan Edebiyatı: Kelimeler ve Remizler; Mazmunlar ve Mefhumlar*, str. 50.

⁶⁰ N. Hodžić i A. Zildžić, *Kratak pojmovnik irfanskijh termina*, str. 536.

⁶¹ *ibid*, str. 535.

Sīneden ben ki çekem āh ü figān-ı derd-nāk Kad iz dubine duše **jadim** i uzdišem u bolu
Yaralar kan ağlayup ol dem iderler sīne çāk Tad rane mi krvlju plaču i prsa mi rasc'jepaju
 (G:39, B:1)

Sufija, u ljubavnom bolu, objelodanjuje svoja unutarnja stanja, koja u drugom polustihu materijalizuje kao približan primjer onoga što preživljava. Njegove rane, kao simbol ljubavnog dejstva, od siline stanja krvare i zadaju bol koja cijepa prsa sufije. Rascjepom prsa tajne nutrine dolaze do izražaja i one bivaju objelodanjene.

d) » **Uživanje, veselje** « 'ayş

Uživanje predstavlja *trajanje užitka bliskosti zaljubljenog s voljenim*.⁶² Sultan Fātih govori o tom užitku kao užitku bliskosti Božije. Takvo stanje se u tesavvufu naziva *kurbijet*, a označava *približavanje Allahu, postizanje blizine (Božije), usavršavanje u tarikatu*.⁶³

On je već navikao na bol rastanka i zreo je za jedno takvo duhovno usavršavanje. S druge strane, dok uviđa da Bog drugima nudi užitak bliskosti Svoje, u njemu se javlja ljubomora i to mu ništi stanje - hāl:

Hecr bī-dādina ülfet dutmuş idi 'Avnīniūñ 'Avnī se navik'o na muku rastanka od tebe
Gayrlarla 'ayş idiüp hālin dige-gūn eylediūñ **Uživajuć'** sa drugima ti mu uništi stanje
 (G:38, B:6)

U ovu sferu spada i leksema *voljene* sa različitim sinonimima. 'Avnī u *Divanu* koristi sljedeće lekseme koje se odnose na voljenu: *nigār, dilber, yār, dost, dildār, cānān, mahbūb...* Iako su sve navedene riječi sinonimi za voljenu osobu, one ujedno i nose svoje zasebno značenje kao npr. *dilber* – srcokradica.

Voljena, prema gnostičko-sufijskom poimanju divanske književnosti, uvijek predstavlja *Boga, Apsolutnu Istinu koja je jedina dostojna istinske ljubavi*.⁶⁴ Objekt sufijske ljubavi simbolično biva ljudsko biće koje predstavlja *izuzetno željeno Biće od onih ašika što*

⁶² N. Karahalilović, M. Moker, *Rječnik stranih, manje poznatih riječi i izraza*, str. 529.

⁶³ Fejzullah Hadžibajrić, „Mali rječnik sufijsko-tarikatskih izraza“, *Tesavvuf, islamska mistika - zbornik radova prvog simpozija*, Islamska zajednica Zagreb, Zagreb, 1988. Dostupno na: <https://bastinaobjave.com/mali-rjecnik-sufijsko-tarikatskih-izraza/6/>

⁶⁴ N. Karahalilović, M. Moker, *Rječnik stranih, manje poznatih riječi i izraza*, str. 527.

su sebe i svoje srce predali neograničenom Biću koje je bez "zašto" i "kako".⁶⁵ Samim tim sva ljepota drage odražava ljepotu savršenstva Božije Ljepote, koja se naziva *džemālullah*.

Sljedeći bejt ukazuje na prethodno izneseno objašnjenje:

Seyr-i güلزār eylese serv-i revānlarla nigār Kad se ljepojka šeće sred drugih čempresa
Rāsti bu kadd(i) ānuñ cümleden a 'lā gelür vitkih
To je draga čiji stas je veći od ljepojki svih
(G:17, B:2)

Ljepojka je objekt istinske ljubavi - '*ašk-i hakīkī*,⁶⁶ te se poredi sa vitkim čempresima tj. ljepoticama vitkog stasa, koje predstavljaju objekt metaforične ljubavi - '*ašk-i medžāzī*.⁶⁷ O Uzvišenosti takve Ljepotice nam govori drugi polustih gdje se kaže da je ona od svih drugih veća (*cümleden a 'lā gelür*). Dakle, Bog je taj koji je Kreator Ljepote i Sam je Lijep. Njegova Ljepota je iznad svih prividnih ljepota koje čovjek poznaje,⁶⁸ kao što je stvarna ljubav prema Njemu iznad svih drugih ljudskih, metaforičnih ljubavi.

2.1.3. Sfera *priroda*

Sfera *priroda* obuhvata lekseme *biosfere, geosfere, atmosfere, kosmosfere*, kao i lekseme *sudbine*, koja je često izražena kao dio kosmosfere; često je najbrojnija leksema *vrt* sa pratećim leksemama *ružičnjak* i *livada*, zatim *ruža* i *pupoljak, sunce, mjesec* itd.⁶⁹

a) » *Pustinja* « *beyābān, sahrā*

Pojam *pustinja* se veoma često upotrebljava u divanskoj književnosti. Prvenstveno može aludirati na mjesto u kojem je slavni *Medžnun* proveo dugo vremena razmišljajući i čezneći za *Lejлом*. Kako je obično *Medžnun* simbol zaljubljenika a *Lejla* simbol Voljenog, tako i sama leksema „*pustinja*“ poprima svoje sufijsko-gnostičko značenje, dakle ona označava *teškoće*

⁶⁵ F. Hadžibajrić, *Mali rječnik sufijsko-tarikatskih izraza*

⁶⁶ **Istinska ljubav** bez interesa i strasti, stvarna ljubav bez ličnog i čulnog, ljubav prema Allahu dž.š. Dobročinitelju i Stvoritelju svega stvorenog (Prema: F. Hadžibajrić, *Mali rječnik sufijsko-tarikatskih izraza*)

⁶⁷ **Metaforička ljubav**, ljubav koja se ne osjeća prema Allahu dž.š. već prema nečemu drugom (Prema: F. Hadžibajrić, *Mali rječnik sufijsko-tarikatskih izraza*)

⁶⁸ Poslanik Muhammed, sallallahu alejhi ve sellem, je rekao: "Kad bi Allah otkrio veo Svoje svjetlosti, Njegova Ljepota bi osvijetlila sve što je On stvorio." (Muslim)

⁶⁹ S. Gačanin, *Leksikosemantički sloj u strukturi sufijske poezije*, str. 222-223.

koje stoje pred salikom (duhovnim putnikom) na putu njegovog duhovnog zrenja,⁷⁰ ili pak skup prepreka koje očekuju putnike Puta.⁷¹

Rahş-ı 'işka virmedi sahrā-yı hicrān hīç za'f Pastuha ljubavi **pustinja čežnje** ne izmori
Tā kıyāmet imtidādinca aña meydān gerek Njemu sve do sudnjeg dana široko polje treba
(G:41, B:3)

Pastuh ljubavi je hrabri zaljubljenik i duhovni putnik koji stojički podnosi sva iskušenja i prepreke na putu spoznaje, koje se manifestuju prilikom njegovog boravka u pustinji čežnje, dakle na ovom svijetu. Takvo ga stanje nije izmorilo već ga je pripremio za bojno polje, kojem mogu pristupiti samo duhovni junaci. Do sudnjeg dana, do dana susreta sa Voljenim Bogom, takvo polje mu je jedina potreba, jer na taj način on prerasta iz iskušenika u duhovnog junaka i zavrjeđuje Božiju naklonost i blizinu.

b) » **Vrt** « *bag, bostān*

Leksemu *vrt* možemo razumjevati kao mjesto iz kojeg izrasta lijepo cvijeće. U 'Avnījevom *Divanu* najčešće se spominju ruže, zumbuli, lale, narcisi, šišmšir i sl. Vrt u divanskoj književnosti može simbolizirati lice drage, a ruže ili pupoljci su ustvari rumeni obrazi ili pak usne. Međutim, to nije jedino značenje ove lekseme, ona ima veoma šaroliku upotrebu.

Gnostik, pri svom duhovnom putovanju i spoznaji, prolazi kroz četiri perivoja duše koja su u sufizmu uspostavljena na osnovu četiri rajskih vrta spomenuta u Kur'anu⁷². Sufije na te vrtove gledaju kao na vrtove duše, srca, duha i suštine. Cilj putovanja kroz prvi vrt je stjecanje *'ilmul-jekina* - *uvjerenja na osnovu predaje*. Nakon toga sufija, duhovnom vježbom i bogoslužjenjem, u vrtu srca postiže *'ajnul-jekin* - *uvjerenje iz osvjedočenja i otkrovenja*. Nakon spoznaje ova dva perivoja, sufija se približava i trećem. Vrt duha je mjesto gdje se sufija stapa u svjetlost Poslanikovu i biva nadomak jedinstva sa tajnom u njemu, te boraveći u tom perivoju usvaja znanje koje je osvijetljeno duhom. Na kraju, kroz vrt suštine, on ostvaruje cilj čitavog duhovnog putovanja. Tu sufija postaje gnostik – 'arif, biva ispunjen svjetlošću i

⁷⁰ N. Karahalilović, M. Moker, *Rječnik stranih, manje poznatih riječi i izraza*, str. 528.

⁷¹ N. Hodžić i A. Zildžić, *Kratak pojmovnik irfanskih termina*, str. 539.

⁷² Pogledati: Kur'an, LV:46-78

lišen jastva, te dolazi do stupnja *hakkul-jekina*, koje označava utapanje čovjeka u Istinu i prisutnost u toj Istini znanjem, gledanjem i proživljavanjem.⁷³

Prema gnostičkom shvatanju, leksema *vrt* označava *mjesto osvjedočenja*.⁷⁴ ‘Avnī kaže:

Selāmet bāgīna iṣret iḥūn basduñ kadem cānā O dušo, ti u **vrt** spasa kroči zarad veselja
Medīd olmadı zevküm ākībet vakt-i hazān oldı Užitek mi dug ne bi, na kraju jesen je stigla
(B:82)

‘Avnī je duhovno zagazio u vrt spasa, dakle u mjesto osvjedočenja i otkrovenja. Cilj njegovog ulaska je bilo veselje, odnosno *kurbijet*. Međutim, *kurbijet* nije drugo trajao jer je uslijedila jesen⁷⁵ koja aludira na nemoć i nespremnost za dalje duhovno usavršavanje.

c) » **Sunce** « *güneş, mihr, şems, āfitāb*

Sunce predstavlja život, *Apsolutni Bitak, znanje, spoznaju ili pak može biti aluzija na Božije iluminacije*.⁷⁶ Jedan bejt u ‘Avnījevom *Divanu* upravo govori o tome kako je Božija iluminacija, svjetlost Božijega lica, uzrok nastanka svjetlosti nebeskog Sunca, te se jasno uviđa semantička razlika između Sunca kao planete i sunca koje u gnozi predstavlja Božiju svjetlost:

Bir şāha kulam kim kulı sultān-ı cihāndur Jednog Cara rob sam, On c’jelim svijetom
Mihr-i ruhi şems-i felege nūr-feşāndur caruje
Sunce s’Njegovog Lica Suncu nebeskom nur
daje
(G:23, B:1)

Jako je zanimljiva upotreba istoznačnih leksema, od kojih je jedna *mihr* te gnostičko-semantički označava Božiju svjetlost, a druga je *şems* koja označava planetu Sunce. Nameće se pitanje, zašto se autor opredijelio baš za perzijsku riječ *mihr* da nosi već spomenuto

⁷³ Pogledati: Laleh Bakhtiar, *Sufi Expressions of the Mystic Quest*, Thames and Hudson, London, 1997, str. 28 - 30.

⁷⁴ F. Hadžibajrić, *Mali rječnik sufijsko-tarikatskih izraza*

⁷⁵ „Leksema „jesen“ se uvijek dovodi u kontekst sa leksemom „proljeće“ kao njenim suprotnim značenjem. Proljeće označava život, životnost, mladost i životnu radost, dok jesen označava starost, nemoć i smrt.“ Prema: Dilek Batislam, „Divan şiirinde hazan“, *Diriözler Armağanı - Prof. Dr. Meserret Diriöz ve Haydar Ali Diriöz Hatıra Kitabı*, M. Fatih Köksal, Ankara, 2003, str. 155.

⁷⁶ N. Hodžić i A. Zildžić, *Kratak pojmovnik irfanskih termina*, str. 533.

gnostičko značenje, a ne leksemu *šems* koja je arapskog porijekla, čak je i spomenuta u Kur'anu kao stvar kojom se Allah zaklinje?⁷⁷

Odgovor se možda krije u zoroastrovskoj terminologiji. Sam zoroastrizam jako je utjecao na leksiku i simboliku divanske književnosti, počev od klasične perzijske pa sve do osmanske. Prema vjerovanju zoroastrovaca, *Mithra* je bog svjetlosti a njegov simbol je *mihir* ili Sunce. Slično vjerovanje je prisutno u mazdakizmu, vedaizmu kao i u nekim drugim politeističkim vjerovanjima na Istoku.⁷⁸ Autor je, vjerovatno, bio upoznat sa dugom historijom ove lekseme, kao i njenom simbolikom i značenjem, i upravo zbog toga koristi perzijsku riječ *mihir* kao aluziju na Božije iluminacije.

d) » **Mjesec** « *ay, meh, māh, kamer, hilāl*

Šejh Fejzullah ef. Hadžibajrić, jedan od reformatora tesavvufske misli u Bosni i Hercegovini, perzijsku riječ *māh* prevodi kao mjesec ali i lice. Sama svjetlost mjeseca je refleksija sunčeve svjetlosti, pa se leksema mjesec vrlo često spominje zajedno sa leksemom sunce, kao npr. *mihir ü māh* ili pak *šems ü kamer*. U skladu s tim, *mjesec simbolizira srce zaljubljenika koje reflektira svjetlost Božiju, odnosno Božanskog sunca*.⁷⁹ Srce čezne za Bogom, koji je skriven i nema pristupa. Zbog takve nepristupačnosti, 'Avnī, kao ašik, tuguje:

Bozdt yüzini mehüñ zülf ile lutf-ı 'ārızuñ

Zbog solufa i obraza **mjesec** lice snuždio je

Āfitābā āteş urdı táb-ı ruhsāruñ seniñ

Vatra sa Lica ti sjajnog vatru Sunca raspiruje

(G:42, B:2)

Dakle, zaljubljenik je tužan zbog skrovitosti Božije (zbog solufa, uvojaka), njegovo srce (mjesec) je osjetilo refleksiju Božanske svjetlosti, koja je toliko velika i sveta, da čak nebeskom Suncu svjetlost daje.

U divanskoj književnosti, lice voljene osobe se poredi sa punim mjesecom, a ponekad obrve ili čelo sa polumjesecom. Sultan Fātih često koristi leksemu *meh-likâ* ili *meh-rûy*, u značenju mesecolika, koja nosi gnostičko značenje *nedokučive Božije ljepote koja se*

⁷⁷ „Tako mi Sunca i svjetla njegova.“ (Kur'an, XVII:1, str. 595.)

⁷⁸ Usp.: Esad Korkmaz, *Ansiklopedik Zerdüştîlik Terimleri Sözlüğü*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, Istanbul, 2004, str. 112.

⁷⁹ Titus Burckhardt, *Uputa prema unutarnjem učenju islama*, prijevod: Rusmir Mahmutćehajić, Sebil d.o.o., Zagreb, 1994, str. 99-100.

minimalnim stvarima, odbacivanje ovoga svijeta i udaljavanje od profanog načina života koji se kosi sa normama islama.⁸⁴ Hrka u sufizmu može simbolizirati i *podobnost i selamet ili pak odjeću znanja*.⁸⁵

Fenā riyāzı gül ü goncasından ey 'Avnī
*Niṣān virür dil-i sad-çāk ü **hrka**-i sad-çāk*

O 'Avnī! Srce od sto komada i **hrka** od sto
zakrpa
V'jest primaju iz vrta ništavila preko ruže,
pupoljka

(G:37, B:5)

Ašikovo srce je razasuto u sto komada, a njegovo tijelo ogrnuto hrkom od sto zakrpa. Dakle, ašik gori u ljubavnom bolu, a na njegovoj hrki su tragovi isposništva, asketizma i odricanja. Ili pak njegova zakrpljena hrka ukazuje na znanje i spoznaju koju je ostvario. U takvom stanju, iz vrta ništavila on biva obavješten o tajnama preko pupoljka ruže, a pupoljak ruže oblikom liči na srce. Dakle, njegovo tjelesno srce je nestalo, odnosno ono je postalo mjesto spoznaje koje mu nudi informacije o ništavilu, tj. o stanju stapanja individualne egzistencije sa Apsolutnom Božanskom egzistencijom (*fenā fillāh*).

b) » **Veo** « *perde, burka, hāil*

Perda predstavlja zastor, paravan, pregradu. Perdom se također naziva i veo kojim su većinom žene prekrivale lice na Istoku, samim tim i u periodu Osmanskog carstva. Sve do 1908. godine, dakle do perioda *meşruiyeta*,⁸⁶ smatralo se nedoličnim da žena izlazi na ulicu bez vela. Prekrivanje lica nije bilo uobičajeno samo za žene već i za izuzetno lijepe dječake, mladiće kojim još nije narasla brada, te za muškarce koji nisu željeli pokazati svoje lice drugima.⁸⁷ Čak su u drugoj polovini XVIII stoljeća, mladi kandidati za vojni odred jeničara svoja lice prekrivali tankim velom koji se nazivao *civelek peçesi*.⁸⁸

Veo kod sufija simbolizira *prepreke koje zaljubljenog odvajaju od Voljenog; zapreka da se pojavi istina u srcu; veo pred licem Voljenog*.⁸⁹ Cilj sufija na putu spoznaje jeste da maknu velove i zastore koji prekrivaju Lice Voljenog, te da osjete onaj praiskonski užitek duše dok je gledala u Lice Božije.

⁸⁴ Pogledati: Reşat Ekrem Koçu, *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Sümerbank Kultur Yayınları, Ankara, 1969, str. 130.

⁸⁵ F. Hadžibajrić, *Mali rječnik sufijsko-tarikatskih izraza*

⁸⁶ Period ustavnosti Osmanskog carstva (od 1876. do 1918. godine).

⁸⁷ Pogledati: Reşat Ekrem Koçu, *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, str. 189.

⁸⁸ Nebi Bozkurt, „Peçe“, *TDV İslam Ansiklopedisi*, sv. 34, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2007, str. 212.

⁸⁹ N. Karahalilović, M. Moker, *Rječnik stranih, manje poznatih riječi i izraza*, str. 530.

Prema mišljenju *Imam-i Gazalije*, perda/koprena je nužna u odnosu s onima koji su daleko od Sjajnog i Zastrtog Cilja.⁹⁰ Dakle, duhovni putnik, koji ima za cilj da podigne velove kako bi došao do Sjajnog Cilja (Boga), obavezan je i sam da uspostavi veo (pregradu, prepreku) između sebe i onih koji su daleko od tog Cilja, te da se ne obazire na njih. Na taj način neće biti ometen u svom duhovnom putovanju. Također, Gazali kaže: „Bog je skriven iza sedamdeset hiljada koprena, te kad bi skinuo sve ove koprene, sjaj Njegova Lica nesumnjivo bi sažgao svakoga ko bi Ga vidio.“⁹¹

Tarf-ı burka‘ götürüp ‘arz-ı cemāl eyler ise Kad bi **veo** podigla i ljepotu pokazala
Şehri nūr ide gibi āteş-i ruhsār yine Vatra bi joj sa obraza grad opet obasjala
(G:65, B:4)

Kad bi se Bog ukazao i podigao velove, njegova svjetlost bi ponovo obasjala dušu i tijelo čovjeka, kao što je to onomad učinila. Sufija nastoji duhovnim putovanjem proći kroz te koprene, kroz koje je već prošao dolaskom na ovaj svijet, tj. u praiskonu, kako to *Reynold A Nicholson* navodi:

„ Sedamdeset hiljada velova odvaja Allaha, Jedinu Stvarnost, od svijeta materije i osjećaja. I svaka duša prije svog rođenja prolazi kroz svih sedamdeset. Unutarnja polovina su velovi svjetlosti: vanjska polovina, velovi tame. Prolaskom kroz svaki od svjetlosnih velova, na putu prema rođenju, duša se udaljava od božanske kvalitete: a prolaskom kroz svaki tamni veo, približava se zemaljskom. Zbog toga se dijete rađa plačući, jer duša zna da se odvaja od Allaha, Jedinu Stvarnosti. Kada dijete plače u snu, to je zato što duša pamti nešto od onoga što je izgubila. Inače, prolazak kroz velove sa sobom je donio zaborav (*nisyān*): i iz tog razloga čovjek se naziva *insān*. On je sada, zarobljenik u svom tijelu, odvojen ovim gustim zastorima od Allaha.“⁹²

c) » **Pasac** « *zūnnār*; » **Krst** « *çelīpā*

Krst, a posebno *zunar*, koji je u to vrijeme bio pojas koji su nosili kršćanski svećenici, neprikosnoveni su i općepoznati simboli kršćanstva. Čak je postojala i fetva koja kaže da ako

⁹⁰ Pogledati: Eva de Vitray-Mayerovitch, *Antologija sufijskih tekstova*, Prijevod sa francuskog: Mirjana Dobrović, ITRO "Naprijed", Zagreb, 1988, str. 263.

⁹¹ *ibid.*

⁹² Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Arkana (Penguin Group), New York, 1989, str. 15.

se neko čak i u šali opasa zunarom s gledišta islamskog prava to će se smatrati znakom njegovog nevjerstva.⁹³

Ovi kršćanski simboli aludiraju na priču o *Šejhu San'anu*, koji je, unatoč svojoj pobožnosti i duhovnosti, sproveo u djelo uvjete voljene (bizantijske kršćanke) koji se kosili sa učenjem islama. On je između ostalog svezao i zunnar.⁹⁴ Kada je riječ o objektu ljubavi kod 'Avnija, on jako slični Šejh San'anovom. Naime, obojica su bila zaslijepljena bizantijskom kršćankom i činili su sve da joj se dodvore.

Upotreba kršćanskih simbola u 'Avnijevoj poeziji bila je uzrok određenih tvrdnji koje su uglavnom branile tezu da je sultan Fātih bio „prikriveni“ kršćanin.⁹⁵ Razlog takvih tvrdnji može biti samo neznanje i nepoznavanje historije, divanske književnosti i sufijsko-gnostičkih značenja učestalih divanskih leksema. Sam Sultan Fātih je „proročki“ predvidio mogućnost pogrešnog shvatanja njegove poezije:

Bir Firengī kāfir olduğuñ bilürdi 'Avnīyā O 'Avnī, da si nevjernik zapadnjački pomislit'
Belüñ ü boynuñda zünnār ü çelīpāyü gören će
Svak' ko ti na vratu **krst** a oko struka **pasac**
vidi

(G:61, B:5)

Krst predstavlja manifestaciju i simbol Božije veličanstvenosti, dok je *zunnar* znak monolitnosti i pokornosti na putu izvjesnosti i jasne istine.⁹⁶ Vezivanje zunnara ili pasca ukazuje na pokornost gnostika i njegovu požrtvovanost i spremnost za napredovanje na putu spoznaje, dok nošenje krsta simbolizira njegovu stalnu svijest o Božijoj Veličanstvenosti.

⁹³ Alena Čatović, „Kršćanski motivi u gazelima Fatih Sultan Mehmeda-Avnija“, *Prilozi za orijentalnu filologiju* 55/2006, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 2006, str. 181-182; Detaljnije o zabrani nošenja pasca u islamu pogledati u: Yusuf Ševki Yavuz, „Zünnar“, *TDV İslam Ansiklopedisi*, sv. 44, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2013, str. 573.

⁹⁴ Fabulu priče o Šejhu San'anu pogledati u: Alena Čatović, *Orijentalno-islamska književna tradicija u stvaralaštvu Hasana Zijajije Mostarca: transtekstualnost u klasičnoj osmanskoj poeziji*, Filozofski fakultet u Sarajevu, Sarajevo, 2013, str. 59-60.

⁹⁵ U nenaučnim radovima i novinskim kolumnama danas, moguće je pronaći tvrdnje o tome da je Sultan Fātih bio skriveni kršćanin. S druge strane, njemački orijentalist *Franz Babinger* (1891-1967) navodi predaju u kojoj se kaže da je Mehmed II želio preći na kršćanstvo, te je, preko posrednika, zatražio od patrijarha *Maximusa III* (1476-1482) da napiše knjigu u kojoj će biti sažeto učenje kršćanstva. Nakon ove predaje, Babinger odlazi u drugu krajnost i isključuje bilo kakvu mogućnost Fatihovog pokrštavanja, te konstatuje da je Sultan Fātih bio praznovjeran i sklon astrologiji. Usp. Franz Babinger, *Fatih Sultan Mehmet ve Zamani*, Çeviren: Dost Körpe, 5. Baskı, Oğlak Yayınları, İstanbul, 2003, str. 220.

⁹⁶ N. Hodžić i A. Zildžić, *Kratak pojmovnik irfanskih termina*, str. 534. i 539.

‘Avnī nam aluzijom na priču o Šejhu San'anu i korištenjem ovih motiva poručuje da se treba pridati više pažnje suštini no samoj formi i oblicima:

Ukde-i zünnārına her kimse kim dil Svak’ ko srce ne sveže za **čvor na pascu**
bağlamaz **njenome**

Ehl-i imān olmaz ol ‘aşıklarıñ güm-rāhidur Takav nit’ je vjernik nit’ je na putu
ljubavnome

(G:14, B:3)

Ove ‘Avnījeve riječi bi se mogle shvatiti u značenju da oni koji nisu spremni odreći se svega na ovom svijetu u ime ljubavi, i zanemariti izvanjsko u toj mjeri da ne uočavaju simbole kršćanstva poput krsta i zunnara, ne mogu biti istinski ašici. Ovakav stav rezerviran je za elitu, običan narod ili bolje rečeno oni koji svoju pažnju poklanjaju prije svega formalnom i izvanjskom nisu u stanju biti dio tog puta.⁹⁷

d) » **Ogledalo / zrcalo** « *āyīne, mir’āt, levh*

Ogledalo ukazuje na *želju ili srce savršenoga čovjeka*.⁹⁸ Ono je veoma čest motiv u poeziji te je usko povezan sa zaljubljuvanjem preko ogledala, vode ili neke uglačane površine. Ogledalo biva mjesto u kojem sufija vidi sebe, odnosno suočava se sa samim sobom i svojim mahanama. Posmatranje sebe u ogledalu vodi ka samospoznaji, a samospoznaja vodi do spoznaje Boga.

Zadatak zrcala nije samo da odražava neku sliku. Kad duša postane savršeno zrcalo, ona sudjeluje u slici i tim sudjelovanjem doživljava preobrazbu. Dakle, između subjekta koji se promatra i zrcala koje ga promatra stvara se konfiguracija. Duša naposljetku sudjeluje u ljepoti kojoj se otvara. Što je lice zrcala uglačanije askezom, to će biti sposobnije vjerno odražavati ono što ga okružuje. (...) Bit pojedinca odražava se u Božjem Biću, a Božje Biće se odražava u biti pojedinca.⁹⁹

Ebr-i müjsem ayağuña gevher-nisārdur

Oblak mojih trepavica pred tebe dragulje

Mir’āt-ı dil cemālūñe āyīne-dārdur

baca

Ljepota ti se ogleda u zrcalu moga srca

(G:12, B:1)

⁹⁷ A. Čatović, *Kršćanski motivi u gazelima Fatih Sultan Mehmeda-Avnija*, str. 184.

⁹⁸ N. Hodžić i A. Zildžić, *Kratak pojmovnik irfanskih termina*, str. 533.

⁹⁹ Jean Chevalier i Alain Gheerbrandt, *Rječnik simbola*, Prijevod: Grupa prevoditelja, Nakladni zavod MH, Zagreb, 1983, str. 770.

Uviđamo da je 'Avnījevo srce postalo srce savršenog čovjeka. Putem duhovnog preodgoja, čišćenja i bogoslužnja, ono je postalo toliko čisto da služi kao *ogledalo na kojem se pokazuju refleksi i odbljesci slika iz duhovnog života*.¹⁰⁰ 'Avnī upravo spoznaje najskriveniji dio srca u kojem se nalazi sam Bog,¹⁰¹ te se On u njemu ogleda. U skladu sa prethodno izrečenim, poznati sufijski velikan Ibn 'Arabi kaže: " *Bog je, dakle, zrcalo u kojem ti vidiš sebe samoga, kao što si ti Njegovo zrcalo u kojem On promatra Svoja Imena. Ona, dakle, nisu ništa drugo do On sam*."¹⁰²

e) » **Čaša, pehar** « *cām, şīşe, sifāl, kadeh, ayag*

Prije nego se posvetimo gnostičkom značenju lekseme *čaša*, smatramo da je bitno protumačiti motive, koji se vrlo često spominju u divanskoj književnosti, a to su čaša cara Džema (*cām-ı Cem*) i čaša/ogledalo Aleksandra Velikog (*cām-ı İskender*):

Naime, u nekim izvorima se navodi da je Car Džem (Džemšid), prema iranskoj mitlogiji, legendarni car koji je prvi izumio vino, tako da sama čaša Džema ukazuje na pronalazača vina.¹⁰³ Ovakvo objašnjenje je samo djelimično tačno.

Prema legendi, jedne prilike je Džem spasio pticu od zmije koja joj se bila obvila oko noge. Ptica mu je iz zahvalnosti iz kljuna dala nekoliko sjemenki. Iz tih sjemenki je niklo grožđe čiji se sok počeo piti. U to vrijeme se vjerovalo da je ustajali sok od grožđa otrovan. Jednog dana je Džemova sluškinja htjela izvršiti samoubistvo ispijajući „otrovni“ ustajali sok od grožđa, međutim ona se samo opila. Taj užitak, kojeg je osjetila tokom pijanstva, ispričala je Džemu i tako je nastalo vino. Kada je riječ o Džemovoj čaši, prema predanju, na njoj je bilo ispisano sedam tajnih mudrosti.¹⁰⁴

S druge strane, motiv *cām-ı İskender* ukazuje na čašu ili, tačnije rečeno, ogledalo Aleksandra Velikog. Prema legendi, Aleksandar je naredio da mu najveći znalci njegova vremena izgrade u aleksandrijskoj luci veliko ogledalo okrenuto moru koje će pokazivati svaki brod koji je udaljen od luke mjesec dana plovidbe.¹⁰⁵ Samim tim, ogledalo Aleksandra simbolizira magično ogledalo koje pokazuje sve što se dešava na svijetu.

¹⁰⁰ F. Hadžibajrić, *Mali rječnik sufijsko-tarikatskih izraza*

¹⁰¹ Pogledati: Sfera čovjek; dio o srcu

¹⁰² E. Vitray-Mayerovitch, *Antologija sufijskih tekstova*, str. 279.

¹⁰³ E. Korkmaz, *Ansiklopedik Zerdüştlik Terimleri Sözlüğü*, str. 47.

¹⁰⁴ Prema: Iskender Pala, *Ansiklopedik Divān Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, Istanbul, 2002, str. 93.

¹⁰⁵ F. Nametak, *Pojmovnik divanske i tesavvufske književnosti*, str. 44.

Kada je riječ o *čaši Aleksandra*, ona kao pojam može biti i ezoterijski simbol koji simbolizira *srce potpunog čovjeka (insan-i kamila) u kojemu se zrcali Apsolutna Istina*.¹⁰⁶ U sljedećem bejtu još jednom uviđamo tragove širokog obrazovanja koje je stekao ‘Avnī:

Tevārīh-i Cem ü İskender itmez hāturum Priča o **Džemu i Aleksandru** srcu dovoljna
hergiz nije
Meger cām-ı cihān-bīn eyleye anı yine rūšen Njega osvjettlit’ samo može **čaša što sv’jet**
pokazuje

(G:56 , B:2)

Srce ašika ne mogu zadovoljiti puste priče iz prošlosti, ma koliko bile poučne. Takve priče su dovoljne za onoga kome je pamet na prvom mjestu, međutim onima koji koračaju putem ljubavi treba čaša što svijet pokazuje, treba im osoba koja će ih povesti na duhovno putovanje, dakle šejh, muršid. Kod takvih osoba su srca čisti portali, uglačani poput ogledala, i imaju djestvo čaše koja svijet pokazuje.

Zasebna leksema *čaša* za gnostike predstavlja *mudru riječ iz koje se ispija piće spoznaje*,¹⁰⁷ odnosno *pehar spoznaje i ljubavi iz kojeg se putnici ka Bogu poje i opijaju vinom Jednoće*.¹⁰⁸

Također, leksema *čaša* ili *pehar* može biti aluzija na samo vino ili na vinsku zdjelu: a ona je tijelo zaljubljenikovo, duša ili egzistencija.¹⁰⁹ Samo srce ašika je čaša u koju se uljeva Božansko Vino, tj. ljubav.¹¹⁰

‘Avnī u sljedećem bejtu govori o nepotrebnosti Aleksandrovog ogledala, aludirajući na njegovo primarno značenje, te ukazuje na važnost čaše vina, čaše spoznaje i ljubavi, preko koje će se gnostik doći do spoznaje Višnjeg Apsoluta:

İki ‘ālem nakşını görmek dilerseñ āşikār Ukras oba sv’jeta ako želiš jasno vidjeti
Devr içinde şīşe-i mey cām-ı İskender yeter ‘Mjesto čaše Aleksandra, **čaša vina** dosta ti

(G:24, B:4)

¹⁰⁶ Više o „Aleksandrovom ogledalu“ pogledati u: Amina Šiljak-Jesenković, *Odrazi ljubavnih mesneviya u stihovima bošnjačkih divanskih pjesnika*, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XLV, Sarajevo, 2016, str. 210-212.

¹⁰⁷ F. Hadžibajrić, *Mali rječnik sufijско-tarikatskih izraza*

¹⁰⁸ N. Hodžić i A. Zildžić, *Kratak pojmovnik irfanskih termina*, str. 535.

¹⁰⁹ William C. Chittick, *Sufijski put ljubavi - Rumijeva duhovna učenja*, Prijevod sa engleskog: Rešid Hafizović, Naučnoistraživački institut “Ibn Sina”, Sarajevo, 2005, str. 360.

¹¹⁰ A. S. Levend, *Divan Edebiyatı: Kelimeler ve Remizler; Mazmunlar ve Mefhumlar*, str. 49.

f) » *Svijeća* « *šem'*

Simbol je osvjetljenog lica voljene osobe, oko koje obilazi zaljubljenik ('ašik) ponekad u kontekstu pjesme nazvan leptir (pervāne).¹¹¹ Za sufije, osvjetljeno lice voljene osobe je zapravo Svjetlo Boga Uzvišenog, za čijom blizinom ašik kao leptir izgara.

Ovdje je simbolika vrlo jasna: leptira – biće kratkoga vijeka – privlači svjetlost, i u trenutku kad joj se primakne, vatra svijeće spali njegovo tijelo, poništi njegovo jastvo, ali tada je on već doživio uranjanje, utakanje, sjedinjenje sa svojim Voljenim, i time ostvario svoj cilj.¹¹²

'Avnī u jednom bejtu svoje srce poistovjećuje sa leptirom, koji je simbol *duše koja žudi za poništenjem u božanskom plamenu*.¹¹³ On spaljivanjem srca dolazi do Blizine, ostvaruje upravo sjedinjenje sa svojim Voljenim, nakon noći provedene u ljubavnom bolu od rastanka za Njim:

Bi-hamdillāh šeb-i gamda berī oldum Bogu hvala, u noći bola od nevolje se spasih
belāsından Sv'jećo, leptira mog srca punog vatre, teb'
Dil-i pervāne-i pūr-sūzi šem'üm saña spalih
yandırđum

(G:50, B:4)

2.1.5. Sfera *mističko-religijskog svijeta*

Peta semantička sfera je sfera mističko-religijskog svijeta sa svim konceptima religije i tesavvufa, u kojoj su, ako se svrstaju *vino* i *opijenost* kao njegovi prepoznatljivi simboli, najbrojnije lekseme ove sfere.¹¹⁴

Simboli vina i opijenosti su najbolji primjer kako jedna leksema, semantički gledano, može ukazivati na čitav niz predislamskih legendi, sufijskih predanja, gnostičkih otkrovljenja, kao i Kur'anskih ajeta. Upravo su te lekseme uzrok nedoumica recepijenata divanske književnosti, jer njihovo primarno značenje ukazuje na profanu liriku, dok sufijsko-gnostičko značenje recepijentu čak može poslužiti i kao jedan vid hijeroteksta.

¹¹¹ F. Nametak, *Pojmovnik divanske i tesavvuvske književnosti*, str. 233.

¹¹² Amina Šiljak-Jesenković, *Odrazi ljubavnih mesneviya u stihovima bošnjačkih divanskih pjesnika*, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XLV, Sarajevo, 2016, str. 272.

¹¹³ S. Gačanin, *Leksikosemantički sloj u strukturi sufijske poezije*, str. 232.

¹¹⁴ *ibid*, str. 223.

Lekseme poput *vino*, *vinotoča*, *krčma/taverna/ruina*, *bohem*, treba posmatrati kao „ezoterijske šifre“ koje divanski autori koriste kako bi tajno znanje i značenje zaštitili od niskostrasnih bića, stvarajući im imaginaciju pričanja o tjelesnom uživanju. S druge strane, poznavanjem historije, temeljnih teoloških disciplina kao i značenja divansko-sufijskih termina, recepijentu se otvara čitava lepeza značenja koja imaju za cilj jedno, a to je spoznaja Boga – *ma'rifetullah* ili *irfān*.

Teba spomenuti i to da se ne može prihvatiti stav kako „samo određeni ljudi imaju božanski dar shvatanja simboličkog referenta“ riječi, radnje i mističkoga iskustva u poeziji, zato što se i sam čin Spoznaje iskazuje dobro poznatim „jezikom tesavvufske terminologije“ i na osnovu sasvim poznatog koncepta Ljubavi i Ljepote.¹¹⁵

a) » **Vino** « *mey*, *şerāb*, *bāde*

Čitajući sufijska djela, bilo prozna ili poetska, uviđamo da se naglašava bitnost pijanstva a nipodaštava se trijeznost. *Trijeznost (hushyārī, sahw)*, iz koje sufije nastoje uteći, jest samopostojanje sa svim njegovim pratećim elementima. *Opijenost (mastī, sukr)*, je poništenje samosvijesti, ideja i poticaja povezanih sa jastvom; konačno, pijanstvo je iščeznuće u Bogu.¹¹⁶

Vino u tesavvufu označava ljubav prema Bogu,¹¹⁷ ili pak ljubav i želju u stanju potpune opijenosti Bogom.¹¹⁸ Pijenjem vina, sjećanjem na Boga, sufija ništi svoje jastvo i sebstvo te se utapa u Apsolutnu ljubav Božiju. Da se leksema vino odnosi upravo na prethodno izneseno objašnjenje, svjedoče nam riječi sufije 'Umera ibn al-Fārīda, koji kaže: „U spomen Voljenog Bića vina smo pili i opili se još prije no što su vinogradi stvoreni.“¹¹⁹

Dakle sufijsko vino, tj. ljubav prema Bogu koja se povećava samom slavom i spominjanjem Njegova imena, djeluje kao filter za sve duhovne nečistoće, poput pohlepe, strasti, jastva, nevjere. Ono otklanja vjerozakonom zabranjena uživanja jer napaja i opija duhovna čula i ispunjava srca sufija:

Ol mey ki levh-i dilden ala şüşt ü şūy ile
'Ays-ı mugānei vü cefā-yı zemānei

To vino što zrcalo srca čisteć' sve odklanja:
Medžusijska uživanja i današnja mučenja

(G:69, B:4)

¹¹⁵ Adnan Kadrić, *Mostarski bulbuli: poezija mostarskih pjesnika na orijentalnim jezicima*, Fondacija "Baština duhovnosti", Mostar, 2012, str. 40.

¹¹⁶ W.C.Chittick, *Sufijski put ljubavi - Rumijeva duhovna učenja*, str. 364.

¹¹⁷ F. Nametak, *Pojmovnik divanske i tesavvufske književnosti*, str. 47.

¹¹⁸ N. Hodžić i A. Zildžić, *Kratak pojmovnik irfanskih termina*, str. 538.

¹¹⁹ E. Vitray-Mayerovitch, *Antologija sufijskih tekstova*, str. 87.

Pod sintagmom „medžusijska uživanja“ podrazumjevaju se sva prividna, nedozvoljena i prolazna uživanja, a „današnja mučenja“ ukazuju na prepreke i iskušenja duhovnog putnika na putu spoznaje.

Kod nekih pjesnika uviđamo da se vino smatra svetim. To može ukazivati na utjecaj kršćanstva, u kojem se na vino gleda kao na krv Isusovu, i to prilikom svete euharistije. Međutim, očigledno je da su divanski pjesnici, na čelu sa 'Avnījem, bili upoznati i sa zoroastrovskom terminologijom, prema kojoj je vino voda života ili voda besmrtnosti.¹²⁰ Dakle ljubav prema Bogu čini zaljubljenike besmrtnim, ona datira iz praiskona, povećava se na ovom svijetu i plodovi te ljubavi se ubiru u svijetu vječnosti. Zbog toga je vino sveto i 'Avnī prema njemu iskazuje svoje duboko poštovanje:

Bādeye baş üzre yir idüp ayağa salmazuz **Vino** čelu dižemo pod noge ga ne stavljamo
Hürmetin cām-ı meyüñ ol deñlü idrāk eylerüz Vr'jednost čaše vina mi itekako c'jenit znamo
(G:27, B:2)

b) » *Vinotoča, peharnik* « *Sākī*

Sākī ili *peharnik* je *Ljubav ili Voljeni ili lik Voljenog opažen u srcu*.¹²¹ Dakle, prvo značenje lekseme ukazuje na Boga, a podloga za tu tvrdnju jeste Kur'anski ajet u kom se kaže: "I dat će im Gospodar njihov da piju čisto piće."¹²²

Allah je Onaj koji napaja, on je stvarni Peharnik, kao što kaže slavni sufijski velikan *Bajezid Bistami*: "Bog je Sakija (Peharnik) i Vino; On zna kakva je ljubav moja."¹²³ Cilj sufije jeste ugledati lice vinotoče - Boga i uživati u sreći vina, u sreći koju nudi ljubav Božija i to je ono sa čime se 'Avnī zadovoljava:

Yeter çerāğ baña şem'a ihtiyācum yok Ne treba mi svijeća, uljanica je dovoljna
Furūğ-ı mäh-ı ruh-ı sākī vü safā-yı şerāb Dost' mi svjetlo s'lica **peharnika** i sreća vina
(G:5, B:3)

Ovaj pojam, u prenesenom značenju, nekada aludira i na savršenog vodiča u sufijskom bratstvu i zakoniku.¹²⁴ To može biti šejh, muršid, odnosno duhovni predvodnik derviša.

¹²⁰ E. Korkmaz, *Ansiklopedik Zerdüştlik Terimleri Sözlüğü*, str. 139.

¹²¹ W.C.Chittick, *Sufijski put ljubavi - Rumijeva duhovna učenja*, str. 361.

¹²² Kur'an, LXXVI:21, str. 579.

¹²³ R.A.Nicholson, *The Mystics of Islam*, str. 105.

¹²⁴ N. Hodžić i A. Zildžić, *Kratak pojmovnik irfanskih termina*, str. 538.

Prema sufijsko-divanskom leksikonu, vinotoča je šejh, pijanica derviš-'ašik, tekija je krčma, a vino je ljubav i spominjanje Boga.

Sākī pūr eyle cām-i šerāb-i mugānei
Ma 'mūr kil harāba varan kār-hānei

Vinotočo, čašu vina međzusijskog natoči
Popravi mi zdanje srca što na ruinu liči

(G:69, B:1)

ʿAvnī zaziva šejha, tražeći od njega duhovnu potporu i pomoć (*himmet*) kako bi mu olakšao stanje srca koje je srušeno od ljubavne boli. On želi *međzusijsko vino* - vino zoroastrovaca koje, kako smo prethodno naveli, simbolizira vodu života, piće koje nudi besmrtnost ili divanskim rječnikom kazano, on traži *āb-i hayāt*.

c) » **Pir magova, zoroastrovski prvosveštenik** « *pīr-i mugān*

Pored prethodno spomenutih leksema koje mogu simbolizirati duhovnog predvodnika, kod ʿAvnīja je učestala upotreba sintagme *pīr-i mugān*. *Pīr* označava starca, starješinu, dok je riječ *mugān* množina od riječi *mug* koja označava pripadnika vjere Zaratustrove.¹²⁵ Dakle primarno značenje sintagme je *vođa zoroastrovaca* ili pak *zoroastrovski prvosveštenik*.

Ovaj pojam, slično kao *sākī*, ukazuje na *vođu tarikata* tj. *duhovnog vodiča*:

Yine mestāne gelūñ 'azm-i harābāt idelüm
Hizmet-i pīr-i mugān ile mübāhāt idelüm

Hajde p'jani dođite, ka krčmi opet pođimo
Da se sa službom **piru magova** mi ponosimo

(G:53, B:1)

U bejtu se dozivaju oni koji su zaljubljeni i od ljubavi pijani, da kroče u tekiju, tj. da pristupe tarikatu i krenu na duhovno putovanje pod mentorstvom šejha. Službom ili hizmetom šejhu derviš se ponosi, jer hizmetom šejhu dobija *himmet* (duhovnu pomoć i potporu) svih duhovnih velikana i bogougodnika koji su *silsilom*¹²⁶ vezani za dotičnog šejha.

d) » **Krčma, taverna, ruina** « *meyhāne, harābāt*

Pojmovi *meyhāne* i *harābāt* označavaju krčmu, gostionu, s tim da primarno značenje riječi *harābāt* ukazuje na razvaline ili ruševine u kojima se okupljaju pijanice. I kod ʿAvnīja, kao

¹²⁵ E. Korkmaz, *Ansiklopedik Zerdüştlik Terimleri Sözlüğü*, str. 114.

¹²⁶ „*Silsila (šedžera)*, lanac po kome se prenosi tarikatsko znanje u neprekidnom redosljedu od Allahovog poslanika Muhammeda a.s. pa sve do šejha (muršida) našeg vremena.“ (Prema: F. Hadžibajrić, *Mali rječnik sufijsko-tarikatskih izraza*)

kod Hāfiza Širāzija, krčma, razvaline, hramovi i crkve su pozitivna mjesta na kojima borave iskreni ljudi, lišeni hipokrizije i skrivanja vlastitog karaktera.

“Razvaline” (*kharābāt*) ili “krčme” (*may-khāna*) su mjesta na koja ljudi idu piti vino daleko izvan društva. Ta mjesta su poništenje samopostojanja, mjesto preživljavanja unutar Sakija.¹²⁷ Prema pojmovniku gnostičkih termina, *krčma* označava svijet *Lahuta* (*Božji svijet, duhovni svijet*)¹²⁸ i unutrašnja obzorja savršenog ‘arifa (gnostika), koja su ispunjena unutrašnjim čulima okusa, žudnjama i Božijim tajnama.¹²⁹

Također, u tesavvufskoj terminologiji, krčma je tekija, mjesto gdje se pije piće ljubavi.¹³⁰ Ona je simbol duhovnog zajedništva salika sa članovima određenog sufijskog bratstva, te mjesto u kojem salik, uz predvodništvo šejha prolazi i nepreduje kroz postaje svog duhovnog putovanja (*seyr-i sulūk*).

‘Avnī u jednom bejtu kaže:

Sadr-ı meyhānede rindān ile bezm eyleyüben Sa bohemima pijanim **sred** **taverne** mi
Taht-ı Kāvūsa geçüp işret ile Cem olalum sijelimo
Posjeli na tron Kavusa , u piću Džem postali
smo

(G:54, B:2)

Ovdje ‘Avnī opisuje užitak zajedničkog zikra u tekiji, gdje su svi derviši opijeni ljubavlju prema Bogu, te na sred tekije njega slave. Uzvišenost takvog položaja poredi se sa tronom cara Kavusa, koji je bio jedan od iranskih mitskih junaka, te unuk i prijestolonasljednik slavnog cara Kejkubada. U piću, u ljubavi Božijoj svi učesnici pijanke, tj. zikra u ljubavnom zanosu, su postali Džem. Konzumirajući vino oni su se utopili u biće izumitelja vina, dakle u ljubavi su stigli do Izvora Sveopće Ljubavi, dostigli su stanje koje se naziva *fenā fillāh*, te označava utapljanje vlastite egzistencije u Apsolutnu Božansku Egzistenciju.

e) » **Bohem(i)** « *rind(ān)*

Većina divanskih pjesnika sebe posmatraju kao boheme, a svoj život predstavljaju kao bohemski.¹³¹ *Rind* je čovjek koji je digao ruke od ovoga svijeta, bohem, nemaran čovjek,

¹²⁷ W.C.Chittick, *Sufijski put ljubavi - Rumijeva duhovna učenja*, str. 362.

¹²⁸ F. Hadžibajrić, *Mali rječnik sufijsko-tarikatskih izraza*

¹²⁹ N. Hodžić i A. Zildžić, *Kratak pojmovnik irfanskih termina*, str. 536.

¹³⁰ F. Nametak, *Pojmovnik divanske i tesavvufske književnosti*, str. 175.

¹³¹ Iskender Pala, *Ansiklopedik Divān Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, Istanbul, 2002, str. 390.

lutalica, pijanica. U tesavvufu sinonim mu je *kalender*, čovjek koji slijedi upute svoga srca koje su samo okrenute Bogu. To je tip zrelog „savršenog čovjeka“ (insan-i kamil).¹³²

Takva osoba na prvi pogled čini se kao beštija, međutim u tesavvufu to je murid koji usmjeri svoje gledanje prema Istinitom.¹³³ On u svemu vidi ozrcaljenje Sveistinitog Boga. Bohemi su oni derviši koji su digli ruke od svega osim od Allaha,¹³⁴ te su stigli na taj duhovni stupanj u kojem ne moraju striktno boraviti i biti vezani za tekiju. Takvima tekija postaje i nebo i zemlja:

‘Avnīyā **rindān** harābāt içre ‘ayş itmek içün ‘Avnī! Da bi se **bohemi** u krčmi opijali
‘Arsa-i ‘ālem aña sahn ü felek eyvān gerek Sva zemlja sofa, a nebesa im hladnjak bit’
treba

(G:41, B:5)

Svi užitci na nebu i na zemlji, oni tjelesni i duhovni, za boheme su sredstvo dostizanja do Boga. Njihova krčma je sve stvoreno, oni koriste svaki trenutak za uživanje, tj. za slavljenje i veličanje Uzvišenog Boga Sveistinitog. Takvi se ne ograničavaju samo na zidove tekije, kao centralnog i primarnog objekta u kojem duhovno napreduju, oni su sve stvoreno podredili svom glavnom cilju, a to je spoznaja Boga i Njegovo zadovoljstvo, te pri koračanju prema tom cilju uživaju, ne osvrćući se na druge i drugačije, oni bivaju svjesni Božije predodredbe i ljubavi.

f) » *Asketa* « *zāhid*

Arapska riječ *zāhid* je particip aktivni od riječi *zuhd* koja označava asketizam, isposništvo, pa tako *zāhid* znači asketa ili isposnik. Asketa se u divanskoj književnosti, u većini slučajeva, predstavlja kao negativna a bohem i beštija pozitivna ličnost. Razlog tome može biti upravo licemjerstvo asketa, onih koji su ogrnuli odjeću isposništva, pokazujući tako svijetu svoju pobožnost, a pri tom su zanemarili svoju nutrinu. Takvi su pridavali pažnju mišljenju stvorenja a ne Stvoritelja. Dok su bohemi oni koji upravo suprotno rade, oni sve čine da ih stvorenja zamrže, odbace, da bi ih čiste, bez hipokrizije, prihvatio i zavolio Stvoritelj.

¹³² F. Nametak, *Pojmovnik divanske i tesavvufske književnosti*, str. 210.

¹³³ F. Hadžibajrić, *Mali rječnik sufijesko-tarikatskih izraza*

¹³⁴ A. S. Levend, *Divan Edebiyatı: Kelimeler ve Remizler; Mazmunlar ve Mefhumlar*, str. 49.

Zāhid, u divanskoj književnosti, je onaj koji bukvalno i površinsko shvata religiozne poruke i zanemaruje njihov ezoterijski aspekt.¹³⁵ Dakle, on je kvazi-pobožnjak koji se ukrašava samo vanjštinom vjerozakona.¹³⁶

Hipokriziju kvazi-pobožnjaka ili asketa 'Avnī osuđuje i izvrgava je ruglu u nekoliko navrata:

'Işk-ı riyāyı terk idemez zāhidi görüñ **Asketa** dvoličnost ne popušta - vidi ga vidi
Şükr-i Hudā ki 'Avnī degül şerm-sār-ı hüsn Bogu hvala pa se 'Avnī ljepote ne postidi
(G:57, B:6)

Asketa je taj koji uvijek osuđuje boheme i beštije. Oni puki pobožnjaci, koji su se vezali za formu a ne za suštinu, često napadaju sufije kojima do forme pa i do njihovog mišljenja nije ni stalo. Oni ljubavne pijanice smatraju zalutalim i zabludjelim, ne znajući za njihovo pravo stanje i njihove stvarne težnje. U sljedećem bejtu 'Avnī se ismijava sa takvima:

Zāhid-i huşk kabül eyleyüben 'özüümüzi Neka **puki asketa** prihvati ispriku našu
El virürse bir ayağ ile mükāfāt idelüm Pa ćemo ga sa peharom vina da nagradimo
(G:53, B:3)

¹³⁵ S. Gačanin, *Leksikosemantički sloj u strukturi sufijske poezije*, str. 231.

¹³⁶ N. Hodžić i A. Zildžić, *Kratak pojmovnik irfanskih termina*, str. 539.

ZAKLJUČAK

U radu su predstavljena gnostičko-semantička značenja najfrekventnijih sufijskih leksema u klasičnoj osmanskoj književnosti. Pošto je cjelokupna divanska književnost specifična po svojoj sadržajnosti i polisemiji leksema, pristupili smo analizi istih te pronalasku njihovih sufijsko-gnostičkih značenja.

Kao izvor primjera za izrečeno, koristili smo *Divan* Sultana Fātiha, državnika, poliglote i vrhunskog pjesnika, koji je, količinski gledano, vrlo kratak, međutim sadržinski je jako bogat, što se da zaključiti nakon čitanja bejtova citiranih u ovom radu.

Naša žiža interesovanja bila je uspostavljena nad onim divanskim (sufijskim) leksemama i pojmovima koji se daju promatrati i razumjevati dvojako. Većinu takvih leksema možemo percipirati i kao lirske ali i kao sufijske motive. Međutim, naš cilj je bio pokazati kako to jedna leksema, ukoliko smo upoznati sa njenim sufijsko-gnostičkim značenjima, može utjecati na cjelokupno razumjevanje i percepciju bejta, pa i čitavog gazela na jednom semantičkom nivou.

Iz tog razloga, najučestalije sufijske lekseme smo podijelili u semantičke sfere, analizirali njihove oblike i predstavili njihova gnostička značenja, služeći se pri tom primjerima iz 'Avnījevog (Sultan Fātihovog) *Divana*.

Nadamo se da je ovaj rad, prvenstveno zbog kvaliteta literature kojom smo se koristili tokom izrade, štivo koje bi moglo recepientima divansko-sufijske književnosti olakšati razumjevanje i pospješiti duhovno nadahnuće i užitak koji ona, sama po sebi, nudi.

BIBLIOGRAFIJA

1. Açı, Berat, "Klasik Türk Şiirinde Estetik Bir Unsur Olarak Çiçekler", *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, vol. 5, FSM İlmî Araştırmalar, İstanbul, 2015.
2. Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.
3. Babinger, Franz, *Fatih Sultan Mehmet ve Zamani*, Çeviren: Dost Körpe, 5. Baskı, Oğlak Yayınları, İstanbul, 2003.
4. Bakhtiar, Laleh, *Sufi Expressions of the Mystic Quest*, Thames and Hudson, London, 1997.
5. Baltacı, Cahid, "Fatih Sultan Mehmed Devri İlim Hayatı ve Sahn-ı Seman Medreseleri", *İstanbul Armağanı, Fatih ve Fetih*, Hazırlayan: Mustafa Armağan, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul, 1995, str. 237-251.
6. Batislam, Dilek, „Divan şiirinde hazan“, *Diriözler Armağanı - Prof. Dr. Meserret Diriöz ve Haydar Ali Diriöz Hatıra Kitabı*, M. Fatih Köksal, Ankara, 2003, str. 155-174.
7. Berruto, Gaetano, *Semantika*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 1994.
8. Bozkurt, Nebi, „Peçe“, *TDV İslam Ansiklopedisi*, sv. 34, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2007, str. 210-212.
9. Burckhardt, Titus, *Uputa prema unutaranjem učenju islama*, prijevod: Rusmir Mahmutćehajić, Sebil d.o.o., Zagreb, 1994.
10. Chevalier, Jean; Gheerbrandt, Alain, *Rječnik simbola*, Prijevod: Grupa prevoditelja, Nakladni zavod MH, Zagreb, 1983.
11. Chittick, William C., *Sufijski put ljubavi - Rumijeva duhovna učenja*, Prijevod sa engleskog: Rešid Hafizović, Naučnoistraživački institut "Ibn Sina", Sarajevo, 2005.
12. Čatović, Alena, „Kršćanski motivi u gazelima Fatih Sultan Mehmeda-Avnija“, *Prilozi za orijentalnu filologiju* 55/2006, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 2006, str. 177-187.
13. Čatović, Alena, „Poezija osmanskih sultana“, *Književna smotra – Časopis za svjetsku književnost* 46/2014, Hrvatsko filološko društvo, Zagreb, 2014, str. 111-114.
14. Čatović, Alena, *Orijentalno-islamska književna tradicija u stvaralaštvu Hasana Zijajije Mostarca: transtekstualnost u klasičnoj osmanskoj poeziji*, Filozofski fakultet u Sarajevu, Sarajevo, 2013.
15. Čatović, Alena; Karahalilović, Namir, "Nazira: poetska poveznica bošnjačkih divanskih pjesnika s književnošću orijentalno-islamskog kulturnog kruga", *Prilozi za orijentalnu filologiju* 62/2012, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo, 2013, str. 163-175.

16. Doğan, Muhammed Nuri, *Fâtih Dîvânı ve Şerhi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları:22, İstanbul, 2014.
17. Durmuş, İsmail, „Nazîre“, *TDK İslam Ansiklopedisi*, sv. 32, Türkiye Diyanet Vakfı İstanbul, 2006, str. 458.
18. Đinđić, Slavoljub; Teodosijević, Mirjana; Tanasković, Darko, *Türkçe-Sırpça Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayını, Ankara, 1997.
19. Gačanin, Sabaheta, „Leksikosemantički sloj u strukturi sufijске poezije“, *Znakovi vremena – Časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu*, vol. 13, no. 47, Naučnoistraživački institut „Ibn Sina“, Sarajevo, proljeće 2010, str. 220-240.
20. Gačanin, Sabaheta, *Lirica Persica - Antologija poetskog pamćenja*, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XLVII, Sarajevo, 2016.
21. Gibb, Elias John Wilkinson, *Osmanlı Şiiri Tarihine Giriş*, Tercüme: A. Cüneyd Köksal, Köksal Yayıncılık, İstanbul, 1999.
22. Gölpınarlı, Abdülbâki, *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yayınevi, 2. Baskı İstanbul, 1985.
23. Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet -Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, Ankara, 1984
24. Gürsoy Naskali, Emine, *Mum Kitabı*, Kitabevi, İstanbul, 2015.
25. Hadžibajrić, Fejzullah, „Mali rječnik sufijско-tarikatskih izraza“, *Tesawwuf, islamska mistika - zbornik radova prvog simpozija*, Islamska zajednica Zagreb, Zagreb, 1988.
Dostupno na: <https://bastinaobjave.com/mali-rjecnik-sufijsko-tarikatskih-izraza/6/>
26. Halilović, Senahid, *Pravopis bosanskoga jezika: drugo, izmijenjeno i dopunjeno izdanje*, Slavistički komitet, Sarajevo, 2017.
27. Hodžić, Nermin; Zildžić, Ahmed, „Kratk pojmovnik irfanskih termina“, u: Hafiz Širazi, *Divan*, s perzijskog preveo: Bećir Đaka, stilizacija teksta: Amina Šiljak Jesenković, Asmir Kujović, Muamer Kodrić, Naučnoistraživački institut „Ibn Sina“, Sarajevo, 2006, str. 535-541.
28. Inalcık, Halil, „Mehmed II“, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, sv. 28, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2003, str. 395-407.
29. Jacob, George, *Der Divan Sultan Mehmeds des Zweiten*, Mayer & Müller, Berlin, 1904.
30. Jahić, Dževad; Halilović, Senahid; Palić, Ismail, *Gramatika bosanskoga jezika*, Dom štampe, Zenica, 2000.
31. Kadrić, Adnan, *Mostarski bulbuli: poezija mostarskih pjesnika na orijentalnim jezicima*, Fondacija "Baština duhovnosti", Mostar, 2012.
32. Karahalilović, Namir; Moker, Mubina, „Rječnik stranih, manje poznatih riječi i izraza“, u: Hafiz Širazi, *Divan*, s perzijskog preveo: Bećir Đaka, stilizacija teksta: Amina Šiljak

- Jesenković, Asmir Kujović, Muamer Kodrić, Naučnoistraživački institut „Ibn Sina“, Sarajevo, 2006, str. 527-532.
33. Karahan, Abdülkadir, *Fatih - Şair Avnî*, Bürhaneddin Erenler Matbaası, İstanbul, 1954.
 34. Koçu, Reşat Ekrem, *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Sümerbank Kultur Yayınları, Ankara, 1969.
 35. Korkmaz, Esad, *Ansiklopedik Zerdüştlük Terimleri Sözlüğü*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2004.
 36. Korkut, Besim, *Kur'an s prevodom*, Hadimu-l-Haramejni-š-Şerifejni-l-Melik Fahd, Medina Munevvera, 1992.
 37. Kuru, Selim, „The literature of Rum: The making of a literary tradition (1450–1600)“, u: *The Cambridge History of Turkey*, Edited by Suraiya N. Faroqhi; Kate Fleet, Cambridge University Press, Cambridge, 2016, str. 548-592.
 38. Kut, Günay, „Payitaht İstanbul'un Sultan Şairleri (Seyf Ve'l Kalem Sahipleri)“, *İlmî Araştırmalar : Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri* 9/2000, İlim Yayma Cemiyeti, İstanbul, 2000, str. 161-178.
 39. Levend, Ağâh Sırrı, *Divan Edebiyatı: Kelimeler ve Remizler; Mazmunlar ve Mefhumlar*, Dergâh Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2017.
 40. Lings, Martin, *Šta je sufizam?*, prijevod: Rusmir Mahmutćehajić, Sebil d.o.o., Zagreb, 1994.
 41. Moker, Mubina, „Refleksija Attarova gnostičkoga nauka u poeziji Hasana Kaimije“, *Anali GHB*, vol. 19, no. 33, Sarajevo, 2012, str. 263-276.
 42. Moker, Mubina; Haverić, Đenita, *Perzijsko-bosanski riječnik*, Naučnoistraživački institut Ibn Sina, Sarajevo, 2010.
 43. Muftić, Teufik, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo 1997.
 44. Muftić, Teufik, *Gramatika arapskoga jezika*, Ljiljan, Sarajevo, 1999.
 45. Nakšibendi, Šejh Muhammed Nuri Šemsuddin, *Miftahul kulub – Ključ srca*, preveo: Fejzullah Hadžibajrić, Visoko, 1990.
 46. Nametak, Fehim, *Historija turske književnosti*, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XL, Sarajevo, 2003.
 47. Nametak, Fehim, *Pojmovnik divanske i tesavvufske književnosti*, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XXVII, Sarajevo, 2007.
 48. Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, Arkana (Penguin Group), New York, 1989.
 49. Pala, İskender, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2002.
 50. Pala, İskender, *Fatih Sutan Mehmed*, Şüle Yayınları, İstanbul, 1999.

51. Parlatır, İsmail, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Yargı Yayınevi, Ankara, 2012.
52. Peeran, S. L., *Sufi Wisdom & Spiritual Consciousness*, Authorspress, New Delhi, 2016.
53. Redhouse, Sir James, *Simplified Grammar of the Ottoman - Turkish Language*, Trubner & co., London, 1884.
54. Schimmel, Annemarie, *A Two-Colored Brocade: The Imagery of Persian Poetry*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill & London, 1992.
55. Schimmel, Annemarie, *Mistical Dimensions of Islam*, Chapel Hill University of North Carolina Press, 1975.
56. Sehî Beg, *Heşt Bihişt*, Hazırlayanlar: Halûk İpekten, Günay Kut, Mustafa İsen, Hüseyin Ayan, Turgut Karabey, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2017.
57. Şemseddin Sami, *Kâmûs-i Türkî* (Latin Harfleriyle), Ideal Kültür ve Yayıncılık, İstanbul, 2011.
58. Sikirić, Šaćir, *Gramatika perzijskog jezika*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1951.
59. Smailagić, Nerkez, *Leksikon islama*, Svjetlost, Sarajevo, 1990.
60. Şu'urî Hasan Efendi, *Lisānu'l-Acem Ferheng-i Şu'urî*, sv. 2, Hazırlayan: Ozan Yılmaz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019.
61. Šiljak-Jesenković, Amina, *Odrabi ljubavnih mesnevija u stihovima bošnjačkih divanskih pjesnika*, Orijentalni institut u Sarajevu, Posebna izdanja XLV, Sarajevo, 2016
62. Širazi, Hafiz, *Divan*, s perzijskog preveo: Bećir Đaka, stilizacija teksta: Amina Šiljak Jesenković, Asmir Kujović, Muamer Kodrić, Naučnoistraživački institut „IBN SINA“, Sarajevo, 2006.
63. Uludağ, Süleyman, „Hz. Mevlânâ ve Mevlevilik“, *Keşkül Dergisi*, vol. 33, Sûfi Yayınları, İstanbul, 2014, str. 14-20.
64. Vitray-Mayerovitch, Eva, *Antologija sufijjskih tekstova*, Prijevod sa francuskog: Mirjana Dobrović, ITRO "Naprijed", Zagreb, 1988.
65. Yavuz, Yusuf Şevki, „Zünnar“, *TDV İslam Ansiklopedisi*, sv. 44, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 2013, str. 572-574.

